

REVERSÃO AO ISLÃ NO CONSUMO DE BENS SIMBÓLICOS

*César Rocha Lima*¹

Resumo: O fenômeno da reversão de brasileiros ao Islã tem inquietado cientistas da religião, sociólogos e antropólogos. A busca de uma religião que causa uma dupla ruptura, étnica e religiosa, traz, em si, um estranhamento. Esta pesquisa descreveu, de forma sucinta, as formas de inserção do islamismo nas terras brasileiras, o fenômeno da reversão e as principais construções e desconstruções baseadas no referencial teórico das economias das trocas simbólicas de Pierre Bourdieu. Para tanto, ela se serviu de dados obtidos da amostra de um grupo de revertidos na Mesquita do Pari – SP, em 2013, onde foi aplicada a pesquisa qualitativa e quantitativa. Como resultados foram descritos os principais produtores de bens simbólicos no Islã, as principais formas de consumo dos revertidos e a transubstanciação de símbolos religiosos do cristianismo para o islã.

Palavras Chave: Islã. Reversão. Bens simbólicos.

Abstract: The phenomenon of reversion of Brazilians to Islam has been troubling scientists of religion, sociologists and anthropologists. The search for a religion that causes a double break, ethnic and religious brings itself an estrangement. This research describes, succinctly, forms of Islam insertion in Brazilian lands, the phenomenon of reversion and the main constructions and deconstructions based on theoretical savings of symbolic exchanges of Pierre Bourdieu. To do so, it used data obtained from the sample of a group of reversed in the Pari's mosque - SP, in 2013, where a qualitative and quantitative research was applied. Results were described as the main producers of symbolic goods in Islam, the main forms of consumption of the converted people and the transubstantiation of religious symbols of Christianity to Islam.

Keywords: Islam. Reversion. Symbolic goods.

INTRODUÇÃO

Na última década um fenômeno tem despertado o interesse de cientistas da religião, sociólogos e antropólogos (RAMOS, 2003; CASTRO, 2007; FERREIRA, 2009a, 2009b; RIBEIRO, 2011, 2012; LIMA, 2013). Trata-se da adesão de brasileiros natos à religião islâmica. Chamado pelos muçulma-

¹ Teólogo, sociólogo, Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie e doutorando em Ciências Humanas pelo Programa DIVERSITAS/FFLCH-USP. E-mail: rochalima@usp.br

nos de reversão², “o fenômeno” representa o retorno de indivíduos à fé islâmica.

Nas últimas décadas outro fenômeno também tem despertado o interesse de pesquisadores, a saber, o “trânsito religioso” (ALMEIDA; MONTEIRO, 2001; ALMEIDA, 2004) e que, segundo os seus expoentes, a Igreja Católica Apostólica Romana tem funcionado como uma espécie de “doadora universal”, cedendo fiéis a outras confissões religiosas. Configurou-se um “estranhamento”, em primeiro momento, que um determinado indivíduo ou grupo, vivendo num país de maioria cristã e numa cultura encharcada de simbologias cristãs, abraça a fé islâmica, com usos e costumes tão diferentes de sua cultura religiosa.

Diante desse quadro surgem algumas questões: Como se daria a reversão ao islã no indivíduo imerso na cultura cristã? Seria possível romper com os dogmas cristãos da trindade e divindade e abraçar a unicidade de Allah? Quais seriam as construções e desconstruções simbólicas ao se trocar a Bíblia pelo Acorão, a igreja pela mesquita, as calças *jeans* pelo *hijab*³ e/ou *niqab*⁴; a cruz pela lua e estrela? Na mudança de paradigmas religiosos o contexto cultural hodierno não se chocaria com as práticas islâmicas?

A fim de procurar compreender o fenômeno da reversão, este artigo embasou-se no referencial teórico formulado por Pierre Bourdieu, especialmente “*campo*”, “*habitus*”, “*poder simbólico*” e “*economia das trocas simbólicas*”.

1. O ISLÃ NO BRASIL

A partir do segundo semestre de 2001, mediante a globalização das produções midiáticas, o islã⁵ passou a fazer parte da Indústria Cultural⁶ brasileira. Com os eventos do *11 de setembro* e seus desdobramentos, a

² De acordo com as crenças islâmicas todos nascem muçulmanos, porque para eles sua religião é universal de Deus, ou seja, “universalmente alcançável por todos os seres humanos, independente da época em que vivam ou tenham vivido” (PHILIPS, 2007, p.7), porém muitos se afastam. O abraçar a fé islâmica é considerado como reversão, ou seja, um retorno à fé *primeva* (FERREIRA, 2009b, p.7).

³ Do termo árabe “cobertura”, véu usado pelas muçulmanas.

⁴ Do termo árabe “máscara”, véu usado por algumas mulheres muçulmanas que cobre o rosto deixando apenas uma abertura para os olhos.

⁵ O islã é uma religião monoteísta fundada por Mohammed (570-632 d.C.), que tem como base os textos do Alcorão e os exemplos normativos (*sunnah e hadith*). “A palavra Islam deriva-se da raiz árabe ‘salama’ que significa paz, pureza, submissão, obediência, etc. No sentido, religioso, a palavra Islam significa: ‘Submissão voluntária à Vontade de Deus e Obediência à Sua Lei’” (ABDALATI, 2008, p. 21).

⁶ Parte da produção jornalística, com seus pressupostos empresariais e políticos, alicerçados na hegemonia social hodierna, deixou de “movimentar a representação do muçulmano em sua alteridade histórica, pois os critérios de noticiabilidade e o fazer jornalístico estão ancorados nos aparelhos de poder das forças sobressalentes sobre o discurso ocidental acerca do Islã” (GOMES, 2012, p. 19).

saber: as políticas protecionistas adotadas pelos EUA (*Patriot Act, Domestic Security Enhancement Act*), e a inclusão dos países islâmicos ao cognominado “eixo do mal”; inicia-se o processo globalizado da construção negativa da imagem do islã.

Por outro lado, esses eventos coincidem com o lançamento da telenovela “O Clone”⁷, que trouxe a cultura muçulmana à realidade brasileira (RAMOS, 2012, p. 218). Essas duas forças vetoriais, diametralmente opostas, e com diferentes proporções, teriam despertado o interesse dos acadêmicos pelo estudo do islã.

Até o 11 de setembro, o islã apresentou pouco crescimento e pouca representatividade no Brasil, mas, de acordo com os recentes dados estatísticos (Tabela 1) e com o aumento das publicações acadêmicas (CASTRO, 2007, p. 1,2), este quadro parece estar mudando.

Tabela 1 – Islamismo – Censo 2000/2010.

ISLÃ censo	TOTAL	Homens	Mulheres	ÁREA URBANA			ÁREA RURAL		
				Total	Homens	Mulheres	Total	Homens	Mulheres
2000	27.239	16.232	11.007	27.055	16.093	10.962	183	139	45
2010	35.167	21.042	14.124	34.894	20.849	14.044	273	193	80
	29,1%	29,6%	28,3%	29,0%	29,6%	28,1%	49,2%	38,8%	77,8%

Fonte: IBGE (2000; 2010).

Segundo o IBGE, o número de adeptos do islã no ano 2000 que era de 27.239, saltou, em 2010, para 35.167. Um avanço de 29,1%, superior ao crescimento da Igreja Católica Apostólica Romana de 12,3%. Os dados respectivos à área rural parecem descrever um “mundo à parte”. Seu crescimento na última década foi de 49,2% e a adesão feminina chegou aos 77,8%. Contudo, não se pode deixar de observar que esses números estão minorados diante do total de adeptos e podem representar um grupo ou famílias de muçulmanos que tenham se deslocado para a zona rural à procura de trabalho.⁸

O islã, diferentemente dos grupos católicos e protestantes, continua demonstrando suas particularidades quanto à questão do gênero, pois prossegue com índice majoritário de adesão masculina, são 59,8% homens x 40,2% mulheres - conforme censo de 2010.

⁷ Lançada no dia 01 de outubro de 2001, escrita por Glória Peres e veiculada pela TV Globo em horário nobre; alcançando 47 pontos no IBOPE (cada ponto representa cerca de 53 mil domicílios).

⁸ Em Passo Fundo, município interiorano do Estado do Rio Grande do Sul, encontra-se “uma comunidade muçulmana e uma multinacional de abatedouros de frangos ligada à Central Islâmica Brasileira de Alimentos Halal (CIBAL Halal)” (RAMOS, 2012, p. 216,217). É provável que o crescimento do islã de forma dispare na zona rural esteja associado ao deslocamento ou imigração de famílias islâmicas nesta região ou no Paraná (onde empresas estão adotando a certificação halal).

Faz-se mister ressaltar a possível imprecisão dos dados censitários, pois muitos muçulmanos que emigraram dos seus países de origem a partir de 1975, seja do Líbano ou outro país do Oriente Médio, ou têm uma vida regularizada pela dupla nacionalidade, ou estão em processo de regularização e estada temporária. O fato descrito impossibilita a “contagem mais precisa do contingente populacional de muçulmanos” (RAMOS, 2012, p. 219).

Isto posto e a fim de se compreender melhor a história do islã no Brasil, adotaremos o modelo proposto por Ribeiro (2012, p. 108), quando se divide a instalação do islã em três períodos: Islamismo de Escravidão, Islamismo de Imigração e Islamismo de Conversão.

ISLAMISMO DE ESCRAVIDÃO

Ao contrário do senso comum, o islã encontra-se presente nas terras brasileiras desde o seu período colonial. As suas primeiras sementes, misturadas com suor e sangue, aqui chegaram por intermédio do comércio⁹ e tráfico¹⁰ de escravos oriundos do continente africano.

A África do Norte foi uma das primeiras regiões a serem conquistadas pelos árabes. Do Egito ao Marrocos, entre os séculos VII e VIII, seguida pela parte subsaariana, nos séculos X a XVI, por intermédio da conversão das populações berberes. Eles “cuidavam do comércio que ligou os reinos árabes e mediterrâneos com as fontes de ouro na África ocidental, por trilhas de caravanas através do Saara” (DEMANT, 2004).

