UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
NÚCLEO DE ESTUDOS DAS DIVERSIDADES, INTOLERÂNCIAS E CONFLITOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HUMANIDADES, DIREITOS E OUTRAS
LEGITIMIDADES

CÉSAR ROCHA LIMA

Versão Corrigida

ASSALAMU ALAYKUM: o Islã no Brasil e os processos sociais utilizados para a
(re)construção da imagem elaborada pelos meios de comunicação de massa a partir
de 11 de setembro de 2001.

São Paulo
2019

CÉSAR ROCHA LIMA

ASSALAMU ALAYKUM: o Islã no Brasil e os processos sociais utilizados para a (re)construção da imagem elaborada pelos meios de comunicação de massa a partir de 11 de setembro de 2001.

Versão Corrigida

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades do DIVERSITAS - Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades.

Orientadora: Profa. Dra. Margarida Maria Moura

São Paulo

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

L732a Lima, César Rocha
ASSALAMU ALAYKUM: o Islã no Brasil e os processos
sociais utilizados para a (re)construção da imagem
elaborada pelos meios de comunicação de massa a
partir de 11 de setembro de 2001 / César Rocha Lima
; orientadora Margarida Maria Moura. - São Paulo,
2019.
343 f.

Tese (Doutorado)- Programa de Pós-Graduação
Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da
Universidade de São Paulo. Área de concentração:
Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades.

1. islamismo. 2. identidade. 3. paz. 4.
violência. 5. meios de comunicação de massa. I.
Moura, Margarida Maria, orient. II. Título.

fflch

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): César Rocha Lima

Data da defesa: 26 / 04 / 2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): Dra. Margarida Maria Moura

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 13 / 06 / 2019

(Assinatura do (a) orientador(a))

LIMA, César Rocha. ASSALAMU ALAYKUM: o Islã no Brasil e os processos sociais utilizados para a (re)construção da imagem elaborada pelos meios de comunicação de massa a partir de 11 de setembro de 2001. Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades do Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos – DIVERSITAS para a obtenção do título de Doutor em Diversidades, Direitos e outras Legitimidades.

Aprovada em: 26 / 04 / 2019

BANCA EXAMINADORA:

Profa.	<u>Dra. Margarida Maria Moura</u>	Instituição: <u>FFLCH-USP</u>
Prof.	<u>Dr. Paulo Daniel Elias Farah</u>	Instituição: <u>FFLCH-USP</u>
Julgamento:	<u>Aprovado</u>	Assinatura: _____
Profa.	<u>Dra. Zilda Márcia Gricoli Iokoi</u>	Instituição: <u>FFLCH-USP</u>
Julgamento:	<u>Aprovado</u>	Assinatura: _____
Profa.	<u>Dra. Lidice Meyer Pinto Ribeiro</u>	Instituição: <u>UPM - Externo</u>
Julgamento:	<u>Aprovado</u>	Assinatura: _____

Dedico em especial este trabalho: às minhas raízes, meus avós Izaías e Izabel (*in memoriam*); à minha flor, Solange; e aos meus frutos, Isaías e Isabel.

AGRADECIMENTOS

Ao supremo Deus, fonte de todo conhecimento;

À minha esposa Solange, pelo companheirismo, apoio e incentivo para a pesquisa, escrita e conclusão desse trabalho;

Aos meus filhos Isaías e Isabel, pela paciência e compreensão pelas minhas ausências em função das atividades acadêmicas;

À professora Margarida, pela orientação, amizade e apoio;

Aos colegas do grupo GAIA e NEP pelos apontamentos executados no período desta pesquisa;

Ao *sheik* Hajj Ismail e *sheik* Juma, pelo apoio e abertura nas Mesquitas de São Bernardo do Campo e Mesquita do Pari;

À FAMBRAS pelo fornecimento de material sobre certificação halal;

Ao CDIAL pelo fornecimento de material sobre o islamismo no Brasil;

À CAPES pela concessão de bolsa na modalidade DS, que resultou nesta tese. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor não necessariamente refletem a visão da CAPES.

*Não nos demos conta de que o
Onze de Setembro mudaria
nossas vidas [...]*

Malala Yousafzai

RESUMO

LIMA, César Rocha. ASSALAMU ALAYKUM: o Islã no Brasil e os processos sociais utilizados para a (re)construção da imagem elaborada pelos meios de comunicação de massa a partir de 11 de setembro de 2001. Tese de Doutorado – Programa de Pós-graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades. Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos – DIVERSITAS. Universidade de São Paulo, 2019.

O islamismo encontra-se nas terras brasileiras desde o seu período colonial, com a vinda dos africanos que foram *trazidos* como escravos para trabalhar nos engenhos de cana-de-açúcar e com os imigrantes sírios e libaneses que aqui chegaram ao final do século XIX. Mas foi a partir do 11 de setembro de 2001, com os ataques terroristas às Torres Gêmeas dos EUA, que ele recebeu maior projeção por intermédio dos meios de comunicação de massa, o qual tomou o todo (*islamismo*) pela parte (*terroristas*). Esta pesquisa identificou, analisou e descreveu os processos sociais utilizados pelo islamismo brasileiro na (re)construção da imagem midiática que lhe foi atribuída a partir do onze de setembro. Para tanto ela serviu-se da pesquisa qualitativa com entrevistas com nascidos muçulmanos (ANEXO A) e revertidos (ANEXO B) de orientação sunita e xiita. O trabalho de campo foi realizado na Mesquita de São Bernardo do Campo, Mesquita do Pari, CDIAL e FAMBRAS, além de visitas realizadas nas 24ª e 25ª Bienal Internacional do Livro em São Paulo. Os dados foram analisados pelo viés das teorias de comunicação da escola funcionalista: Paul Lazarsfeld e Robert Merton. Apresentando como função dos meios de comunicação: a atribuição de status, o reforço das normas sociais e a disfunção narcotizante. Além destes autores fizeram parte da nossa pesquisa muitos outros como Gabriel Cohn, Arjun Appadurai, Enzo Pace e Paulo Pinto. Como resultados percebemos que os muçulmanos, as mesquitas e as instituições islâmicas no Brasil, tem engendrado esforços para associar o islamismo à noção de paz.

Palavras-chave: Islã; Mídia; Violência; Paz; Identidade.

ABSTRACT

LIMA, César Rocha. ASSALAMU ALAYKUM: Islam in Brazil and the social processes used for the (re)construction of the image elaborated by the mass media since September 11th, 2001. Doctoral Thesis - Postgraduate Program in Humanities, Rights and Other Legitimacy. Center for the Study of Diversity, Intolerance and Conflict - DIVERSITAS. University of São Paulo, 2019.

Islam has been on Brazilian soil since its colonial period, with the arrival of Africans who were brought in as slaves to work on sugarcane plantations and with the Syrian and Lebanese immigrants who arrived here at the end of the century XIX. But it was from September 11, 2001, with the terrorist attacks on the US Twin Towers, that he received the largest mass media projection, which took the whole (Islamist). This research identified, analyzed and described the social processes used by Brazilian Islamism in the (re)construction of the media image that was attributed to it from the eleven of September. To do so, she used qualitative research with interviews with Muslim born and revered Sunni and Shia orientations. Fieldwork was carried out at the Mosque of São Bernardo do Campo, Mosque do Pari, CDIAL and FAMBRAS, as well as visits to the 24th and 25th International Book Biennial in São Paulo. The data were analyzed by the bias of the communication theories of the functionalist school: Paul Lazarsfeld and Robert Merton. Presenting as a function of the media: the attribution of status, the reinforcement of social norms and narcotizing dysfunction. Besides these authors were part of our research many others such as Gabriel Cohn, Arjun Appadurai, Enzo Pace and Paulo Pinto. As a result, we realize that Muslims, mosques and Islamic institutions in Brazil have engendered efforts to associate Islam with the notion of peace.

Keywords: Islam; Media; Violence; Peace; Identity.

RESUMEN

LIMA, César Rocha. ASSALAMU ALAYKUM: El islamismo en Brasil e los procesos sociales utilizados para la reconstrucción de la imagen hecha por los medios de comunicación de masa, desde 11 de septiembre de 2001. Tese de Doctorado – Programa de posgrado en humanidades, derechos y otras legitimidades. Núcleo de Estudios de Diversidades, Intolerancia y Conflictos – DIVERSITAS. Universidad de São Paulo, 2019.