A partir do século XVI, muitos africanos foram arrancados do coração de sua terra, levando consigo muito além de sua força de trabalho. E, embora os seus senhores estivessem interessados nesse elemento particular, os porões dos navios transportavam, além de músculos, ideias, sentimentos, tradições, mentalidades, hábitos alimentares, ritmos, canções, palavras, crenças religiosas e formas de ver a vida. E, o que è mais incrível: “o africano levava tudo isso dentro da sua alma, pois não lhe era permitido carregar os seus pertences” (BARBIERI, 1998, 20’11”).

Esses povos islamizados, chamados em seu conjunto de *Muçulmi* ou *Malê*¹¹, na Bahia e *Alufá* no Rio de Janeiro, praticavam a religião muçulmana no Brasil (RAMOS, 1971, p. 129).

⁹ De 1500 a 1532 os escravos destinados a Portugal tinham que passar pela Alfândega, segundo o registro da Fazenda de 1514, para ser recolhido o imposto. Lisboa comercializava anualmente cerca de 10 a 12 mil escravos africanos, dos quais alguns eram trazidos aos moradores estabelecidos no Brasil. A partir de 1532, estabeleceu-se o tráfico direto da África (ROMERO, 1960, p. 297).

¹⁰ A partir de 1816 o comércio de escravos deixou de ser lícito e converteu-se em tráfico. Por intermédio dos tratados de Paris (1817) e *Aix-la-Chapelle* (1818), o comércio português de escravos limitou-se à costa oriental da África, entre Cabo-Delgado e Lourenço Marques; e na costa ocidental entre 8.º e 18.º graus de latitude (RODRIGUES, 2010, p. 30,31).

¹¹ A origem dos termos foi apresentada por Ramos da seguinte forma: *muçulmi* como corruptela de muçulmano e *malê* como má lei, ou seja, os que não seguem a boa lei de Deus (RAMOS, 1971, p. 129).

Sylvio Romero, João do Rio, Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Roger Bastide e outros pesquisadores realçaram¹² em suas obras as práticas e rituais dos negros islamizados, bem como a sua aculturação e sincretismo religioso. Esses grupos, com certa dificuldade pelo status social (*escravos*), realizavam os seus rituais pautados pela tradição oral, fragmentos do Alcorão e poucos exemplares deste comprados por alto preço.

O islã não chegou ao Brasil de forma pura, mas, considerando-se a sua origem – negros puros e negros mestiçados com *hamitas*, “por conseguinte, antigos animistas islamizados e não muçulmanos de origem”; um islã muçulmano-fetichista (BASTIDE, 1971, p. 204,205).

A fim de evidenciar os movimentos islâmicos no Brasil Colônia, realçaremos alguns grupos e suas práticas peculiares.

O grupo *haussá*¹³ destacou-se na introdução e prática do islã no Brasil, pois seus adeptos constituíram o elemento mais importante dos negros islamizados (BASTIDE, 1971, p. 204). Como os outros povos islamizados do Sudão, os *haussás* também exerceram sua hegemonia na Idade Média, organizando-se em influente confederação de sete estados, exercendo autoridade sobre os povos vizinhos (RAMOS, 1971, p. 138). Na Nigéria eles constituíram mais de um terço da população, sendo considerados os mais desenvolvidos daquele país. A língua *haussá* tornou-se língua de comércio e das côrtes, comum em obras religiosas e escritos com caracteres árabes (RODRIGUES, 2010, p. 47) e a mais espalhada no Sudão (ROMERO, 1960, p. 300).

Os *haussás* foram introduzidos em grande número na Bahia e vieram, em sua maioria, do Norte da Nigéria. Este grupo, por intermédio de movimento “contra-aculturativo”, foi responsável pelas insurreições em 1807, 1809, 1813, 1816, 1826, 1827, 1828, 1830 e a grande revolução de 1835, exercendo grande domínio sobre os outros negros (RAMOS, 1971, p. 139). Suas guerras não eram apenas contra “os brancos”, mas os negros que não aderissem às suas insurreições eram tidos como inimigos. Segundo Arthur Ramos, tratava-se de uma “guerra santa”, em que o caráter religioso se sobrepunha ao étnico.

Os *malês*, em suas práticas litúrgicas, realizavam a *salat*¹⁴, cinco vezes ao dia. Arthur Ramos chamou essa prática de *salah*, de onde teria originado a expressão “fazer sala”, e a descreveu da seguinte forma:

¹² Os autores supracitados fazem parte da “longa tradição na antropologia brasileira” (DURHAM, 2004, p.19). Nina Rodrigues demonstrou interesse pelas questões étnicas; Gilberto Freyre, pelas socioeconômicas; e, Roger Bastide, pelos ritos religiosos. Desta forma, foram traçados os contornos antropológicos do Brasil nos séculos XVIII e XIX.

¹³ “O termo *Haussá*, como destaca Seligman, serve para designar 1.º) a língua Haussá; 2.º) o país onde se acha o grupo principal de povos de fala *haussá* e 3.º) todos os povos do Sudão central e ocidental que falam o *haussá* como língua mãe, e conhecidos também sob a designação *Haussáuí*” (RAMOS, 1971, p.137).

A primeira *salah*, de madrugada, tem o nome de *açubá* (Querino) ou *assoubá* (E. Brazil); a segunda, ao meio-dia, chama-se *Ai-lá* (Querino) ou *oila* (E. Brazil); a terceira, à tarde, toma o nome de *Ay-a-sari* (Querino) ou *Alasari* (E. Brazil); a quarta, ao pôr do sol, passa a chamar-se *Ali-man-gariba* (Querino) ou *Aluma gariba* (E. Brazil); a quinta e última, à noite, chama-se *Adixá* (Querino) ou *vitri e lixari* (E. Brazil) (RAMOS, 1971, p. 145).

Eles também praticavam a circuncisão (*kola*), quando o menino *malê* atingia dez anos de idade, bem como o *assumy* (jejum anual). Este coincidia com a festa de Pentecostes e “durava toda uma luação, seguido de 60 dias de descanso e mais dez de penitência”. Neste período foram observados certos tabus alimentares, pois:

Apenas podiam comer inhame cozido com azeite de dendê, arroz pisado com água e açúcar e leite e mel de abelhas. As refeições eram tomadas às quatro horas da madrugada e às oito horas da noite. O jejum terminava por uma grande festa, em que se trocavam presentes ou *saká* (RAMOS, 1971, p. 145).

João do Rio afirma que, depois do *assumy*, a festa mais importante era a do *Ramadã*¹⁵, onde se trocavam o *saká* (*presentes mútuos*) (RIO, 1906, p. 60).

Este grupo sempre viveu segregado dos demais e conservou as “suas prerrogativas de casta aristocrática”. De acordo com o relato de Arthur Ramos:

Na capital baiana, os seus redutos preferidos eram a ladeira do Taboão, o largo do Pelourinho, a ladeira do Alvo [...]. Dentro da casa, conservavam a indumentária típica do Sudão maometano: a túnica branca (*abadá* ou *camisa*), o gorro (*filá*), de onde pendia longa faixa branca. Os sacerdotes (*lemanos* ou *alufás*) ainda traziam pendente da cintura um rosário (*tecibá* ou *tessubá*) de meio metro de comprimento, tendo noventa e nove contas grossas de madeira e terminando por uma bola em vez da cruz dos cristãos (RAMOS, 1971, p. 143).

Os *alufás*, conhecedores do Alcorão e sacerdotes versados em árabe (RIBEIRO, 2012, p. 111), realizavam, antes das preces, as *abluções*¹⁶. João do Rio descreve a prática afirmando que:

Logo depois do *suma* ou baptismo e da circuncisaço ou *kola*, os *alufais* habilitam-se à leitura do Alcorão. A sua obrigação é o kissium, a prece. Rezam ao

¹⁴ *Salat* é o nome que se dá às orações “que são realizadas cinco vezes ao dia pelo muçulmano, e constituem um elo direto entre o servo e o Seu Criador. Essas orações diárias contêm versículos do Alcorão e um conjunto de preces” (SAIFI, 2012, p. 9).

¹⁵ “O mês de Ramadan foi o mês em que foi revelado o Alcorão, orientação para a humanidade e evidência de orientação e Discernimento. Por conseguinte, quem de vós presenciar o novilúnio este mês deverá jejuar [...]” (alcorão 2.185). Todo ano, durante o mês de Ramadan, todos os muçulmanos jejuam, antes da alvorada até ao pôr-do-sol, abstendo-se da comida, bebida e das relações sexuais (SAIFI, 2012, p. 9,10).

tomar banho, lavando a ponta dos dedos, os pés e o nariz, rezam de manhã, rezam ao pôr-do-sol. Eu os vi, retintos, com a cara reluzente entre as barbas brancas, fazendo o aluma gariba, quando o crescente lunar aparecia no céu. Para essas preces, vestem o abadai, uma túnica branca de mangas perdidas, enterram na cabec'a um filai vermelho, donde pende uma faixa branca, e, à noite, o kissium continúa, sentados eles em pelle de carneiro ou de tigre (*sic*) (RIO, 1906, p. 5).

Nina Rodrigues destaca em sua obra as cerimônias fúnebres realizadas pelos *alufás*, bem como o seu fetichismo (*sic*) – transformado em feitiçaria para “fechar o corpo de todos os malefícios” (RODRIGUES, 2010, p. 70, 74).

Estes pequenos relatos dos grupos *haussá*, *malês* e *alufás*, evidenciaram as práticas islâmicas realizadas no “Brasil Colônia”, as quais comparadas com as práticas islâmicas hodiernas apontam para o seu grau de aculturação afro-brasileiro.

Afinal, as práticas religiosas estão em constante movimento, pois “continuidade não significa imutabilidade. Em todas as sociedades, a continuidade de ei garantida sempre na e pela mudança” (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 57).

ISLAMISMO DE IMIGRAÇÃO

Um segundo momento na entrada do islã no Brasil, chamado por Ribeiro de “Islamismo de Imigração”, deu-se em meados de 1860. Ele teve o seu prólogo no período quando a Grande Síria¹⁷ se encontrava sob o domínio do Império Otomano.¹⁸ Foi uma época de ampla crise política e econômica desencadeada pela reação às potências europeias, convertendo-se em risco à sobrevivência de seus cidadãos, compelindo-os ao movimento de emigração.¹⁹

¹⁶ As abluções (*wudhu*) são preceitos obrigatórios, cujo cumprimento das orações não são consideradas válidas, “sem a ablução «wudhu» a oração é nula” (ABDALATI, 2008, p.77). Estas têm seu fundamento no alcorão, que afirma: “Ó crentes, sempre que vos dispuserdes a observar a oração, lavai o rosto e as mãos, até aos cotovelos; esfregai a cabeça, como a mão molhada, e lavai os pés até aos tornozelos. E, quando estiverdes polutos, higienizai-vos; porém, se estiverdes enfermos ou em viagem, ou se vierdes de lugar escuso ou tiverdes tocado as mulheres, sem encontrardes água, servi-vos do *tayamum* com terra limpa, e esfregai como ela os vossos rostos e mãos. Allah não deseja impor-vos carga alguma; porém, se quer purificar-vos e agraciar-vos, é para que Lhe agradeçais” (alcorão 5.6).

¹⁷ Região do Oriente Médio que atualmente é formada pelos atuais Estados da Síria, Líbano, Jordânia, Israel e Territórios Palestinos.

¹⁸ Império com início na expansão árabe, consolidada no século XIII com Otoman I (1258-1324), que obteve várias vitórias contra os bizantinos. No século XV, o Império Otomano tinha conquistado as regiões da Mesopotâmia e a Síria.

¹⁹ Os termos *emigração* e *imigração*, que muitas vezes se confundem, são aqui distinguidos pela posição do narrador, apesar de descreverem um único movimento. Via de regra, emigração está associada ao indivíduo ou grupo social que deixou o país de origem, e imigração a entrada deste em nosso país (país do narrador).

Constituíram-se como caldo histórico diversas questões políticas e sociais, dentre elas: o estímulo da visita do Imperador D. Pedro II, em 1876, ao Líbano, Palestina e Síria, a abolição da escravatura no Brasil em 1888, a implantação do regime de colonato²⁰ (MARTINS, 1990) e a adequação ao sistema de produção capitalista²¹ adotado em toda a Europa. Estes últimos elementos fizeram o Brasil abrir espaço para as mais variadas atividades comerciais e industriais.

Nesse contexto, entre 1860 e 1870, processou-se a primeira leva imigratória do Líbano para o Brasil, estendendo-se até 1890. Iniciou-se pelo Rio de Janeiro com o surgimento da primeira colônia e, logo depois, em São Paulo no início do século XX (NAME, 2009, p. 16). Nesse período entraram no Brasil cerca de onze mil imigrantes sírio-libaneses pelo Porto de Santos (GATTAZ, 2005, p. 23), dos quais a maioria era de orientação religiosa protestante.

Em movimentos posteriores, as levas imigratórias sírio-libanesas ocorreram de 1945 a 1955, de 1956 a 1970 e de 1971 até hoje. Isso fez do Brasil “a maior comunidade de descendentes libaneses do mundo – existem hoje mais libaneses no Brasil do que no Líbano” (DEMANT, 2004).

Considerando que a religião funciona como instrumento de agregação social, mantendo vivos a língua e os costumes e servindo ainda de ponto de convergência aos futuros imigrantes, logo, essa religiosidade cristalizou-se da seguinte forma no Estado de São Paulo: os imigrantes sírio-libaneses de orientação católica fundaram a Igreja Maronita; os de orientação protestante, a Igreja Protestante Síria²² em 1920 e ainda os muçulmanos, a Mesquita Brasil em 1941.

A partir de então várias instituições islâmicas, *sunitas* e *xiitas*²³, foram fundadas em São Paulo e demais estados brasileiros. Entre elas, em

²⁰ Segundo Martins, o colonato configurou-se num regime de relações de produção, onde o colono continuou a fazer exatamente o mesmo que o escravo fazia, mudando apenas a forma social da organização do trabalho coletivo do eito para o trabalho familiar, “tal regime constituiu-se na fórmula final que os grandes fazendeiros descobriram para substituir os escravos por trabalhadores livres” (MARTINS, 1990, p. 125).

²¹ “O Brasil sempre compartilhou do mesmo sistema e das mesmas relações econômicas que deram origem ao capitalismo. O escravismo que predominou aqui não é incompatível com o modo de produção capitalista. A abolição da escravidão será a culminação de um modo de produção já implantado desde o início. A substituição da mão-de-obra escrava não afetou a natureza estrutural da grande exploração capitalista” (REIS, 1999, p. 9).

²² A Igreja Protestante Síria, organizada em 25/12/1920, cristalizou-se no agrupamento da comunidade protestante sírio-libanesa em torno do Rev. Khalil Simão Racy, imigrante sírio-libanês ordenado pastor protestante em 1907 pelo Sínodo Presbiteriano da Síria e Líbano. Os trabalhos eram realizados na rua da Liberdade, nº 55, sendo transferidos para a rua Florêncio de Abreu, nº 72. Com a aposentadoria e morte do seu pastor a Igreja extinguiu-se, passando por um período de inatividade (1936-1959). Mais tarde este grupo formado por árabes e ben-árabes fundou a Igreja Evangélica Árabe de São Paulo. Estas informações estão descritas na obra virtual de Lima (2015).

²³ Com a morte do profeta Mohammed, em 632 d.C., houve a disputa entre Ali (genro de Mohammed) – o qual reivindicava a sucessão por ser casado com Fátima (única filha viva do Profeta), e Abu Bakr, amigo do profeta, que acabou sendo escolhido como sucessor pela maioria dos muçulmanos. Os partidários de Ali foram conhecidos

1979, no Jabaquara, a Federação das Associações Muçulmanas do Brasil – FAMBRAS em 1987, em São Bernardo do Campo, o Centro de Divulgação do islã para a América Latina e Caribe – CDIAL em 1989, na Vila Monumento, o Centro Islâmico do Brasil - CIB em 1995, no bairro do Pari, a Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil; em 2004, no Brás, a União Nacional Islâmica – UNI em 2015, em Brasília - DF a UMMAH, e diversas escolas e associações islâmicas beneficentes.

ISLAMISMO DE CONVERSÃO

Atualmente, existem no Brasil mais de cem²⁴ mesquitas, várias sociedades beneficentes muçulmanas e diversos centros islâmicos. Essa expansão reflete um “novo elemento” no cenário religioso brasileiro. Este, descrito por Ribeiro, refere-se à frequência e participação nas mesquitas de:

[...] grande contingente de brasileiros frente aos descendentes de imigrantes árabes. Estima-se que no Brasil existam cerca de um milhão e meio de muçulmanos. Não há como se ter um número exato devido ao fato do islamismo, diferentemente das religiões cristãs, não possuir um ritual público de adesão à religião (RIBEIRO, 2012, p.121).

O fenômeno, que nos últimos anos tem despertado a atenção de cientistas da religião, sociólogos e antropólogos, está associado ao ingresso de brasileiros à religião islâmica. E é chamado, pelos muçulmanos, de “reversão”. Revertido é aquele que professa a *shahada*²⁵: “Não há Deus, se não Deus, e o Profeta Mohammed é o seu mensageiro” (FERREIRA, 2009a, p. 2).

Todos os sábados à tarde, cerca de trinta a quarenta brasileiros reúnem-se juntamente com um *sheikh*, na Mesquita do Pari, para o estudo da língua árabe e teologia islâmica. Essa realidade tem se replicado nas mesquitas espalhadas por todo o território nacional. Os documentários: “Os manos de Alá”²⁶ (LUCENA, 2011), “Sob o véu do Islã”²⁷ (LUCENA, 2012) e “Hijab – mulheres de véu” (HALM, 2013) retratam, em vários estados do Brasil, esta realidade hodierna.

como “Shiat Ali” e mais tarde como “xiitas”. Já os seguidores de Abu Bakr, aderiram a Sunnah (biografia de Mohammed), por isso foram chamados de “sunitas”. Hoje, eles representam mais de 95% da população muçulmana espalhada pelo mundo.

²⁴ Veja em islam.org.br

²⁵ Termo árabe que significa “testemunho”, declaração de fé que o indivíduo faz ao ingressar na religião islâmica (SAIFI, 2012, p. 8).

²⁶ Vídeo com 50 minutos de duração, produzido nas mussalas e mesquitas do centro e periferia de São Paulo. Apresenta, em linguagem informal, os depoimentos dos brasileiros revertidos, imagens das orações e cânticos islâmicos.

²⁷ Vídeo com 71 minutos de duração, que apresenta o fenômeno da reversão no universo feminino e a utilização do *hijab*, com diversos depoimentos de brasileiras revertidas.

Diferentemente do judaísmo, o islã tem adotado o proselitismo como meio de crescimento e permanência em países não islâmicos e não árabes. Os EUA, a Inglaterra e a França são exemplos do crescimento do islã valendo-se do proselitismo, ou seja, por meio da reversão de não árabes.

Estima-se que existem cerca de um bilhão e meio de muçulmanos no mundo. A América Latina tem cerca de 0,05% deste contingente, cerca de oitocentos e cinquenta mil adeptos do islã.

Apesar da ínfima porcentagem, o fenômeno não deixa de ser percebido no contexto brasileiro. Pois, nas últimas décadas, com o surgimento de várias organizações islâmicas *xiitas* e *sunitas*, o islã tem expandido suas redes sociais e criado aportes para o recebimento de novos membros de outras etnias. Organizações já citadas, como o CDIAL, o CIB, a FAMBRAS, a UNI e a UMMAH, funcionam como “ponta de lança” para a penetração do islã nas áreas urbanas e rurais – por intermédio dos seus diversos mecanismos.

O CDIAL, organização sediada em São Bernardo do Campo, faz diversas articulações com instituições islâmicas, a fim de apoiá-las, divulgá-las e ajudá-las no aporte logístico, midiático e de recursos financeiros. Semelhantemente ao CDIAL, as demais organizações também funcionam como eixo articulador, tendo em sua órbita outras instituições da mesma natureza, as quais podem estar contidas em outros elementos articuladores.