El islamismo se encuentra en las tierras brasileñas desde su período colonial, con la llegada de los africanos que fueron traídos como esclavos para trabajar en los ingenios de caña de azúcar y con los inmigrantes sirios y libaneses que aquí llegaron al final del siglo XIX. Pero fue a partir del 11 de septiembre de 2001, con los ataques terroristas a las Torres Gemelas de Estados Unidos, que recibió mayor proyección por intermedio de los medios de comunicación de masas, el cual tomó el todo (islamismo) por la parte (terroristas). Esta investigación identificó, analizó y describió los procesos sociales utilizados por el islamismo brasileño en la (re)construcción de la imagen mediática que le fue atribuida a partir del once de septiembre. Para ello se sirvió de la investigación cualitativa con entrevistas con nacidos musulmanes y revertidos de orientación sunita y chií. El trabajo de campo fue realizado en la Mezquita de San Bernardo del Campo, Mezquita del Pari, CDIAL y FAMBRAS, además de visitas realizadas en las 24ª y 25ª Bienal Internacional del Libro en São Paulo. Los datos fueron analizados por el sesgo de las teorías de comunicación de la escuela funcionalista: Paul Lazarsfeld y Robert Merton. Presentando como función de los medios de comunicación: la atribución de estatus, el refuerzo de las normas sociales y la disfunción narcotizante. Además de estos autores formaron parte de nuestra investigación muchos otros como Gabriel Cohn, Arjun Appadurai, Enzo Pace y Paulo Pinto. Como resultados percibimos que los musulmanes, las mezquitas y las instituciones islámicas en Brasil, han engendrado esfuerzos para asociar el islam a la noción de paz.

Palabras-clave: Islam; Medios de Comunicación; Violencia; Paz; Identidad.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Cinco Pilares do Islamismo.....	32
Figura 2 - Os seis pilares da fé islâmica	36
Figura 3 - Sistema Simbólico do Islamismo	66
Figura 4 - Moenda manual para caldo de cana.....	73
Figura 5 - Negras a caminho do batismo na Igreja	96
Figura 6 - Fambras-Halal	179
Figura 7 - Método de degola de bois e frangos.....	180
Figura 8 - Cibai Halal.....	181
Figura 9 - Expectativa de movimentação financeira em produtos halal.....	182
Figura 10 - CDIAL-Halal	185
Figura 11 - Óleo Flor de Algodão (halal)	187
Figura 12 – Alimentos Halal Brasil	189
Figura 13 - Derivados do porco.....	192
Figura 14 - Mecanismo de expansão do islamismo no Brasil	195
Figura 15 - Mesquitas e Mussalas no Paraná.....	198
Figura 16 - Game Insurgence da New Word Interactiva	232
Figura 17 - Tipos de <i>Jihad</i>	239

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 - Caixa de tâmaras para o ramadã	35
Fotografia 2 - Entrada dos fundos da Mesquita Abu Bakr Assidic	67
Fotografia 3 - Pés desnudos na Mesquita Abu Bakr Assidic	67
Fotografia 4 - Ruínas do Engenho de São Jorge dos Erasmos – O Engenho.....	84
Fotografia 5 - Ruínas do Engenho de São Jorge dos Erasmos – O Cemitério.....	85
Fotografia 6 - Mina de Ouro Jejê.....	90
Fotografia 7 - Placa na entrada da Igreja Evangélica Árabe de São Paulo	167
Fotografia 8 - Leite halal da CONFEPAR.....	183
Fotografia 9 – Açúcar halal da Caravelas	183
Fotografia 10 - FAMBRAS - showroom com diversos produtos halal	184
Fotografia 11 - FAMBRAS - mostruário de shampoos e condicionadores halal	184
Fotografia 12 - Reversão de duas brasileiras na Mesquita <i>Salah el-Din</i>	201
Fotografia 13 - <i>Salat al-Jumuah</i> na Mesquita de Abu Bakr Assidic	203
Fotografia 14 - <i>Salat al-Jumuah</i> na Mesquita de Abu Bakr Assidic	203
Fotografia 15 - Mesquita Islâmica de Juiz de Fora	211
Fotografia 16 - 24a Bienal Internacional do Livro em São Paulo - FAMBRAS	253
Fotografia 17 - 24a Bienal Internacional do Livro em São Paulo - FAMBRAS	253
Fotografia 18 - 24a Bienal Internacional do Livro em São Paulo - FAMBRAS	255
Fotografia 19 - 25a Bienal Internacional do Livro em São Paulo - FAMBRAS	256
Fotografia 20 - 25a Bienal Internacional do Livro em São Paulo - FAMBRAS	256
Fotografia 21 - Trunfo, inventores muçulmanos.....	257
Fotografia 22 - Projeto #Islam é Paz.....	258
Fotografia 23 - Sheik Ismail com alunos de uma escola de SBC, na Mesquita Abu Bakr Assidic	259
Fotografia 24 - 24a Bienal Internacional do Livro em São Paulo - CIB.....	260
Fotografia 25 - 24a Bienal Internacional do Livro em São Paulo - CIB.....	261
Fotografia 26 - 24a Bienal Internacional do Livro em São Paulo - CIB.....	262
Fotografia 27 - 24a Bienal Internacional do Livro em São Paulo - CIB.....	262

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Relação dos doze imames do xiismo.....	49
Tabela 2 - Líderes Xiitas Ismaelitas	51
Tabela 3 - Os cinco imãs venerados pelo xiismo zaydita	52
Tabela 4 - Setores para a auditoria da certificação halal	185
Tabela 5 - Crescimento do Islamismo no Brasil	199
Tabela 6 – Visões de alguns autores sobre o <i>jihad</i>	242

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Mapa do Líbano e da Síria do século XIX.....	125
Mapa 2 - Instituições Islâmicas no Brasil	212
Mapa 3 - Mesquitas no Brasil.....	213

LISTA DE ABREVITOURAS

AS	Alaihi Assalam
BBC	British Broadcasting Corporation
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CDIAL	Centro de Divulgação do Islã para a América Latina e Caribe
CIB	Centro Islâmico do Brasil
CONDEPASA	Conselho Municipal de Defesa do Patrimônio Cultural de Santos
CONDEPHAAT	Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico
CONFEPAR	Cooperativas agropecuárias do norte do Paraná
EI	Estado Islâmico
FAMBRAS	Federação das Associações Muçulmanas do Brasil
FAPESP	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
FBI	Federal Bureau of Investigation
GAIA	Grupo de Antropologia e Interdisciplinaridades em Ambientes
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISIS	Islamic State of Iraq and Syria
NEP	Núcleo de Estudos do Protestantismo
OGM	Organismos Geneticamente Modificado
OLP	Organização para Liberação da Palestina
ONU	Organização das Nações Unidas
PTB	Partido Trabalhista Brasileiro
PTN	Partido Trabalhista Nacional
RAP	Rhythm and Poetry
SAAS	Salah Allahu Alaihi Wassalam
SILL-HALAL	Serviço de Inspeção Islâmica
SILO	Salão Internacional de Leitura e Orientação
SINDIAVIPAR	Sindicado das Indústrias de Produtos Avícolas do Estado do Paraná

STF	Supremo Tribunal Federal
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
UDN	União Democrática Nacional
UNIHALAL	Associação Universo Halal
VOLP	Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
1 O ISLÃ E AS SUAS REPRESENTAÇÕES	28
1.1 O Islã	28
1.1.1 Surgimento do Islã	29
1.1.2 Os cinco pilares do islamismo	32
1.1.2.1 <i>Shahada</i> – o testemunho da fé	32
1.1.2.2 <i>Al-Salat</i> – a oração.....	32
1.1.2.3 <i>Zakat</i> – o apoio aos necessitados.....	33
1.1.2.4 <i>Jejum</i> – no mês do ramadã.....	34
1.1.2.5 <i>Hajj</i> – a peregrinação à Meca	35
1.1.3 Os seis pilares da fé islâmica	36
1.1.3.1 A crença na existência de Allah	37
1.1.3.2 A crença nos anjos e gênios	38
1.1.3.3 A crença nos livros revelados	39
1.1.3.4 A crença nos mensageiros.....	40
1.1.3.5 A crença no juízo final.....	41
1.1.3.6 A crença no decreto divino.....	42
1.1.4 As principais vertentes do Islã	43
1.1.4.1 Os Sunitas.....	43
1.1.4.1.1 A Escola Malikita	45
1.1.4.1.2 A Escola Hanífita	45
1.1.4.1.3 A Escola Shafiita.....	46
1.1.4.1.4 A Escola Hanbalita	46
1.1.4.1.5 O Wahabismo	47
1.1.4.2 Os Xiitas.....	47
1.1.4.2.1 Os Xiitas Duodecimanos	48
1.1.4.2.2 Os Xiitas Ismaelitas	50
1.1.4.2.3 Os Xiitas Zayditas.....	51
1.1.4.3 Os Sufis.....	52
1.1.5 O Islã como religião de paz e guerra	54
1.1.5.1 O termo árabe Assalamu Alaykon	54
1.1.5.2 O Islã como uma espada forjada	57
1.2 O lícito e o ilícito no espaço-tempo islâmico	62