Essa megaestrutura constitui-se numa verdadeira teia de produção de bens simbólicos (*nova cosmovisão*), elencando entre as suas finalidades a adesão de não árabes.

Apesar do aspecto funcional e dinâmico desta estrutura organizacional, alguns pesquisadores do islã têm apontado para as tensões existentes entre a etnicidade²⁸ e o sincretismo religioso. Estas duas forças vetoriais encontram-se em oposição. Elas representam simbolicamente o “Islã de Imigração” e o “Islã de Conversão”, a arabização e a islamização, o muçulmano nato e o revertido ao islã.

Ribeiro assinala essa “dupla face no crescimento numérico dos muçulmanos no Brasil”; para a pesquisadora:

Tem havido recentemente um movimento de volta de alguns “nascidos muçulmanos”, filhos e netos de árabes e conjuntamente, um fenômeno de reversão de brasileiros sem ascendência árabe. Percebe-se também uma diferença clara no tratamento dado nas mesquitas a estes dois grupos. Existem mesquitas que se preparam com afinco para receber e manter estes revertidos brasileiros, com cursos em português e atividades diversas e atrativas. Outras mesquitas, mais

²⁸ Nos últimos anos o termo “eticidade” tem tomado vários sentidos nos estudos antropológicos. Num sentido primário o termo vem da palavra grega “etnos” que referenciava aos povos bárbaros ou gregos não organizados segundo o modelo “Cidade/Estado (POUTIGNAT; STREIFFE-FERNAT, 1998, p. 23-27). Aqui, tomamos por etnicidade a pertença étnica (*biológica*) com o sentimento de lealdade a esta.

tradicionais, atém-se à língua árabe e a atividades culturais apenas, numa clara etnificação do Islã (RIBEIRO, 2012, p. 122).

Castro afirma que conflitos ideológicos, tensões e negociações têm feito parte desta realidade dual. Segundo a pesquisadora, os revertidos:

Reconhecem sua ‘subordinação’ atual a uma estrutura religiosa marcada por aspectos culturais árabes bastante manifestos, mas não perdem as esperanças de ver a religião islâmica assumir uma face mais brasileira no país, com o aumento do número de conversões (CASTRO, 2007, p. 142).

A “face brasileira do islã” tem os seus contornos bem definidos num grupo de jovens da periferia de São Paulo. Mediante eventos culturais (*movimento de cultura negra*), estudos da biografia de “Malcolm X”, “Cat Stevens”, “Kareem Abdul Jabbar”, “Mohammad Ali” (CDIAL, 2012c) e as *suratas*²⁹ do Alcorão, este grupo redefine sua identidade “resgatando um passado histórico fincado nas revoltas dos malês” (RIBEIRO, 2012, p. 127).

O imbricamento do islã com as comunidades negras, no resgate à memória do Islã de Escravidão, associado ao *hip-hop*, traduz-se num subproduto bem diferenciado do Islã de Imigração. Estas duas faces representam os dois lados de uma mesma moeda, que lhe atribuem o distinto valor. Sem o Islamismo de Conversão, o islã seria uma realidade estática e fadada a seu provável desaparecimento.

2. ECONOMIA DE BENS SIMBÓLICOS NA REVERSÃO AO ISLÃ

BENS SIMBÓLICOS E SÍMBOLOS RELIGIOSOS

Há uma estreita relação entre bens simbólicos e símbolos religiosos. Estes são a cristalização daqueles e cada um deles se sustenta com a autoridade emprestada do outro (GEERTZ, 2008, p. 67). Outrossim, os símbolos religiosos são elementos fundamentais na organização cognitiva do mundo, dão sentido à existência e aliviam o sofrimento³⁰ (ALMEIDA, 2004, p. 18). Eles “são o sinal sensível e visível, que designa uma coisa puramente espiritual e moral. Algo que representa virtudes que só podem ser sentidas e vividas” (RIBEIRO, 2011, p. 198).

O termo “símbolo”, que significa etimologicamente “lançado junto”, aponta para a parte visível de um todo não manifesto. Algo que deve ser

²⁹ Nome atribuído a cada capítulo do Alcorão.

³⁰ Considerando que “a religião” é um sistema de organização de sentido para a vida. Esta, por consequência, desempenha papel importante na justificativa das questões existenciais: vida, sofrimento e morte. O que implica na cognoscibilidade do sofrimento com propósito maior. Aliviando-o no sentido de compreendê-lo como parte de um processo que levará a futuras recompensas.

descortinado pelo pensamento, por intermédio da inserção na nova realidade a qual se aponta. “Símbolos e sinais têm uma característica essencial em comum: eles indicam algo que se encontra fora deles” (TILLICH, 1985, p. 31). Quando incorporados, a visualização do símbolo remete, de imediato, ao conteúdo por eles indicados. À esta operação cognitiva chamamos de pensamento simbólico.

“O pensamento simbólico não é domínio exclusivo da criança, do poeta ou do desequilibrado: ele é consubstancial ao ser humano: precede a linguagem e a razão discursiva” (ELIADE, 1979, p. 13).

PRODUTORES DE BENS SIMBÓLICOS NO ISLÃ

A construção do conhecimento humano pode ser compreendida por intermédio da aquisição, permuta e descarte de símbolos (*bens simbólicas*). Conforme Jaffé:

A história do simbolismo mostra que tudo pode assumir uma significação simbólica: objetos naturais (pedras, plantas, animais, homens, vales e montanhas, lua e sol, vento, água e fogo) ou fabricados pelo homem (casas, barcos ou carros) e até mesmo as formas abstratas (os números, o triângulo, o quadruplo, o círculo). De fato, todo o cosmo é um símbolo em potencial (JAFFÉ, 2008, p. 312).

Esses símbolos ora se organizam, ora se tornam excludentes e/ou ora se tornam dependentes, em constantes arranjos de nexos e paradoxos. A constante tentativa do ser humano em organizar os bens simbólicos de forma racionalizada transforma-se em “sentido de vida”. Dessa forma, essas dinâmicas atividades cognitivas constituem-se na circulação de bens simbólicos.

A economia de bens simbólicos e de bens materiais opera em processos semelhantes. Ambas têm em sua estrutura: produtores, consumidores e produtos (*bens de consumo*). Nestes últimos estão agregados os valores sociais que distinguem e classificam os seus consumidores. A economia de bens simbólicos não deve ser minorada diante da economia de bens materiais. Pois os símbolos, apesar de estarem no plano abstrato³¹, têm muito a dizer dos elementos sociais concretos, visto que são suas sombras e representações.

Conforme Bourdieu, “os sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimento e comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados” (BOURDEU, 1989, p. 9). Dessa forma, o poder

³¹ Os símbolos estão no plano abstrato não por causa dos seus corpos (*corpos simbólicos*), mas por causa da abstração que eles podem trazer para os sujeitos que lhes interpretam. O *hijab*, como símbolo, pode ser interpretado como proteção ou clausura (*conceitos abstratos*), mas o seu «uso» ou «não uso» se materializa no plano concreto dos sujeitos sociais.

simbólico é um poder de construção da realidade, pois o conhecimento que temos do mundo não se dá em *prima facie*; a construção da realidade realiza-se mediante complexa estrutura de símbolos e signos. Estes funcionam como instrumentos por excelência da integração social.

O processo de reversão ao islã articula-se na desconstrução e (re)construção de bens simbólicos onde o revertendo está no período latente de redefinição do capital cultural. As novas ideologias, como produto coletivo, redefinem a estrutura lógica da interpretação da realidade. O efeito ideológico, promovido por “grupo social de capital específico”³², traduz-se na cristalização de um novo *habitus*, ou seja, um conjunto de sistema de disposições incorporadas.

No islã, os principais produtores de bens simbólicos, por excelência, são os *sheikhs*³³; visto que são especialistas, conhecedores das *suratas* do Alcorão, dos *hadiths*³⁴, bem como das “jurisprudências islâmicas”. Eles, também, são responsáveis pela “sistematização das crenças e práticas religiosas” (BOURDIEU, 2005, p. 34). Contudo, seu raio de ação limita-se à mesquita e comunidade muçulmana sob sua responsabilidade (SAIFI, 2012, p. 24).

A fim de preencher essa lacuna, ou seja, a criação de uma organização que integrasse o maior número de organismos islâmicos, surgiram paulatinamente instituições como o CDIAL, a FAMBRAS, o Centro Islâmico no Brasil, a UNI e outras. Elas funcionam como produtoras de bens simbólicos e apresentam, em suas nuances, particularidades de interpretação (*xiitas e sunitas*) e prática islâmica.

CONSTRUÇÕES SIMBÓLICAS EM ESPELHO

O cristianismo e o islamismo, por se tratar de religiões monoteístas e de raiz comum, apresentam construção simbólica “em espelho”, em que o reflexo dos seus símbolos antagônicos se tangenciam de forma harmônica.

³² Chamado por Bourdieu de “campo”, ou seja, um “microcosmo incluído num macrocosmo social (nacional ou global), tendo campo regras do jogo e desafios que lhe são específicos para aquele campo. Por exemplo, o campo científico tem suas regras para aceitar um estudo, o campo econômico, outras para o seu funcionamento. Os agentes que ocupam diferentes posições, embora lutem entre si, estão numa relação de cumplicidade para manter o campo. As lutas se dão pela posse de um capital específico daquele campo ou pela redefinição daquele capital” (CORTES, 2009, p. 77).

³³ *Sheikh* ou “Imam é o líder religioso, o guia no contexto islâmico, é ele que tem a incumbência de dirigir as atividades religiosas de uma mesquita, e orientar a comunidade muçulmana, para a prática do Islam em suas vidas; a oração, caridade, casamento, entre outras atividades. Ele também tem um papel fundamental no aconselhamento para a prática das boas obras, e a sua atuação não se resume somente à mesquita, mas sim, a todos os assuntos relacionados à comunidade muçulmana que estiver sobre a sua responsabilidade” (SAIFI, 2012, p. 24).

³⁴ *Hadiths* são compilações das histórias da vida do profeta Mohammed, conhecidas também como *Sunnah*. Para os muçulmanos sunitas, a *Sunnah*, juntamente como o alcorão “formam as fontes máximas da compreensão do Islam” (ZARABOZO, 2011, p. 10).

Esses tangenciamentos podem ser percebidos nas seguintes construções simbólicas: Deus/Allah; Jesus/Mohammed; Bíblia/Alcorão, Jerusalém/Makkah; cruz/lua e estrela; batismo/abluções. Poderiam ser elencados outros diferentes signos, de menor expressão, que também encontram seus reflexos no outro sistema.

A circulação de bens simbólicos entre campos diferentes consiste num “conjunto de operações que tendem a assegurar a promoção ontológica e a transubstanciação do produto” (BOURDIEU, 2006, p.168). Pois, considerando-se a universalidade de determinados bens simbólicos, a energia social acumulada em função da sua fonte criadora, o poder carismático gerado pelo campo que o produz e o custo da sua fabricação (*custo social*). Estes bens são altamente palatáveis para o consumo de outros sistemas, mas certamente serão redefinidos para a sua adequação. Esses “empréstimos” de bens simbólicos podem ser observados nas derivações dos sistemas religiosos. Um exemplo comum pode ser visto nas religiões sumérias, judaísmo, cristianismo e islamismo. O islã toma “emprestado” parte do capital simbólico do judaísmo e cristianismo, mas o reveste de outro verniz. Vejamos alguns exemplos:

ISAQUE X ISMAEL

A história de Abraão é retratada na *Torah*. Nela o patriarca é desafiado por Deus para oferecer Isaque, seu “único filho”, em sacrifício: “Acrescentou Deus: Toma teu filho, teu único filho, Isaque, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá; oferece-o ali em holocausto, sobre um dos montes, que eu te mostrarei” (Gênesis 22.2).

Em contraponto à tradição judaica/cristã, a islâmica afirma que o profeta Ibrahim (Abraão) foi oferecer em sacrifício Ismael, a pedido de Allah (Alcorão 37.102-109). Essa tradição é continuamente rememorada pelos muçulmanos na festa do *Eid Al Adha* (*festa do sacrifício*), conforme os relatos abaixo:

O Id Al Asha (*sic*) é uma recordação da história do que iria ser o sacrifício do profeta Ismael, quando seu pai, o profeta Abraão, seguindo sem hesitação a ordem de Deus, iria sacrificar seu filho. Deus poupou a vida de Ismael, mandando que sacrificasse um cordeiro em seu lugar. Por isso, faz parte da Sunna, ou seja, da prática do profeta Muhammad (S.A.A.S). Logo é aconselhável que cada muçulmano que tenha condições para tal, abata um animal, como um carneiro, boi ou camelo, e distribua parte da sua carne às pessoas mais necessitadas, para que, nesse dia de festa para todos os muçulmanos, também os mais necessitados possam desfrutar com maior satisfação dela (ISBELLE, 2003, p. 232,233).

O empréstimo de símbolos religiosos feito pelo islã é notório: Ibrahim dos muçulmanos é o mesmo Abraão dos judeus; Allah dos muçulmanos é o

mesmo Jeovah dos judeus, mas o sujeito do sacrifício é peça divergente. Para os judeus, Isaque. Para os muçulmanos, Ismael. A história do patriarca hebreu não é negada, mas ressignificada no profeta muçulmano.

Deus Pai, Deus Filho e Espírito Santo x Allah, profeta Jesus, profeta Mohammed

No segundo exemplo, tomaremos o dogma da trindade. A doutrina da trindade é um dos pilares do cristianismo. Excluindo-se uma ínfima minoria, os cristãos creem em Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo. A doutrina foi construída e cristalizada a partir do Concílio Ecumênico de Nicéia (325 d.C.) até o Concílio de Constantinopla III (681 d.C.), quando os seus principais fundamentos foram assentados.

A doutrina virou “dogma” e é parte constituinte dos ensinamentos cristãos. Os credos apostólico, nicenoconstantinopolitano e atanasiano constituem-se nos estágios da sua consolidação (BERKHOF, 1992; OLSON, 2001; HÄGGLUND, 2003).

Por outro lado, a unicidade de Allah é a espinha dorsal da teologia islâmica. É reafirmada por intermédio das inúmeras repetições (*orais, audíveis e visualizadas*) da expressão: “Ach hadu an la ilaha illa Allah”³⁵, na *shahada* (SAIFI, 2012, p. 8); na *Adhan* (SAIFI, 2012, p. 25); nas abluções (ABDALATI, 2008, p. 82) e na *salat* (ABDALATI, 2008, p. 90); como ritos de passagem, margem ou agregação. E a ideia da unicidade repete-se no Alcorão mais de 117 vezes (ISBELLE, 2003, p. 197).

Como a crença na unicidade de Allah é um princípio fundamental no islã, a maior parte das suas publicações contém um capítulo tratando do assunto. Noutros casos, obras inteiras são destinadas à desconstrução da ideia cristã da trindade (UR-RAHIM, 1979; CAVE, 1996; CARABALLO, s/d). É o caso da obra de Caraballo, onde o anônimo prefaciante afirma:

Esta publicação, “A Doutrina da TRINDADE é realmente DIVINA?”, deveria servir como alimento para o pensamento de todas as pessoas com um correto entendimento e os seguidores do Cristianismo Moderno. O conceito da Trindade tem confundido todas as denominações cristãs. Embora o Sr. M.A.C. Cave estabelece evidências de que a Trindade é nada mais do que uma doutrina desenvolvida por homens e que está longe de ser revelada por Deus. Subsequentemente, esta doutrina feita sob encomenda perdeu a sua acutilância por causa das suas contradições internas e provou-se espinhosa para o lado da hierarquia cristã em geral e do clero em particular, que tentam sustentá-la. É inaceitável da parte de uma pessoa sensata que mantenha este dogma, apesar de todas as suas falhas. O homem, sendo racional, deveria ser mais crítico nas questões de aspecto espiritual que são vitais para a sua existência. Ele deveria vasculhar em outras escrituras religiosas disponíveis em busca de uma verdade convincente e não ser uma vítima da complacência e da fé cega como no passado. Tente refletir nos versos das Escrituras. Apelo ao leitor que examine este livro com uma mente imparcial

³⁵ Testemunho de que não há outra divindade além de Allah.

e com um coração aberto para a verdade porque está é a única maneira que pode conduzir a uma decisão correta que pode moldar a vida neste mundo e no Outro (CAVE, 1996, p. 8).

Como Jesus é figura central do cristianismo, o capital simbólico oferecido pelo islã para transformar o “filho de Deus” em “apenas um profeta” é de grosso calibre. As obras citadas que trabalham a desconstrução do conceito de trindade também trabalham a desconstrução da divindade. O processo também não se dá por intermédio da negação, mas da ressignificação.

Maria, no islã, continua sendo uma mulher de alta posição, eleita e agraciada por Deus (ABDUSALAM, 2012, p. 2,10). Esta, sendo casta, foi informada que conceberia (Alcorão 19. 20, 21), através do Espírito (*Gabriel*) (Alcorão 66.12), mas preocupada com a sua reputação isolou-se e partiu para outra terra (alcorão 19. 22,23). “Ao contrário da crença cristã de que Maria era casada com José, o Islam mantém que ela não era noiva ou casada, e foi isso que causou a ela tal angústia” (ABDUSALAM, 2012, p. 7).

Ao retornar para casa, Maria foi questionada por estar com o filho nos braços. “Então ela lhes indicou que interrogassem o menino. Disseram: Como falaremos a uma criança que ainda está no berço? Ele lhes disse: Sou servo de Allah, o Qual me concedeu o Livro e me designou como profeta” (Alcorão 19. 29,30).

A partir deste ponto (*história de Maria*), em termos didáticos, inicia-se o processo da desconstrução/reconstrução da imagem de Jesus sob o viés profético. Para os muçulmanos: fome, sede, sono, choro e dor são condições que exprimem a natureza humana e não a divina.

Caraballo realiza a desconstrução do dogma da divindade de Cristo, afirmando que:

Todas estas palavras que a Bíblia põe na boca de Jesus nos mostram que, em sua relação com Deus não se considerava mais do que qualquer outro ser humano. Ele não era o Criador, mas sim criatura, nada diferente de Adão. Que outra conclusão podemos obter quando vemos rezar para Deus por exemplo, em Marcos 1:35, 14:35 e Lucas 5:16. Por acaso não é o profeta que reza para Deus ou Deus que reza para si mesmo? Jesus também louvou a Deus como fica evidente em Mateus 11:25: “Graças te dou, ó Pai, Senhor do céu e da terra.” Concluímos, então, que este dogma da divindade não é apoiado pelas palavras de Jesus, como está escrito nos evangelhos. Como a doutrina da Trindade e da Encarnação, esse também surgiu após a partida de Jesus. Uma vez mais nos encontramos diante de uma concessão cristã ao paganismo (CARABALLO, s/d, p. 48,49).

Por fim, todos os conceitos interpretados pelos cristãos a respeito do “Paráclito”³⁶, como sendo a terceira pessoa da trindade, são ressignificados na pessoa do profeta Mohammed (ISBELLE, 2003, p. 164). Dessa forma, a trindade é desmantelada. Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo (*parakletos*), são ressignificados no islã por Allah, o profeta Jesus e o profeta Mohammed. Uma nova interpretação da Bíblia sob a ótica corânica.

BÍBLIA X ALCORÃO

Como último exemplo elencamos a Bíblia. Ela é o elemento comum e centralizador para os cristãos. E, ao mesmo tempo em que ela os converge em alguns pontos, também os diverge nas interpretações. A Igreja Católica Romana, durante muitos séculos, se arvorou de ser a única capaz de interpretar as escrituras.³⁷ Na Reforma Protestante do século XVI, Martinho Lutero entendeu que qualquer crente poderia interpretá-la. Logo, surgiram entre os primeiros protestantes as divergências na interpretação da Bíblia (*luteranos, calvinistas, zuinglianos, anabatistas etc.*).