2	SANGUE ISLÂMICO NA CRUZ DE TRÊS MADEIROS	70
2.1	Vieira e o “privilégio” de padecer na cruz de três madeiros	71
2.2	Entalhando a cruz na Madeira	74
2.3	Início da escravatura em Portugal	78
2.4	Os índios no Brasil e a missão de Simão de Cirene	81
2.4.1	A utilização da força de trabalho indígena no período colonial	82
2.5	Sangue islâmico a caminho do calvário.....	88
2.5.1	Principais razões para a importação de escravos africanos.....	88
2.5.2	Quantidade e local dos africanos importados.....	91
2.5.3	A religião como instrumento para a aculturação dos escravos	95
2.5.4	A África islamizada e o Islã africanizado	98
2.5.5	A Entrada dos muçulmanos no Brasil.....	102
2.5.5.1	A biografia de Mahomma Baquaqua.....	102
2.5.5.2	Parte dos autos de Rufino José Maria.....	105
2.5.5.3	As entrevistas de Francis de Castelnau com os escravos africanos na Bahia oitocentista	107
2.5.5.4	A viagem ao Brasil oitocentista pelo Imã ‘Abdurrahman al-Baghdádi	109
2.5.6	Práticas islâmicas no Brasil Colônia e Império	111
2.5.6.1	Os malês.....	112
2.5.6.2	Os peuhl.....	114
2.5.6.3	Os mandingas	114
2.5.6.4	Os haussás	115
2.5.6.5	Os alufás.....	116
2.6	Revolta islâmica no gólgota baiano.....	118
3	A MALA E A BAGAGEM DO MASCATE	121
3.1	O Império Otomano	122
3.2	A Grande Síria no século XIX	125
3.2.1	Aspectos sociais e econômicos	128
3.2.2	As condições e as principais causas do movimento emigratório.....	129
3.2.3	As razões que levaram parte dos emigrantes virem para o Brasil	131
3.3	A Imigração síria e libanesa	133
3.3.1	Primeira Etapa Imigratória (1860-1938 d.C.).....	135
3.3.1.1	1.ª leva (1860-1900 d.C.)	136
3.3.1.2	2.ª leva (1900-1914 d.C.).....	137
3.3.1.3	3.ª leva (1918-1938 d.C.).....	138
3.3.2	Segunda Etapa Imigratória	139
3.3.2.1	4.ª leva (1945-1955 d.C.).....	139
3.3.2.2	5.ª leva (1956-1970 d.C.).....	140

3.3.2.3	6. ^a leva (1971-1984 d.C.)	141
3.4	A mala do mascate	142
3.4.1	As primeiras colônias e seus polos de mascateação	146
3.4.1.1	O ciclo do café	146
3.4.1.1.1	São Paulo	146
3.4.1.1.2	Rio de Janeiro.....	148
3.4.1.2	O ciclo da borracha	149
3.4.1.3	O ciclo dos minerais.....	150
3.5	A bagagem do mascate.....	152
3.5.1	A identidade	152
3.5.2	A família, a casa e a colônia	154
3.5.3	A culinária	156
3.5.4	A dança folclórica.....	157
3.5.5	A educação	158
3.5.6	A literatura e a imprensa.....	161
3.5.7	A política	163
3.5.8	A religião	165
3.5.8.1	Os imigrantes maronitas	165
3.5.8.2	Os imigrantes melquitas.....	166
3.5.8.3	Os imigrantes protestantes	166
3.5.8.4	Os imigrantes muçulmanos.....	168
3.5.8.5	Os imigrantes drusos	169
4	A CERTIFICAÇÃO HALAL: A EXPANSÃO E O CRESCIMENTO DO ISLÃ NO BRASIL	171
4.1	A expansão do Islamismo no Brasil	171
4.1.1	O que é certificação halal?	172
4.1.2	Carne halal.....	174
4.1.2.1	Condição intrínseca do animal.....	174
4.1.2.2	Condição atribuída ao animal	176
4.1.3	A certificação de produtos halal no Brasil.....	178
4.1.3.1	FAMBRAS-Halal	179
4.1.3.2	CDIAL-Halal	184
4.1.3.3	HALAL-Brasil.....	189
4.1.3.4	Outras empresas halal	192
4.1.4	Políticas do governo Bolsonaro e a exportação de carne halal	193
4.1.5	A certificação halal e a expansão do islamismo no Brasil	195
4.1.5.1	A expansão do islamismo no estado do Paraná.....	196
4.2	O crescimento do islamismo no Brasil	199

4.2.1	A criação das instituições islâmicas.....	204
4.2.2	A popularização do islamismo	205
4.2.3	O islamismo e os afrodescendentes.....	207
4.2.4	A geografia do islamismo no Brasil.....	210
5	A IMAGEM ATRIBUÍDA AO ISLÃ PELOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO DE MASSA	215
5.1	Autores que se debruçaram sobre a relação entre o islamismo e a mídia...215	
5.1.1	Edward Said.....	215
5.1.2	Silvia Maria Montenegro	217
5.1.3	Isabelle Christine Somma de Castro	218
5.1.4	Rodrigo Simon de Moraes	219
5.2	Termos da língua árabe, seu desenvolvimento e significado na cultura ocidental.....	220
5.2.1	O termo árabe <i>Allahu Akbar</i>	222
5.2.1.1	No chamado à oração.....	223
5.2.1.2	No hino nacional da Líbia.....	223
5.2.1.3	No 11 de Setembro	225
5.2.1.4	No Talibã.....	228
5.2.1.5	No terrorismo ao pequeno número	229
5.2.1.6	Na filmografia hollywoodiana	229
5.2.1.7	Nos games	231
5.2.2	O termo árabe <i>Jihad</i>	233
5.2.2.1	Para os Autores Muçulmanos.....	233
5.2.2.1.1	Para Hussein Saifi	233
5.2.2.1.2	Para Dr. Hassan Hathout.....	235
5.2.2.1.3	Para Hammudah Abdalati.....	235
5.2.2.2	Para os Autores não-Muçulmanos.....	236
5.2.2.2.1	Para os acadêmicos	236
5.2.2.2.2	Para outros autores	238
6	MUÇULMANOS EM BUSCA DA (RE)CONSTRUÇÃO DA IMAGEM SOCIAL DO ISLÃ NO BRASIL	244
6.1	Ação individual do muçulmano para associar o islamismo à paz.....	247
6.2	A FAMBRAS e a associação do islamismo à noção de paz	250
6.3	O CDIAL e a associação do islamismo à noção de paz.....	258
6.4	O CIB e a associação do islamismo à noção de paz.....	260
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	264

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 270

ANEXO A – Entrevista com nascidos muçulmanos	289
ANEXO B – Entrevista com muçulmanos revertidos	302
ANEXO C – Modelo 1 de Certificado Halal	326
ANEXO D – Modelo 2 de Certificado Halal	327
ANEXO E – Modelo 3 de Certificado Halal	328
ANEXO F – Comunicado aos fiéis muçulmanos sobre o uso indevido do selo halal- Brasil	329
ANEXO G – Recompensas e castigos no consumo de alimentos halal e haram ..	330
ANEXO H – Nota de Repúdio à explosão da Catedral de Jolo, nas Filipinas	331
ANEXO I – Nota de Repúdio ao ataque terrorista em Cabul no Afeganistão	332
ANEXO J – Nota de Repúdio aos ataques terroristas em Nova Iorque, EUA e Moga- dício, na Somália	333
ANEXO K – Nota de Repúdio aos ataques contra muçulmanos em Miamar	334
ANEXO L – Nota de Repúdio aos ataques terroristas em Barcelona	335
ANEXO M – Nota de Repúdio aos ataques à Igreja Copta no Egito	336
ANEXO N – FAMBRAS e muçulmanos brasileiros repudiam ataque suicida ocorrido na Turquia	337
ANEXO O – FAMBRAS e muçulmanos brasileiros repudiam ataques a Nice	338
ANEXO P – FAMBRAS e muçulmanos brasileiros repudiam ataque ao aeroporto de Istambul	339
ANEXO Q – Nota de Repúdio aos atos violentos ocorridos na Síria, no Iraque e nos Estados Unidos	340
ANEXO R – Nota de Repúdio ao ato terrorista contra cristãos no Paquistão	341
ANEXO S – Nota de Repúdio aos recentes atos terroristas	342
ANEXO T – Nota de Repúdio aos atos terroristas em Paris e Beirute	343

INTRODUÇÃO

Um pouco sobre a minha trajetória:

Meu primeiro contato com o Islã ocorreu em 2012, um ano após ter iniciado a pós-graduação em Ciências da Religião na Universidade Presbiteriana Mackenzie. Naquela ocasião havia preparado um projeto para o estudo das relações pastorais na pós-modernidade. Mas, apesar do projeto ter sido aprovado na ocasião da entrevista, fui desafiado pela profa. Lidice Ribeiro a continuar os estudos na área da antropologia.