Além das divergências na interpretação, surgiram diferentes posicionamentos com relação à “autoridade” das escrituras. A posição ortodoxa, pelo qual se crê que a Bíblia é a palavra de Deus, a liberal, pela qual se acredita que a Bíblia contém a palavra de Deus, e a neo-ortodoxa, em que se postula que a Bíblia se torna palavra de Deus no momento que comunica ao leitor.

Não obstante a pluralidade interpretativa, de forma geral, os cristãos (católicos e/ou protestantes, ortodoxos e/ou liberais), tem apreço pela Bíblia, a qual traduz-se-lhes como porta de comunicação com o divino, objeto que tem o poder de transcender o tempo/espaço e os colocar face a face com Deus.

Por outro lado, os ensinamentos islâmicos ensinam que:

Na Bíblia se mesclam verdade e falsidade, e o critério para distinguir ambas não é outra coisa senão o Alcorão Sagrado e a Sunnah do profeta Muhammad. Em definitivo, quando a Bíblia está de acordo com o Alcorão e a Sunnah, será tida por certa. E ao contrário, quando não estiver de acordo, será tida por falsa. Se a Bíblia, por último, cita algo que nem o Alcorão e nem a Sunnah menciona, então não acreditamos e nem desacreditamos (CARABALLO, s/d, p. 18).

Na economia de bens simbólicos excluir determinado elemento, pode constituir-se em minar as bases de um sistema. Negar a Bíblia ou a existên-

³⁶ Termo grego que significa “consolo”, “conforto”. Que, segundo a teologia cristã, está relacionado à pessoa do Espírito Santo – terceira pessoa da Trindade (BERKHOF, 1987, p.87,394,395).

³⁷ “Porém, o múnus de interpretar autenticamente a palavra de Deus escrita ou contida na Tradição, só foi confiado ao Magistério vivo da Igreja, cuja autoridade é exercida em nome de Jesus Cristo” (DEI VERBUM, Cap. II, 10).

cia de Abraão ou Jesus, constitui-se para o islã, em destruir a sua própria história (*gênese ontológica*). Nesses casos a ressignificação será sempre a melhor solução. Pois, nesses casos, a ressignificação de capital simbólico ocorre por meio da transubstanciação: Abraão torna-se Ibrahim, Isaque torna-se Ismael, Deus torna-se Allah, Jesus o “filho de Deus” torna-se o profeta Jesus, o Espírito Santo torna-se Mohammed, e por fim a Bíblia é substituída e ressignificada pelo Alcorão.

O CONSUMO DE BENS SIMBÓLICOS

Quantificar ou qualificar atos de fé (*reversão*) é tarefa hercúlea, foge ao escopo da racionalidade, pois “a crença não é, primariamente, uma ‘atitude científica’ que exige a relevância empírica de estruturas de plausibilidade, e sim, tipicamente, uma ‘atitude natural’” (CARRIKER, 2008, p. 31). A ideologia religiosa apresenta na sua forma e conteúdo, poder material e simbólico acumulado pelos seus agentes (*especialistas ou instituições*), com a finalidade de cumprir o seu papel de estruturação do conhecimento.

Os produtores e especialistas de bens simbólicos no islã (*sheiks e instituições islâmicas*) disponibilizam os seguintes materiais: livros, revistas, jornais, folhetins, boletins eletrônicos, vídeos, documentários islâmicos, programas de rádio, sermões, cursos de teologia islâmica, cursos de árabe, cursos de culinária árabe, alimentos lícitos (*halal*), cursos para a realização da peregrinação à Makkah (*haji*), venda de produtos islâmicos como – *hijab, niqab*, burcas, tapetes para oração, *masbaha*³⁸ etc. Esses materiais são distribuídos gratuitamente ou vendidos nas mesquitas, mussalas, centros islâmicos, escolas islâmicas, ações beneficentes, sites da internet, bienais do livro, nas praças pelo *Dawah*.³⁹

Apesar da prática islâmica se constituir na produção, circulação e consumo de bens simbólicos, para o recém-revertido o consumo constitui-se em forma majoritária. As abluções, as orações, as festividades, os jejuns, a alimentação com produtos lícitos, a indumentária, os acessórios islâmicos, dentre outros, são as formas pelas quais os bens simbólicos islâmicos são consumidos. Não por repetição ou tentativas de “erro e acerto”, mas por intermédio do consumo orientado pedagogicamente pelos especialistas. Pois, diferentemente do “nascido muçulmano” cujo aprendizado começa como

³⁸ Objeto utilizado pelos muçulmanos para contagem das meditações e orações. De forma geral, trata-se de um colar com trinta e três a noventa e nove contas. Pode ser de diferentes materiais como: madeira, marfim, plásticos e sementes. Semelhante ao rosário utilizado pelos católicos.

³⁹ A palavra árabe *dawah* significa simplesmente convidar para alguma coisa. Quando ela é usada em conjunto com o Islã é entendida como “convidar para o caminho da submissão e entrega a Deus”.

criança, na observação dos seus pais; os revertidos submetem-se à prática constante dos rituais islâmicos na assiduidade à mesquita, às aulas de religião etc. (FERREIRA, 2009b, p. 96,101).

CONSUMO EXTERNO – ESPAÇO/LUGAR OU TEMPO

CONFORME ELIADE,

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. [...] Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca. [...]. Tal como o espaço, o Tempo também não é, para o homem religioso, nem homogêneo nem contínuo. Há, por um lado, os intervalos de Tempo sagrado, o tempo das festas (na sua grande maioria, festas periódicas); por outro lado, há o Tempo profano, a duração temporal ordinária na qual se inscrevem os atos privados de significado religioso. Entre essas duas espécies de Tempo, existe, é claro, uma solução de continuidade, mas por meio dos ritos o homem religioso pode “passar”, sem perigo, da duração temporal ordinária para o Tempo sagrado (ELIADE, 1992, p.17,38).

No islã, o consumo externo de bens simbólicos realiza-se de forma contínua na relação espaço/tempo. Ao contrário das tradições cristãs que sacralizam os templos religiosos (*lugar*) e o domingo⁴⁰ (*tempo*), no islã o espaço sagrado não é constituído apenas pela mesquita ou mussala (*locais apropriados para a oração*), mas o muçulmano pode servir-se de qualquer lugar⁴¹ para realizar as suas orações, necessitando apenas de um pequeno tapete e uma bússola (*orientação a Makkah*). Conforme entrevista de E.C., o espaço profano torna-se sagrado, local para oração, quando ele diz: “basicamente vou pegar meu tapete, vou lá pro térreo (*tem um jardim lá*), ou pro terraço e faço a oração ali no cantinho (*em silêncio*), orientado a Meca, sem atrapalhar ninguém” (LIMA, 2013, p. 129,130).

O tapete, objeto voador na mitologia persa – por onde se alcança os céus, torna-se lugar sagrado, capaz de elevar o muçulmano ao encontro com Allah por intermédio da oração. Basta posicioná-lo de forma correta e orar que o milagre acontece. A rotura entre o espaço sagrado e o profano desfaz-se magicamente, pois o “ambiente sagrado” pode ser transportado à tiracolo.

⁴⁰ Algumas vertentes da religião cristã “guardam” o sábado como dia sagrado, por exemplo, os Adventistas do Sétimo Dia.

⁴¹ A exceção da oração de sexta-feira (*jumma*) ao meio-dia (*Salát'uz-Zuhr*), “deve ser feita em congregação dirigida por um Imam. Ninguém pode fazê-la individualmente” (ABDALATI, 2008, p. 110).

É como se o fiel retirasse do sacro tapete da sala de orações de sua mesquita um *rapport*⁴², transportando-o sempre consigo, transformando magicamente, nas horas de oração, o espaço amorfo ou profano em lugar sagrado.

No islã o tempo também é “frequentemente sagrado”. Não há distantes roturas entre o tempo sagrado e o profano. As abluções (*wudhu*) e as cinco orações diárias⁴³ (*salat*) funcionam como “minutos sagrados”, fracionando o tempo profano em diversas partes. O tempo sagrado não é majoritário, mas de forma breve se distribui com alta frequência nas constantes roturas do tempo amorfo e/ou profano.

A frequência das roturas é maximizada por intermédio das refeições, visto que para o muçulmano este momento se converte em tempo sagrado no consumo de alimentos lícitos (*halal*)⁴⁴. Já no Ramadan, com a prática dos jejuns, as refeições são minimizadas, mas trocadas pela abstenção da comida, cigarros e relações sexuais⁴⁵, no período de vinte e nove a trinta dias.

A prática islâmica no espaço ou lugar/tempo de forma constante, reflete o conjunto organizado de hábitos estabelecidos no indivíduo, constituindo-lhe a massa de sua personalidade, dando-lhe forma, estrutura e continuidade (LINTON, 1973, p. 102).

CONSUMO INTERNO – CINCO SENTIDOS

Em busca da identidade islâmica, num processo de *enculturação*⁴⁶, o revertido, aspirando aprender a prática dos rituais islâmicos, torna-se ávido consumidor de bens simbólicos. O aspecto interno desse consumo dá-se por intermédio dos cinco sentidos. E, quanto mais eles forem estimulados pelo desejo do consumo ou pelo próprio consumo, maior será o grau de assimilação do *ethos* islâmico.

A indumentária é a principal forma de estímulo de consumo de bens simbólicos no campo visual e o *hijab*, *niqab* e burca são as principais peças

⁴² Trata-se de um padrão de cores e entrelaçamento mínimo na estrutura de um tecido.

⁴³ Considerada como o segundo Pilar do Islã, a oração (*As Salat*), deve ser oferecida por cada muçulmano, pelo menos cinco vezes ao dia, em horas estabelecidas: a oração da alvorada (*Salát'ul-Fajr*), a oração do meio-dia (*Salát'uz-Zuhr*), a oração do meio da tarde (*Salát'ul-Maghrib*); e a oração da noite (*Salát'ul-Icha*) (ABDALATI, 2008, p. 76). Geralmente, o período das orações demora menos de dez minutos (YASSIN, s/d, p. 43).

⁴⁴ Dois termos em árabe são bastante usados no tocante à alimentação: *halal* e *haram*, que querem dizer, respectivamente, “lícito” e “ilícito”.

⁴⁵ O Jejum no Islam é o abster-se, desde o raiar da aurora até o pôr-do-sol, da ingestão de qualquer espécie de alimentos e/ou bebidas, assim como fumar e manter relações sexuais” (ISBELLE, 2003, p. 218).

⁴⁶ Processo que “se define como o condicionamento consciente ou inconsciente que ocorre dentro do processo pelo qual o indivíduo, criança ou adulto, alcança competência numa cultura particular (HOEBEL; FROST, 1999, p. 59).

indumentárias femininas no islã. “Do ponto de vista islâmico, a roupa tem dois propósitos: o de cobrir o corpo e o de embelezar a aparência” (AL-KARADHAWI, s/d, p. 126). Essa afirmação encontra sua cristalização na combinação do *hijab* e/ou *niqab* com estética e/ou cosmética, traduzindo-se em grande estímulo ao consumo de bens para o visual feminino.

Na “1.ª Islamic Fashion Brasil”, realizada em 1.º de abril de 2012 no Centro Islâmico do Brasil em São Paulo, sob o título de: “Hijab: elegância e modéstia”, toda a teologia islâmica que justifica a cobertura quase integral do corpo feminino, traduziu-se em “glamour”.

A utilização do belo e estético como marcas distintivas⁴⁷, criadas pelo próprio grupo, na tentativa da (re)construção da identidade social, deve ser lida como resposta às tensões provocadas pelos meios de comunicação em massa associando o *hijab* e *niqab* à dominação masculina e clausura. A disposição da indumentária islâmica feminina, como instrumento de proteção e beleza, associada aos interesses de mercado de produtos islâmicos, converte-se em ilusão autoelaborada como força coercitiva externa (DURKHEIM, 2008, p. 34), percebida somente nos casos de resistência.

Esse bem simbólico, nas mãos dos especialistas, transforma-se em instrumento de legitimação e poder (*violência simbólica*), embora altamente palatável (*ressignificado pelos aspectos éticos e estéticos*), proporcionando às revertidas uma espécie de nova leitura da realidade ou percepção desta (Sob o véu do Islã, 2012, 33’13”).

Embora não vivamos em país islâmico e o chamado para oração (*Adhan*)⁴⁸ não seja tão comum em nosso contexto, este, ainda assim, se faz presente nas mesquitas, bem como nas mussalas no Brasil. É símbolo tão distintivo quanto o sino nas igrejas católicas interioranas e está presente nos celulares e *tablets* (com aplicativos islâmicos) dos jovens e adolescentes muçulmanos.

A oralização do Alcorão, em língua árabe, e as recitações na *salat*, compõem a vocalização, sempre presente nas práticas islâmicas, estimulando do corpo a forma de expressão como resposta à voz. Conforme Ferreira, o consumo do bem simbólico no campo auditivo leva-nos a:

⁴⁷ Pois, “as marcas não só são algo atribuído pelos outros, mas podem ser criadas pelo próprio grupo” (VIERTLER, 2006, p. 46).

⁴⁸ “Adhan, é o nome dado ao chamado para o início das orações dos muçulmanos. Na época do Profeta Muhammad, cada religião havia desenvolvido uma maneira de chamar os seus seguidores para o momento do culto, os judeus utilizavam uma corneta, budistas uma trombeta, cristãos os sinos de suas igrejas e os zoroastros acendiam uma chama de fogo. Os muçulmanos após a construção da Mesquita de Madina ainda não tinham estabelecido um método para chamar os fiéis para a oração. Depois de uma inspiração Divina ao Profeta Muhammad, ficou decidido que uma voz humana deveria ser utilizada para chamar as pessoas para este momento de adoração (*sic*)” (SAIFI, 2012, p.25). O *Adhan* é pronunciado na mesquita pelo *Muazzin*, pessoa encarregada, que faz o chamado em tom melodioso com o seguinte significado: Allah é o Maior! Allah é o Maior! (2x) Testemunho de que não há outra divindade além de Allah. (2x) Testemunho de que Muhammad é o Mensageiro de Allah. (2x) Vinde para a Oração. (2x) Vinde para a salvação (2x). Allah é o Maior! (2x). Não há outra divindade além de Allah!

Pensar a orac'ão dos muc'ulmanos como uma poética do corpo, ou seja, não como algo que está restrito à recitação de palavras, mas em que as palavras cadenciam os movimentos do corpo. O gesto ganha vida pela voz, há um comprometimento do corpo. O sensível é exposto ao extremo, de modo a criar uma estética/poética do corpo (FERREIRA, 2009b, p. 99).

O revertido, à medida que incorpora a língua árabe – em seu contínuo aprendizado, impressiona-se ao ouvir cada palavra. Pois, além da sua estética, descortinam-se novos conteúdos para outros possíveis consumos.

Devido à sua frequência e rítmica na combinação de gesto (*lavagem/purificação*) e voz (*recitação das orações árabes*), as abluções (*wudhu*), como rito de purificação (*corpo impuro e água limpa*), também constituem-se em forma de produção/consumo de bens simbólicos. Abdalati descreve o ritual da seguinte forma:

Certifique-se de que a água a ser utilizada está limpa, volte em seguida o pensamento com a intenção de se fazer a ablução “wudhu” a fim de se cumprir com o dever da oração. Está intenção não precisa ser dita em voz alta; é suficiente que tenha consciência da razão porque se está fazendo a ablução “wudhu” prescrita, então pronuncie:

«Bismillahir Rahmanir Rahim»

“Em nome de Deus, O Clemente, O Misericordioso!”

Lave as mãos três vezes seguidas cada, sem se esquecer dos espaços entre os dedos, esfregando-as bem.

Depois disso, recolha a água com as mãos em forma de concha, e enxágue bem a boca três vezes.

Em seguida, aspire a água pelo nariz e assoe, fazendo com que a água que foi aspirada saia do nariz, três vezes consecutivas, lave o nariz, para retirar quaisquer resíduos de sujeira que possa ter.

Lave o rosto três vezes, assegurando-se de que a água chegue a toda superfície do rosto, incluindo as pálpebras.

A seguir lave os braços, até a altura dos cotovelos, três vezes, começando pelo braço direito e em seguida o esquerdo.

Enxágue as mãos e passe-as, assim molhadas na cabeça, de frente para trás e de trás para frente, também é permitido passar uma mão só em cada lado da cabeça, passe as mãos molhadas nas orelhas, por dentro e por fora, mas sem as molhar novamente devemos fazer isto com a água que ainda permanece nas mãos, depois de tê-las passado na cabeça.

Lave os pés até a altura dos tornozelos três vezes, começando pelo pé direito, sem se esquecer dos espaços entre os dedos.

Terminada a ablução “wudhu”, diga (como o dedo indicador da mão direita estendido):

«Ash-hadu an la iláha illallah wa ash-hadu ána Muhámmadan ‘abduhu wa rasululh.»

“Testemunho que não há outra divindade além de Deus e que Muhammad é o Seu servo e Mensageiro”

« Alláhumma iy’alni minat-tawwabína way’alni min al-mutatahhirín »

“Ó Deus! Faze com que eu seja um dos que não cessam de se voltar arrependidos, para Tim, e um dos que não cessam de purificar-se.” (ABDALATI, 2008, p. 78-82).

As abluções são um estímulo ao campo tátil e auditivo, pois ação e palavra ocorrem intercaladamente. Se elas não forem realizadas corretamente, a oração é nula (ABDALATI, 2008, p. 77), pois o corpo deve estar purificado por meio delas. Dessa forma, há a preocupação, por parte do revertido (*de forma diferentemente do nascido muçulmano que aprende com seus pais desde a infância*), de fazê-las exatamente como prescreve a ritualística, gerando a necessidade de consumo de bens simbólicos (*livros, vídeos etc*), para a realização correta ao invés de se valer apenas da sua imitação.⁴⁹

Os sacrifícios na festa *Eid Al Adha* (*sacrifício de carneiro*), as festas ao término do Ramadan, o consumo de produtos *halal*, constituem-se em frequentes cerimônias nas quais os bens simbólicos são consumidos.

Programas radiofônicos como “Paladares do Oriente”, de Alia Fayad, dispõem a culinária árabe para o *duplo* consumo das revertidas, tornando-as mais prendadas à construção de lares islâmicos, ou seja, casamento com árabes ou ben-árabes.

Contudo, considerando-se que, “o universo social é um sistema de trocas simbólicas e a ação social um ato de comunicação” (BOURDIEU, 1987, p. 13), a veiculação do capital cultural em instrumento *não interativo*⁵⁰ (*rádio on-line*) constitui-se em poderoso meio de comunicação que estabelece a relação de força simbólica entre locutor e ouvinte. A transferência do capital simbólico é realizada tendo como princípio legitimador uma espécie de *capital de autoridade*. Pois a

⁴⁹ “A imitação pode considerar-se como a cópia da conduta de outros indivíduos, independentemente de que o imitador tenha chegado a conhecer dita conduta mediante a observação direta, por meio de referência verbal ou, nas sociedades mais adiantadas, pela leitura. As únicas condições em que a técnica imitativa não pode aplicar-se são (a) quando a situação é nova para a sociedade bem como para o indivíduo e (b) quando o indivíduo não teve oportunidade de aprender o que fazem as outras pessoas em reação à situação dada” (LINTON, 1973, p. 103).

⁵⁰ Utilizo o termo “não interativo”, neste caso, para designar o processo de comunicação onde há um produtor ativo de bens simbólicos (locutor) e um consumidor passivo (radiouvinte). Não há permutabilidade de informações. E o contato telefônico ou postagem digital para formular a pergunta é apenas o início de um processo unilateral.