Ocorre que, no curso de Ciência Sociais realizado na Universidade Metodista de São Paulo, eu havia escrito meu trabalho de conclusão de curso sobre a Igreja Evangélica Árabe de São Paulo. O desafio de Lidice era continuar estudando a etnia árabe, só que agora por outra orientação religiosa (*o islamismo*).

Minha primeira visita ocorreu na Mesquita Abu Bakr Assidic, em São Bernardo do Campo. Fui recebido pelo *sheik* Juma Momade Anli, do CDIAL. O fato curioso foi que eu transitei por São Bernardo do Campo por décadas, e somente naquela ocasião eu tomei ciência da existência de uma mesquita naquela cidade e ao seu lado, um centro islâmico.

Fui bem recebido pelo *sheik* e pelas demais pessoas da mesquita, tive a oportunidade de conhecer as suas dependências e assistir a *Salat al-Jumuah* (*oração de sexta-feira*).

De forma paralela, iniciei minha viagem pela história do islamismo no Brasil por intermédio dos trabalhos de Lidice Ribeiro, Vlademir Ramos e Francirosy Barbosa, descobrindo nesses artigos as obras clássicas de Arthur Ramos, Nina Rodrigues, João do Rio, Gilberto Freyre, Roger Bastide, Silvio Romero, entre outros.

Ao final de 2012 defini o foco de pesquisa o tema: *reversão ao islamismo*, e depois de diversas leituras e documentários assistidos, procurei entender que tipo de desconstruções e (re)construções simbólicas se processavam no capital simbólico das pessoas que deixavam o cristianismo e abraçavam o Islã.

O *sheik* Juma convidou-me para conhecer a Mesquita Salah el-Din (*do Pari*), a fim de assistir algumas aulas de Teologia Islâmica e da língua árabe. Tive a

oportunidade de assisti-las, sendo que, em algumas aulas de teologia, eu senti um estranhamento total da lógica que operava no pensamento oriental e religião islâmica.

Cessada esta fase, com a entrega e aprovação da dissertação pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, resolvi dar continuidade às minhas pesquisas sobre o islamismo na Universidade de São Paulo.

Para tanto, fiz a minha matrícula como aluno especial na disciplina Etnocentrismo, Natureza e Cultura, do Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da FFLCH-USP, conhecido como DIVERSITAS. Logo na primeira aula, em março de 2014, fiquei impressionado com a dinâmica do departamento e das aulas ministradas de forma concomitante por três professores de áreas diferentes.

Na segunda aula tive a oportunidade de conversar com a profa. Margarida Maria Moura. Não demorou muito e ela convidou-me para participar do seu grupo de pesquisa o GAIA, no qual tenho participado ativamente.

Em paralelo às aulas do DIVERSITAS, participei do processo seletivo para o doutorado neste próprio departamento. E uma vez aprovado como aluno regular pude aproveitar as matérias cursadas.

No início de 2016 tive a oportunidade de passar pelo exame de qualificação, tendo o meu projeto aprovado com algumas “correções”, o que é comum nesta fase. Ao final desse ano, participei do concurso interno para a obtenção de Bolsa CAPES CNPq, com o projeto de pesquisa aprovado ficou mais fácil o ingresso. E na condição de bolsista pude dedicar-me com maior tempo e intensidade às atividades do doutorado.

Em 2017 participei de diversos simpósios, congressos e encontros organizados pela USP, Mackenzie, Metodista, Exército etc. Foi um ano de grande ganho no conhecimento acadêmico, pena que passou tão rápido.

A USP é uma universidade maravilhosa e está repleta de oportunidades para aqueles que buscam conhecimento. A gama de disciplinas oferecidas por semestre (*nas diversas áreas*) é um banquete apetitoso para quem tem apetite do saber.

Embora o estatuto para o doutoramento no DIVERSITAS estabeleça 01 disciplina, tive a oportunidade de fazer 06. Três no DIVERSITAS, uma na antropologia, uma nas letras e uma no departamento de história. Esta última constituiu-se num Estágio Docente, solicitado pela CAPES CNPq aos bolsistas. Tive a oportunidade de fazê-la com o prof. José Vasconcelos (*professor do DIVERSITAS*). Neste período

ministrei uma aula a convite da profa. Lidice no curso de Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie, e colaborei com duas aulas no curso Tópicos de Antropologia: tolerância e intolerância religiosa – da profa. Margarida.

Os encontros realizados pelo GAIA foram de grande importância para a laboração do meu projeto de pesquisa e balizamento dos dados coletados na pesquisa de campo. Ao final do ano passado alguns de seus membros participaram na publicação de uma coletânea com o título: *Religião em Tempos de Raiva*, da qual tive o privilégio de colaborar com um capítulo.

O retorno à mesquita com as pesquisas do doutorado teve outra dinâmica. Fui recebido calorosamente pelo *sheik* Hajj Ismail. Ismail é ex-pastor da Assembleia de Deus e deu todo o suporte necessário para as pesquisas tanto no CDIAL, quanto na Mesquita Abu Bakr Assidic. Nas pesquisas de campo passei pela Mesquita Salat el-Din, CDIAL e FAMBRAS. Sem contar as entrevistas realizadas nas duas feiras do livro (*Bienal Internacional do Livro em São Paulo*).

Destaco também duas outras disciplinas que fiz (*depois da qualificação*), que muito me ajudaram na pesquisa de Campo: Islã em África, Oriente Médio e Brasil – do prof. Paulo Daniel Farah, e Antropologia Visual – da profa. Sylvia Caiuby Novaes.

Sobre a pesquisa:

O objetivo central da nossa pesquisa foi “identificar, analisar e descrever os processos sociais utilizados pelo Islã brasileiro para a (re)construção da imagem midiática elaborada a partir do 11 de setembro de 2001”.

Com os ataques terroristas às Torres Gêmeas nos EUA, o mundo islâmico tornou-se o foco dos meios de comunicação de massa, os quais tomaram o todo (*islamismo*) pela parte (*os terroristas*). A pauta jornalística foi fortemente enviesada pela invasão dos EUA ao Afeganistão, em 2001 – na busca dos terroristas da *al-Qaeda*; pela Guerra dos EUA no Iraque, em 2003 – na busca das armas químicas; e pelos diversos atentados perpetrados pelos grupos islâmicos extremistas¹ (*al-Qaeda, Boko-haram, EI*), na Europa e na África.

¹ Adotei neste trabalho a expressão “grupo islâmico extremista” para os grupos terroristas de orientação islâmica. Não utilizarei a expressão fundamentalista pelo fato de entender que nem todo fundamentalismo é nocivo. A ideia subjaz ao fundamentalismo é o retorno aos fundamentos, termo utilizado primariamente no seio do protestantismo, em reação à teologia liberal.

Para compreendermos como as produções de conteúdos sobre o mundo islâmico são entendidas pela mídia nos apoiamos em alguns trabalhos e construtos teóricos: o **orientalismo** – que apresenta a compreensão caricada do oriente pelo ocidente (SAID, 2007; 2011); e, algumas pesquisas que utilizaram a **análise do discurso** sobre as notícias do mundo islâmico no *pré* e *pós 11 de Setembro* (MONTENEGRO, 2002; CASTRO, I. C. S. d., 2007; MORAES, 2011).

Diante dos resultados das pesquisas acima, a saber, que os meios de comunicação de massa têm associado o islamismo à violência e ao terrorismo, procuramos resolver o seguinte problema: ***Quais processos sociais têm sido utilizados pelo islamismo brasileiro para a (re)construção dessa imagem?***

A fim de descobrirmos quais processos sociais têm sido utilizados pelo islamismo brasileiro para a (re)construção da sua imagem social, elaboramos uma pergunta específica nos questionários formulados para os nascidos muçulmanos e revertidos ao islamismo, e fizemos ampla pesquisa de campo, somada às pesquisas bibliográficas e pesquisas na internet.

O grupo de muçulmanos que entrevistamos foi composto de homens e mulheres, nascidos muçulmanos e revertidos, sunitas e xiitas, brasileiros e estrangeiros (*refugiado*).

Em nosso Projeto de Pesquisa formulamos a hipótese de que o islamismo brasileiro tem associado a sua religião ao conceito de paz, na tentativa da (re)construção da imagem social que lhe fora atribuída.