Estrutura da relação de produção linguística depende da relação de força simbólica entre os dois locutores, isto é, da importância de seu capital de autoridade (que não é redutível ao capital propriamente linguístico): a competência é também portanto capacidade de se fazer escutar. A língua não é somente um instrumento de comunicação ou mesmo de conhecimento, mas um instrumento de poder. Não procuramos somente ser compreendidos, mas também obedecidos, acreditados, respeitados, reconhecidos. Daí a definição completa da competência como direito à palavra, isto é, à linguagem legítima como linguagem autorizada, como linguagem de autoridade. A competência implica o poder de impor a recepção (BOURDIEU, 1987, p. 37,38).

O consumo de bens simbólicos no processo de reversão ao islã apresenta-se como *din*⁵¹, um sistema que pretende abranger toda a vida do muçulmano (OLIVEIRA, 2005, p. 92). Este, certamente, cristalizar-se-á em tensões com a modernidade. Essas tensões, por sua vez, tendem a retroalimentar o consumo numa espécie de círculo vicioso. Ou ao desprendimento e ruptura com o sistema. Embora raro, é possível conhecer alguns desrevertidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora o islamismo seja uma realidade antiga nas terras brasileiras, o fenômeno da reversão é bem recente. A dupla ruptura étnica e religiosa, faz do revertendo uma espécie de “aventureiro” que precisa vencer diversos desafios para assimilar o novo *ethos* religioso.

No Brasil o fenômeno tem abarcado pastores pentecostais. João de Deus Cabral, pastor por muitos anos na Assembleia de Deus em João Pessoa, reverteu-se ao islã em Dubai, em 2007. Atualmente é conhecido como Ibrahim de Deus, e atua como presidente do Centro Islâmico de João Pessoa. É também o caso do *sheik* Hajj Ismail Mohammad, ex-pastor da Assembleia de Deus, que atualmente trabalha junto ao CDIAL. Em ambos os casos houve uma espécie de sublimação no processo de reversão, ou seja, eles deixaram a liderança nas igrejas evangélicas para se tornarem líderes nas respectivas instituições islâmicas.

Esse trânsito religioso constituiu-se no consumo exacerbado de bens simbólicos, na mudança do nome de batismo para um nome islâmico, na adoção de barbas sem bigode, no uso de roupas árabes, no aprendizado de outra língua, a árabe, na mudança nos hábitos alimentares, na percepção do tempo por intermédio do calendário lunar, no desejo de conhecer novos lugares, como *Makkah* etc.

⁵¹ “O Islam não é uma religião que limita seu alcance ao domínio privado da vida do ser humano, deixando de lado os demais aspectos, é um sistema de vida complete que responde a todas as necessidades da existência humana” (ISBELLE, 2003, p. 7).

O estudo da temática sob o viés da economia das trocas simbólicas nos coloca diante da ponta de um iceberg de construções e desconstruções, alinhamentos e rupturas, mudanças de cosmovisão, redefinições de pertença e de propósitos de vida, naquilo que Bourdieu chama de

Poder Simbólico, como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário (BOURDIEU, 1989, p.14).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDALATI, H. *O Islam em foco*. São Bernardo do Campo: Editora Makkah, 2008.
- ABDUSALAM, M. *Maria, mãe de Jesus*. São Bernardo do Campo: Editora Makkah, 2012.
- ALCORÃO SAGRADO. São Paulo: FAMBRAS. 539 p.
- AL-KARADHAWI, Y. *O lícito e o ilícito no Islam*. São Bernardo do Campo: Editora Alvorada, s/d.
- ALMEIDA, R. Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 19, n. 56, p. 15-27, 2004.
- ALMEIDA, R.; MONTEIRO, P. Trânsito Religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, v. 15, n. 3, p. 92-100, 2001.
- BARBIERI, R. *Atlântico Negro - na rota dos orixás*. Distrito Federal, 1998.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- BERKHOF, L. *A história das doutrinas cristãs*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1992.
- BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.
- BOURDIEU, P. F. *Ce que parler vent dire: l'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard: 1987.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989.
- _____. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2005.
- _____. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. Porto Alegre: RS: Editora Zouk, 2006.
- CARRIKER, T. C. Mecanismos sociais de desconversão. In: CARRIKER, T. C. (Org). *Evangelho e cultura: leituras para a antropologia missionária*. São Paulo: Sociedade Bíblica Brasileira, 2008.
- CASTRO, C. M. D. *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades*

- sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás. 2007. 253f. (Doutorado em Ciências Sociais). UFSCAR, São Carlos - SP.
- CAVE, M. A. C. *A doutrina da trindade é realmente divina?* São Paulo: FAMBRAS, 1996.
- CONSTITUIC'ÃO DEI VERBUM. In: *Documentos do Concílio Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 1966.
- CORTES, V. A. Pierre Bourdieu, notas acerca de uma sociologia dos campos. In: PRAUN, L. (Org.). *Relações mundializadas, neoliberalismo e sociedade humana*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2009. p.75-78.
- DEMANT, P. O mundo muçulmano. São Paulo: Editora Contexto (iBooks), 2004.
- DURKHEIM, É. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2008.
- ELIADE, M. *Imagens e símbolos*. Lisboa: Editora Arcádia, 1979.
- _____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FERREIRA, F. C. B. *Redes Islâmicas em São Paulo: “Nascidos muçulmanos” e “revertidos”*. Revista Litteris: p. 27 p. 2009a.
- _____. Teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 29, p. 95-125, 2009b.
- GATTAZ, A. *Do Líbano ao Brasil: história oral de imigrantes*. São Paulo: Gandalf Editora, 2005.
- GOMES, I. Em foco as representações do Islã nos Jornais Estado de São Paulo e Folha de São Paulo. *Razoin y Palavra*, México, n. 80, p. 1-28, 2012.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: 2008. 213p.
- HÄGGLUND, B. *História da Teologia*. 7. ed. Porto Alegre -RS: Concórdia Editora Ltda., 2003. 296p.
- HALM, P. *Hijab - mulheres de véu*. Rio de Janeiro: Formosa Filmes, 2013.
- HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999. 238 p.
- HOEBEL, A. E.; FROST, E. L. *Antropologia Cultural e Social*. 9. ed. São Paulo: Editora Cutrix, 1999. 470 p.
- INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Censo Demográfico 2000: características gerais da população, resultado da amostra. Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/> Acesso em 8 dez. 2015.
- INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Censo Demográfico 2010: características gerais da população, resultado da amostra. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/> Acesso em 8 dez. 2015.
- ISABELLE, S. A. *Islam: a sua crença e a sua prática*. Rio de Janeiro: Qualitymark Editora, 2003.
- JAFFÉ, A. O simbolismo nas artes plásticas. In: JUNG, C. G. (Ed.). *O homem e seus símbolos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p.312-367.
- LIMA, C. R. *Da bíblia ao Alcorão: desconstruções e (re)construções simbólicas no processo de*

- reversão ao Islã no Brasil. 2013. 166 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2013.
- _____. Igreja Evangélica Árabe de São Paulo: de sua gênese até 2011. São Paulo: Editora Amanuense (iBooks), 2015.
- LINTON, R. *Cultura e Personalidade*. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1973.
- LUCENA, L. C. *Os manos de Alá*. Brasil: Ativa Cinema Digital: 59 min. p. 2011.
- _____. *Sob o véu do Islã*. Brasil: Ativa Cinema Digital: 71 min p. 2012.
- MARTINS, J. D. S. *O cativo da terra*. 3. ed. São Paulo: HUCITEC, 1990.
- NAME, P. C. Análise da história de vida dos primeiros imigrantes sírio-libaneses e sua trajetória no Brasil. XIV Congresso Brasileiro de Sociologia. Rio de Janeiro - RJ: Grupo de Trabalho 09: Estratificação e Mobilidade Social: p. 23, 2009.
- OLIVEIRA, V. P. A comida e a bebida no Islã. *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo-SP: UMESP, v. 19, n. 28, p. 89-105, 2005.
- OLSON, R. *História da teologia cristã*. São Paulo: Editora Vida, 2001. 668p.
- PHILIPS, A. A. B. *A Verdadeira religião de Deus*. Riyad, Saudi Arabia: The Islamic Propagation Office in Rabawah, 2007.
- POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998, p. 86.
- RAMOS, V. L. *Conversão ao Islã: uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do Grande ABC*. 2003. 403f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo – SP, 2003.
- REIS, J. C. Anos 1960: Caio Prado Jr. e “A Revolução Brasileira”. *Revista Brasileira História*, v. 19, n. 37, p. 245-277, 1999. ISSN 0102-0188. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0102-01881999000100012&lng=en&nrm=iso&tlng=pt >. Acesso em: 8 dez. 2015.
- RIBEIRO, L. M. P. Uma análise antropológica dos símbolos da Igreja Presbiteriana do Brasil. In: LOPES, E. P. (Ed.). *Protestantismo e religiosidade brasileira*. São Paulo: Reflexão, 2011. p. 197-226.
- _____. Negros islâmicos no Brasil escravocrata. *Cadernos CERU*, São Paulo: USP. v. 22, p. 287-304, 2011.
- _____. A implantação e o crescimento do islã no Brasil. *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo - SP: UMESP. v. 26, n. 43, p. 107-135, 2012.
- RIO, J. D. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: H. Garnier Livreiro, 1906.
- RODRIGUES, R. N. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.
- ROMERO, S. *História da literatura brasileira*. 6. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1960.

SAIFI, Z. A. *Islam - O caminho para a felicidade*. São Bernardo do Campo: Editora Makkah, 2012.

TILLICH, P. *Dinâmica da fé*. 3. ed. São Leopoldo-RS: Editora Sinodal, 1985.

UR-RAHIM, M. A. *Jesus, um profeta do Islam*. São Paulo: FAMBRAS, 1979.

VIERTLER, R. B. Estudos sobre “identidade”. In: GUSMÃO, N. M. M. (Ed). *Discutindo identidades*. São Paulo: Humanitas/CERU, 2006. p. 45-56.

YASSIN, K. *O propósito da vida*. São Paulo: FAMBRAS, s/d.

ZARABOZO, J. A. D. M. *Manual para o novo muçulmano*. Brasil: Islam House, 2011.