Para provar tal hipótese, nos limitamos aos fatos ocorridos a partir do *11 de Setembro*. Contudo, para nos certificarmos que a imagem social do islamismo foi associada à violência e ao terrorismo nos apoiamos nos trabalhos de Edward Said, Silvia Montenegro, Isabelle Castro e Rodrigo Moraes. E, para a descrição do surgimento do islamismo no mundo e descrição da sua instalação no Brasil, recorreremos à historiografia do século VII ao século XX, passando pela Península Arábica, Portugal, Ilha da Madeira, África e Brasil.

Para apresentar esses conteúdos, organizamos esta tese em seis capítulos com as seguintes temáticas:

No **Capítulo 1 – O Islã e as suas representações** – descrevemos de forma resumida a origem do islamismo no século VII, elencando os seus principais expoentes. Apresentamos os fundamentos da teologia islâmica (*espinha dorsal*), cristalizados

nos Cinco Pilares do Islamismo e nos Seis Pilares da Fé Islâmica, os quais contêm a essência do islamismo, independente da sua ramificação.

Descrevemos as principais vertentes do Islã e as suas diversas ramificações: o *sunismo* – subdividido nas escolas malikita, hafinita, shafiita e hambalita – seguidas do wahabismo; o *xiismo* – subdividido nos grupos dos duodecimanos, ismaelitas e zayditas; e por fim o *sufismo*.

Também apresentamos o islamismo com uma religião de paz e de guerra, ou seja, os elementos constitutivos do Islã que lhe configuram o *status* de religião pacífica, bem como os elementos que lhe atribuem o *status* de uma religião beligerante – elencando alguns versos do Alcorão que possuem um *status* de beligerância.

Por fim apresentamos o sagrado e o profano no islamismo por intermédio dos termos árabes *halal* (lícito) e *haram* (ilícito), aplicados às mais diversas esferas da vida islâmica.

Nos três próximos capítulos (*Capítulos 2, 3 e 4*) descrevemos os movimentos da instalação e expansão do islamismo no Brasil enviesados pelos meios de produção de cada época. O *islamismo de escravidão*, sob o viés da produção de açúcar nos engenhos brasileiros; o *islamismo de imigração*, sob a descrição da atividade da mascateação; e o *islamismo de conversão* por intermédio da estrutura fornecida pelas instituições islâmicas de certificação de produtos halal. Para tanto, nos baseamos no trabalho de Lidice Ribeiro (2012, p. 108).

No **Capítulo 2 – Sangue islâmico na cruz de três madeiros** – apresentamos a entrada do islamismo no Brasil no século XVIII, tendo como eixo articulador a produção do açúcar.

Enviesados pela metáfora do padre jesuíta Antônio Vieira, que associou os sofrimentos dos negros no engenho ao sofrimento de Cristo na cruz, procuramos descrever a história da entrada do islamismo no Brasil nos seguintes movimentos: o descobrimento da Ilha da Madeira no século XV e a utilização de uma escravaria mista para a mão de obra na produção do açúcar; a transferência das primeiras socas de cana-de-açúcar da Madeira para o Brasil no século XVI; a utilização da mão de obra indígena; a importação de mão de obra escrava da costa africana para os engenhos, minas de metais preciosos e cafezais; os documentos do período colonial que comprovam a presença de muçulmanos no Brasil no século XVIII; as práticas islâmicas no período colonial; a participação da igreja católica nos métodos de aculturação dos negros islamizados; e a revolta islâmica no gólgota baiano.

No **Capítulo 3 – A mala e a bagagem do mascate** – descrevemos a instalação do islamismo no Brasil por intermédio da figura do mascate.

Apresentamos os conflitos entre os drusos e os maronitas que culminaram numa convulsão social na Síria e no Líbano, causando movimento emigratório nos séculos XIX e XX. Elencamos as etapas e as levas migratórias desses povos ao Brasil, e a sua atividade de mascateação em São Paulo, no Rio de Janeiro e no Amazonas, nos ciclos do café, da borracha e dos minérios.

A mala foi o elemento fundamental pelo qual descrevemos o imigrante sírio e libanês na sua inserção na vida social e econômica do Brasil. A mascateação foi a sua primeira forma de acúmulo do capital, com a posterior transferência desses recursos para o comércio e indústria.

Na bagagem os sírios e libaneses trouxeram uma série de elementos culturais como: a organização familiar, a culinária, a dança folclórica, a educação, a política e a religião, dentro desta última o islamismo.

No **Capítulo 4 – A certificação halal: a expansão e o crescimento do Islã no Brasil** – procuramos demonstrar a importância do braço *halal* para o crescimento do islamismo no Brasil nos séculos XX e XXI.

Iniciamos o capítulo descrevendo as bases da teologia islâmica para a certificação de produtos halal; as primeiras instituições certificadoras de produtos halal no Brasil; e a expectativa de expansão deste produto num mercado ascendente (*até o final do governo Temer*).

Como a criação da FAMBRAS, do CDIAL e do CIB com os seus departamentos de certificação halal deram visibilidade ao islamismo brasileiro no mercado islâmico mundial. E de que forma essas instituições certificadoras contribuíram com a transferência de recursos para a criação de mesquitas no Brasil.

Por fim, apresentamos o crescimento do islamismo no estado do Paraná como resultante da expansão do mercado halal naquela região.

No **Capítulo 5 – A imagem atribuída ao Islã pelos meios de comunicação de massa** – demonstramos como a imagem social do Islã está associada ao terrorismo devido à influência dos meios de comunicação de massa.

Discorremos como os meios de comunicação de massa se apropriaram de alguns termos da língua árabe, veiculando-os de forma descontextualizada ao público ocidental. E como atuaram, consoante as teses de Robert Merton e Paul Lazarsfeld, na atribuição de *status*, reforço das normas sociais e disfunção narcotizante.

Descrevemos a origem do termo *Allahu Akbar* no chamado à oração e como no decorrer da história este termo transubstanciou-se: no seu uso marcial; em sua utilização pelos grupos islâmicos extremistas; e por fim na cristalização de um conceito beligerante adotado pelos meios de comunicação de massa.

Da mesma forma descrevemos o termo *Jihad*, começando com a sua gênese islâmica, passando pela sua adoção pelos grupos islâmicos extremistas e por fim na sua cristalização pelos meios de comunicação de massa com o sentido de “aliciamento” pelos grupos islâmicos extremistas.

Por fim, no **Capítulo 6 – Muçulmanos em busca da (re)construção da imagem social do Islã no Brasil** – apresentamos como o islamismo brasileiro tem associado a sua imagem ao conceito de paz, na tentativa da (re)construir a imagem social que lhe fora atribuída pelos meios de comunicação de massa.

Neste capítulo demonstramos como alguns muçulmanos, algumas mesquitas e as principais instituições islâmicas (re)constróem a imagem do islamismo no Brasil, desvinculando-a do terrorismo e associando-a à ideia e ao conceito de paz.

Para tanto nos servimos de diversas fotografias tiradas por ocasião da nossa pesquisa de campo, analisando a sua construção simbólica em torno da noção de paz.

Com relação à metodologia para a confecção desta tese adotamos a ABNT (*solicitada pela FFLCH-USP*). Todavia, considerando-se que passamos por diversos autores que possuem o mesmo sobrenome, como: Silva, Safady, Souza, Ribeiro etc, resolvemos – *para que o leitor não se perca nas citações bibliográficas, tendo que constantemente buscar na bibliografia o nome exato do autor* – utilizar no texto o nome e sobrenome do autor, e na bibliografia o nome completo (*e não de forma abreviada*).

“Eu me considero cumpridor dos pilares da fé, eu procuro sempre cumprir as orações no seu devido horário, porque é uma prescrição e obrigação de todo muçulmano”

Mohamed

1 O ISLÃ E AS SUAS REPRESENTAÇÕES

Neste capítulo apresentaremos os elementos fundamentais da religião islâmica. Iniciaremos no século VII com o surgimento do islamismo, descrevendo os principais pilares da sua teologia, as suas ramificações após a morte de Mohammed, os elementos históricos e teológicos que atribuem ao islamismo o *status* de uma religião de paz e/ou de guerra. Por fim trabalharemos os conceitos de sagrado e profano, lícito e ilícito na religião islâmica.

1.1 O Islã

A descrição que farei do sistema religioso islâmico nas perspectivas histórica, teológica, sociológica e antropológica está pautada nos âmbitos da construção social e cultural, que de certa forma é perpassada pelo campo cognominado de *sobrenatural*. Este último, contudo, não se constitui em eixo de análise, visto que:

faz parte das idealizações, ou seja, das representações que os seres humanos fazem de seu mundo e de si mesmos. Tais representações são a maneira de construir a realidade na mente. Esse não é um fato puramente automático, não é apenas um reflexo, como o de um espelho que somente pode apreender a realidade tal como ela é, mas sim que a mente humana sempre está realizando um trabalho intelectual sobre a realidade para interpretá-la (HOUTART, 1994, p. 25).

Desta forma, procurarei compreender como a percepção individual e coletiva do *sobrenatural* afeta o comportamento humano, a sua produção material e as suas relações sociais.

Ressalto ainda que a noção do *sobrenatural* associado à religião é bastante recente, segundo Émile Durkheim:

[...] a ideia de *sobrenatural*, tal como a entendemos, data de ontem: ela supõe, com efeito, a ideia contrária, da qual é a negação e que nada tem de primitiva. Para que se pudesse dizer de certos fatos que são *sobrenaturais*, era preciso já ter o sentimento de que existe uma ordem natural das coisas, ou seja, que os fenômenos do universo estão ligados entre si segundo relações necessárias chamadas leis (1996, pp. 7, 8).

Desta forma, Durkheim não entende que o *sobrenatural* seja um elemento indicativo do que seja religião. Para esse autor existem duas categorias fundamentais que constituem a religião: as crenças e os ritos.

A crença e os ritos dos muçulmanos estão baseados, fundamentalmente, no seu principal livro, o Sagrado Alcorão. Ele possui valor intrínseco na sua língua original, o árabe. Todavia em outras línguas é considerado somente uma tradução, não possuindo a mesma força do seu sentido original. Desta forma a sua tradução é chamada de “Os Significados dos Versículos do Alcorão Sagrado” por Samir El Hayek (2016), na versão portuguesa; ou de “The meaning of the Glorious Qur’ân” por Mohammed Marmaduke Pickhall (1930), na versão inglesa.

Na versão portuguesa utilizarei o termo *Alcorão* e não *Corão* pelas seguintes razões: **semântica** – no aportuguesamento de diversas palavras árabes, o artigo “al” fundiu-se com o termo árabe, formando diversas palavras na língua portuguesa como: alface, almondega, almofariz, alcachofra, almofada, alfinete etc; **antropológica** – os muçulmanos no Brasil utilizam de forma recorrente em seus textos o termo *Alcorão* e não *Corão*, exemplo – “O Sagrado Alcorão”; **metodológica** – de acordo com o VOLP, tanto *Corão* quanto *Alcorão* estão contemplados, contudo somente esse último termo possui a flexão no plural, ou seja, não existem os termos *Corões* ou *Corões* na língua portuguesa.

1.1.1 Surgimento do Islã

O Islã é uma religião monoteísta fundada por Mohammed (570-632 d.C.) em Meca e Medina – no Oriente Médio, que tem como base os textos do Alcorão, os exemplos normativos e os “ditos do profeta”, conhecidos como *ahadith*.² As 114

² *Hadith, ahadith, hádice* – trata-se de um corpo de leis, baseado em histórias orais sobre a vida de Mohammed. Os estudiosos do islamismo têm formulado princípios por intermédio dos quais os *ahadith* podem ser estabelecidos. Eles são verificados no tocante à cadeia de transmissão (*isnād*): confiável (*jarh*) ou não confiável; e, ao texto. São classificados com relação à confiabilidade e tradição: um simples dito do Profeta (*hadith-nabvi*); ou um dito sagrado do Profeta tendo referência à divina inspiração (*hadith-i-qudsi*). São ainda classificados em três categorias: tradição autêntica ou sólida (*sahih*); tradição sólida, mas um pouco menos autêntica (*hasan*); ou ainda uma tradição em que há algum defeito na cadeia de transmissão, ou na compreensão adequada do transmissor, ou os seus conteúdos não estão em perfeita concordância com as convicções e práticas islâmicas (*da’if*) (SIDDIQI; SHAD, 2012, pp. xx-xxxviii).

*suratas*³ do Alcorão e a *sunnah*⁴ constituem as principais pedras deste edifício religioso, jurídico e antropológico chamado Islã (De MASI, 2014, p. 212).

Abū al-Qāsim Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muṭṭalib ibn Hāshim, conhecido como Mohammed, era da tribo dos coraixitas e nasceu em Meca, em 571 d.C., rota das caravanas de beduínos e dos nômades que viviam de saques, se prostavam aos ídolos de pedra, e acreditavam no poder da natureza, da luz, do vento e dos antepassados.

Mohammed perdeu o pai quando ainda estava no ventre da sua mãe. E segundo a tradição islâmica, quando sua mãe “viu a criança, ergueu-a nos braços [...] para dar graças a Deus. E, ali, lhe deu o nome de Muhammad, Maomé em português, que em árabe quer dizer ‘Louvado’” (KAMEL, 2007, p. 64).

Aos seis anos Mohammed perdeu a sua mãe e passou a ser criado pelo avô. Com a morte do avô, foi criado pelo seu tio. E, aos 25 anos, por indicação deste, passou a trabalhar para Khadija, uma viúva rica e comerciante em Meca, que mais tarde veio a se tornar sua esposa.

O casamento de Mohammed foi fecundo, eles tiveram sete filhos: três meninos que morreram precocemente e quatro filhas. Khadija incentivou Mohammed durante as suas provações e vocação religiosa. Após o seu falecimento ele desposou outras nove mulheres.

Segundo a tradição islâmica as revelações de Mohammed foram antecedidas por longos períodos de “retiros espirituais”, em cavernas e lugares solitários, prática incomum ao politeísmo da época.⁵ É bastante provável que Mohammed tenha sido influenciado pelas preces e meditações de monges cristãos que tenha conhecido durante as suas viagens ao serviço de Khadija (ELIADE, 2010, p. 70).

De acordo com Mircea Eliade, Meca (*Makkah*) era um centro religioso nos tempos pré-islâmicos:

O nome é mencionado no *Corpus* ptolemaico (século II d.C.) como *Makoraba*, vocábulo derivado do sabeu *makuraba*, “santuário”. Em outras palavras, Meca era primitivamente um centro cerimonial em torno do qual se ergueu pouco a pouco a cidade. No meio do território consagrado, *Hima*, ficava o

³ *Sura* ou *suratas* – como são chamados os capítulos do Alcorão.

⁴ Refere-se a *sunnat annabi* (*tradição do profeta*), “caminhos trilhados” pelo profeta Mohammed, ou os atos do profeta. A sua forma de agir, os seus costumes, que se constituem normas em todos os níveis para a vida islâmica (SCHUON, 2011, p. 95).

⁵ Cria-se, naquela época, que os *jinn*s (*gênios*) se escondiam nas cavernas e o vento que soprava através da escuridão era o seu uivo. “Mesmo os pastores nunca entram na caverna à procura de uma ovelha perdida sem antes fazer um corte no braço para oferecer gotas de sangue aos deuses” (CHOPRA, 2011).

santuário da *ka'ba* (literalmente, “cubo”), edifício a descoberto que continha embutida num de seus ângulos a célebre Pedra Negra, considerada de origem celeste. A circum-ambulação da Pedra constituía, nos tempos pré-islâmicos, tal como ainda hoje, o apogeu da peregrinação anual (*o Hajj*) a Arafat, situada a alguns quilômetros de Meca (2010, pp. 70, 71).

Conforme a tradição islâmica, Mohammed recebeu a revelação divina em Meca por intermédio do anjo Gabriel, entre 610 e 622 d.C.; e em Medina, entre 622 e 632 d.C. Em posse dessa revelação, mesmo sendo analfabeto, transmitiu-a aos idólatras que o circundavam, apresentando a onipotência e a onisciência de Allah.

Segundo alguns autores essa mensagem não se deu de forma pacífica.

Pois:

A nova religião foi imposta a golpes de sermões e cimitarras. Maomé ataca as caravanas das tribos politeístas, expulsa de Medina todos os judeus depois de decapitar setecentos deles e vender mulheres e crianças como escravos, marcha sobre Meca, conquistando-a, conduz operações militares por todo o território e subjuga os mais importantes centros habitados do ponto de vista econômico e estratégico (De MASI, 2014, pp. 210, 211).

Com a finalidade de perpetuar o Islã, Mohammed fundou a *ummah*, comunidade islâmica que além de não poder modificar as suas crenças, deveria defender-se da idolatria. Coube aos seus fiéis reproduzirem, de forma “intacta”, as leis e os costumes que deveriam ser aplicados à vida cotidiana.

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 como “Shiat Ali” (*amigos de Ali*) e mais tarde como “xiitas”. Já os seguidores de Abu Bakr, aderiram a *sunnah* (*sunnat annabi*), por isso foram chamados de “sunitas” (FARAH, 2001, p. 36).

Apesar dessa divisão, o Islã continuou a sua expansão por obra dos seus sucessores – os *califas*, que aos poucos conquistaram, a oeste o norte da África e, posteriormente, a Espanha, chegando aos Pirineus, enquanto, a leste, chegando até as margens do rio Indo.

1.1.2 Os cinco pilares do islamismo

Figura 1 - Cinco Pilares do Islamismo

Fonte: César Lima

O Islã está edificado sobre cinco pilares (Figura 1) que são as bases e o apoio da sua estrutura (BAHMMAM, 2017, pp. 33, 34). Independente do ramo do islamismo, seja ele sunita, xiita ou sufi, todos eles estão ligados aos cinco pilares, considerando-lhes como um ato de adoração a Allah (SAIFI, 2012, pp. 8-10).

Vejamos abaixo cada um desses pilares de forma abreviada.

1.1.2.1 *Shahada* – o testemunho da fé

Para o muçulmano, o testemunho de fé consiste em dizer, com convicção, a seguinte frase: “*La ilaha Allah, Muhammadur rasoolu Allah*”. Ela significa: Não existe verdadeiro deus (*divindade*) exceto *Allah* e Muhammad é o mensageiro (*profeta*) de *Allah*.

A *shahada* é a porta de entrada para o islamismo, e pode ser realizada na presença ou não de um *sheik*.⁶ Ela implica na adoração de um só Deus, que não tem parceiro nem filho, ou seja, exclui o dogma cristão da trindade (IBRAHIM, 2008, p. 64).

1.1.2.2 *Al-Salat* – a oração

Os muçulmanos realizam cinco orações diárias obrigatórias com o objetivo de estabelecer o contínuo elo entre eles e Allah, e expressam a sua gratidão, sem a necessidade de intermediários para isso.

Eles têm a oração como um preceito corânico:

E quando tiverdes concluído a oração, mencionai Allah, quer estejais em pé, sentados ou deitados. Porém, quando estiverdes fora de perigo, observai a devida oração, porque ela é uma obrigação, prescrita aos crentes, para ser cumprida em seu devido tempo (ALCORÃO 4.103).

⁶ *Sheik*, *sherr* 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).

Amparai-vos na perseverança e na oração. Sabei que ela (a oração) é deveras árdua, salvo para os humildes. Que sabem que encontrarão o seu Senhor e a Ele retornarão (ALCORÃO 2.45, 46).

Todavia existem algumas condições básicas para que a oração seja feita e ouvida por Allah, sem o cumprimento delas a oração é nula. São elas: **a purificação** – higiene, pois deve estar limpo tanto o lugar em que a oração será realizada, como as roupas do fiel; **a ablução** e o banho – o corpo também deve estar limpo; **o horário** – segundo o Islã, Allah prescreveu aos muçulmanos cinco orações diárias e determinou os seus respectivos horários⁷; **o direcionamento para Meca** – os muçulmanos de todos os cantos do planeta terra, ao realizarem suas orações, devem estar voltados para Meca (*Kaaba*)⁸, simbolizando dessa forma a sua unidade; e, **a intenção** – o coração deve acompanhar a oração para que ela seja ouvida (ISBELLE, 2003, pp. 196-206).

1.1.2.3 *Zakat* – o apoio aos necessitados

Todo muçulmano, seja homem ou mulher, deve oferecer ao final do ano 2,5% dos seus bens, seja dinheiro ou gênero alimentício para ofertar como *zakat* – do árabe: “crescer”, “aumentar” e “purificação”.

O *zakat* está fundamentado na tese de que todos os bens materiais são de Allah e ele é o senhor de tudo que existe no Universo (ISBELLE, 2003, p. 207).

Se os recursos materiais do muçulmano forem em pecúnia ficará fácil a contabilidade, mas se forem em bens armazenados ou mercadorias, o fiel deverá avaliar a sua fortuna ao fim de cada ano para entregar o valor percentual correspondente em moeda ou em mercadorias.

Caso ele tenha algum investimento em bens imobiliários, casas arrendadas, comércio ou indústria deverá contribuir a partir do valor do seu lucro e não no valor das propriedades.

⁷ i) A **oração do Fajr** ou **da alvorada** – que começa ao alvorecer do dia e termina ao nascer do sol; ii) a **oração do Duhr** ou **do meio-dia** – que começa quando o sol atinge o seu ponto culminante, com a sombra em zero grau e termina quando a sombra estiver do mesmo tamanho do objeto; iii) a **oração do Asr** ou **da tarde** – que começa quando a sombra do objeto estiver igual ao seu tamanho e termina quando a sombra se tornar o dobro do objeto; iv) a **oração do Maghrib** ou **do pôr do sol** – que começa com o pôr do sol e termina com o desaparecimento do crepúsculo vermelho; v) a **oração do Ichá** ou **da noite** – que começa quando se extinguir a última luz refletida do sol e termina com o raiar da aurora (ISBELLE, 2003, pp. 201, 202).

⁸ Kaaba é considerada pelos muçulmanos como o lugar mais sagrado do mundo, a primeira casa edificada sobre a terra para a adoração de Allah, ela fica ao centro da mesquita Al Masjid Al-Haran (SAIFI, 2012, p. 24).

Segundo Hammudah Abdalati o *zakaat* serve tanto para o apoio aos necessitados, como também para a manutenção do Estado em determinadas situações. Pois:

Foi autenticamente relatado que em certas épocas da história da administração islâmica não havia nenhuma pessoa elegível para receber o Zakat; cada súdito muçulmano, cristão ou judeu do grande Império Islâmico tinha o suficiente para satisfazer as suas necessidades, e os administradores tinham que depositar os fundos provenientes do zakat na Tesouraria da Fazenda Pública (ABDALATI, 2008, p. 124).

1.1.2.4 *Jejum* – no mês do ramadã

Durante um mês no ano todos os muçulmanos⁹ devem jejuar, esse mês é chamado de Ramadã, que ocorre no nono mês do calendário islâmico. Do início do amanhecer até o pôr do sol os fiéis islâmicos devem se abster de qualquer coisa que quebre o jejum, seja comida, bebida ou relações sexuais.

O Ramadã está fundamentado no Alcorão:

Ó vós que credes! É vos prescrito o jejum, como foi prescrito aos que foram antes de vós, para serdes piedosos (ALCORÃO 2.183).

Um dos objetivos do jejum é conscientizar o fiel que existem muitas pessoas pobres que passam por diversas dificuldades em razão das suas condições materiais, pois elas não têm comida, roupas ou abrigo. Dessa forma, o fiel será levado a se preocupar com as necessidades do próximo e a contribuir com o seu bem-estar (AL-SHEHA, s/d, p. 120).

Geralmente os muçulmanos fazem o *suhur*, que é uma refeição antes do início do jejum, ou seja, de madrugada, a fim de amenizar a fome e a sede. E, após o jejum diário, na oração ao pôr do sol, este é quebrado com água e tâmara (Fotografia 1).

⁹ Para realizar o jejum o fiel deve estar apto mental e fisicamente, bem como ter atingido a puberdade. É normalmente aos quatorze anos que os adolescentes iniciam a prática do jejum, mas seus pais os estimulam à prática antes dessa idade (ABDALATI, 2008, p. 130). A isenção do jejum pode ocorrer nos seguintes casos: enfermidade, viagem, período de gestação ou lactação, idade avançada e período menstrual (ISBELLE, 2003, pp. 218, 219).

Fotografia 1 - Caixa de tâmaras para o ramadã

Fonte: César Lima

Por ocasião do início do período do Ramadã fui fazer uma visita à Mesquita Abu Bakr Assidic, em São Bernardo do Campo. Era uma sexta-feira, e pouco antes de iniciar a oração, parou na frente da mesquita um furgão para fazer uma entrega. Conversando com o entregador ele me mostrou as caixas de tâmaras importadas, que são utilizadas pelos muçulmanos para a quebra do jejum após o pôr do sol. Perguntei-lhe o preço da caixa, e ele olhou a nota, fez os cálculos e estimou em torno de R\$ 120,00.

1.1.2.5 *Hajj* – a peregrinação à Meca

O último pilar do Islã é a peregrinação para a cidade de Meca, conhecida como *hajj* na língua árabe. Ele é obrigatório a todo muçulmano, seja homem ou mulher, pelo menos uma vez na vida, desde que esteja apto mental, física e financeiramente.

Segundo Hammudah Abdalati, a peregrinação à Meca é a mais ampla convenção anual de fé, de encontro e fraternidade entre os irmãos. Ela é uma demonstração da universalidade da religião e da fraternidade e igualdade entre os muçulmanos, pois todos devem se vestir com a mesma simplicidade.

Por ocasião dessa viagem, alguns marcos podem ser visitados como: o túmulo do Profeta em Medina, as águas de *zamzam*¹⁰, e ao lugar onde, segundo a tradição islâmica, Abraão ofereceu Ismael em sacrifício (ABDALATI, 2008, pp. 132-134).

Aos revertidos é bastante comum, após fazerem a viagem para Meca, a adoção do prenome *haji*. É o exemplo do *haji* Ismail, o prenome indica que o fiel já cumpriu o quinto pilar do Islã.

1.1.3 Os seis pilares da fé islâmica

Além dos cinco pilares do islamismo, que são a base para todo e qualquer muçulmano, este sistema também possui na cristalização da sua teologia: *Os seis Pilares da Fé Islâmica*. Esses últimos constituem-se numa espécie de confissão de fé, que deve ser adotada por seus membros (Figura 2).

Vale ressaltar que os símbolos agregados nos *Seis Pilares* não são exclusivos do islamismo, mas possuem a sua gênese em outras religiões.

Toda religião é formada por símbolos que, na “economia das trocas simbólicas”, foram emprestados de outras religiões. Estes símbolos são ressignificados numa espécie de transubstanciação.

Este conceito foi trabalhado por Pierre Bourdieu (2015), ao postular que 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.

Dessarte, a universalidade de determinados símbolos, a energia social acumulada por eles em função da sua fonte criadora, o poder carismático gerado pelo

Figura 2 - Os seis pilares da fé islâmica

Fonte: César Lima

¹⁰ Oferecida em diversas fontes no interior e aos arredores da Mesquita de *Al Masjid al-Haram*, teria se originado de um poço que surgiu para Agar, quando esta, expulsa por Abraão, buscava água para seu filho Ismael. Estas águas são consideradas sagradas. E fazem parte da experiência da *Hajj* (ALVORADA, 2011, p. 8).

campo que o produz e o custo da sua fabricação, tornam esses símbolos altamente palatáveis para o consumo de outros sistemas religiosos (LIMA, 2013a, pp. 102, 103).

Isso posto compreendemos que *Os Seis Pilares da Fé Islâmica* não são símbolos de sua exclusividade, mas foram importados de outras religiões e adaptados para o seu sistema de fé.

Alguns desses elementos simbólicos foram tomados do cristianismo e outros do judaísmo que, por sua vez, fizeram parte do caldo cultural da religião popular Palestina, a qual teria influenciado a religião pré-islâmica.

Pois, segundo Mircea Eliade (2010, p. 71), a religião pré-islâmica aproximava-se da religião popular da Palestina no século VI a.C., conforme documentos da colônia judeu-aramaica de Elefantina, no alto do Nilo.

1.1.3.1 A crença na existência de Allah

A crença na existência de Allah é a pedra angular da fé islâmica, ela apresenta Allah como o único criador de todo o universo, o mantenedor de todas as criaturas, o único verdadeiro e soberano Deus que controla absolutamente todas as coisas (BAHMMAM, 2017, p. 55).

Para a teologia islâmica a existência de Allah pode ser comprovada: **pela existência do universo** – que não surgiu por acaso; **pela perfeição da criação** – a qual foi dotada de um propósito; **pela proporcionalidade das coisas criadas** – com a finalidade de se adaptarem ao tempo e ao lugar, convivendo com as demais criaturas de modo a não interferir no desempenho delas; e **pela orientação das coisas criadas** – visto que toda criatura desempenha um papel na criação (ISBELLE, 2003, pp. 17-28).

A unicidade de *Allah* é o ponto mais ressaltado pelo Alcorão e pela *sunnah*. Para tanto os teólogos muçulmanos utilizam o termo árabe *tauhid*, que significa “unificar algo”, para sustentar e defender a unicidade de Allah. Eles elencaram as seguintes categorias: o ***tauhid al-Rububiya*** – que aponta para a crença na unicidade de Allah no que se refere às suas obras, como o único criador, provedor e sustentador de toda a criação; o ***tauhid al-Uluhiya*** – significa que todos os atos de adoração precisam ser voltados para Allah e somente a ele, porque ele é o único que merece ser adorado. O ***tauhid al-Asma wa al-Sifaat*** – a crença em todos os nomes e atributos de Allah, citados no Alcorão e nos *ahadith*, sem negá-los ou distorcê-los,

compreendendo-os em seu significado antropomórfico ou interpretando-os em sentido figurado (ZARABOZO, 2002, pp. 94, 95).

1.1.3.2 A crença nos anjos e gênios

De acordo com a teologia islâmica os anjos são criaturas de Allah que foram formados antes do homem. Eles foram constituídos de luz, e em sua maioria são belos por natureza (ALCORÃO 12.31). Mas existem anjos que possuem uma forma assustadora, pois são responsáveis pelo castigo e pelo inferno (ALCORÃO 66.6). Eles não se alimentam e nem se reproduzem, no entanto executam as ordens divinas (ALCORÃO 51.24-28). Não se cansam, são fortes, possuem cérebro e funções cognitivas, possuem audição, falam e têm capacidade de subir e descer, irem e virem, e são susceptíveis à morte, como os seres humanos (ALCORÃO 35.1).

Todo muçulmano deve cuidar muito das suas ações pois cada pessoa possui dois anjos que, a partir da puberdade, anotam tudo que ela diz e faz até o dia da sua morte.

O anjo da direita toma nota das boas ações e o da esquerda das ações ruins. Todavia o anjo da esquerda não anota de imediato, mas aguarda para ver se a pessoa se arrepende dos seus atos ruins e pede perdão a Allah pelo que fez. Caso isso ocorra o anjo não anota a falta ou erro cometido.

Os anjos também anotam as ações do coração, ou seja, as intenções dos fiéis. Existe uma hierarquia entre os anjos, e aqueles que participaram da *Batalha de Badr*¹¹ ocupam posição de destaque (ISBELLE, 2003, pp. 67, 68).

O termo árabe *jinn*, significa aquilo que se esconde, que está oculto, que não é percebido pelos sentidos. Os gênios (*jinn*s) foram criados por Allah a partir do fogo, contudo, como os seres humanos, eles possuem livre arbítrio. Eles comem, bebem e possuem a capacidade de ver os seres humanos, porém o contrário não é possível, a menos que eles se materializem num corpo humano ou animal.

Os gênios vivem no planeta terra, mas possuem um mundo paralelo. Segundo o islamismo, aquele que se relaciona com um gênio tornar-se-á descrente, pois eles não ensinam nada, nem colaboram com as pessoas.

Desta forma é proibido para um muçulmano relacionar-se com os gênios ou ter contato com eles. E para se proteger deles é necessário ler duas súplicas e

¹¹ A batalha de Badr ocorreu na região da Arábia, em 624 d.C., e constituiu-se numa virada de mesa na luta de Mohammed contra os coraixitas.

dizer *bissmi-lleh*, para, caso lhe apareça um gênio, não lhe faça mal, se Allah permitir (ISBELLE, 2003, pp. 70-72).

1.1.3.3 A crença nos livros revelados

Conforme as crenças islâmicas, Allah revelou os livros sagrados aos mensageiros para que fossem ensinados aos seus servos. Estes livros são a palavra de Allah que fala de acordo com a sua divindade, portanto são a verdade, a luz e a orientação para as pessoas, nesta vida e na vindoura (BAHMMAM, 2017, p. 70).

Dessarte os muçulmanos declaram crer nos livros que foram escritos pelos profetas de Deus¹² (*de Adão até Mohammed*), isto é: o livro dos judeus – a *Torah* que foi revelada a Moisés e o *Evangelho* que foi revelado a Jesus.¹³

Ó crentes, crede em Allah, em Seu Mensageiro, no Livro que Ele lhe revelou e no Livro que havia sido revelado anteriormente. Em verdade, quem renegar Allah, Seus anjos, Seus Livros, Seus mensageiros e o Dia do Juízo Final, desviar-se-á profundamente (ALCORÃO 4.136).

Os judeus e os cristãos foram e são considerados pelos muçulmanos como o *povo do livro*, isto é, da *Torah* judaica e dos Evangelhos de Cristo.

Contudo para os muçulmanos o livro por excelência é o Sagrado Alcorão, palavra de Allah revelada pelo profeta Mohammed, por isso eles honram esse livro e se apegam às suas leis, à sua recitação e ao seu estudo (BAHMMAM, 2017, p. 71).

Nessa ótica, a *Torah* e o Evangelho, livros revelados por Allah no passado remoto, tinham um propósito determinado para um povo determinado, já o Alcorão foi revelado para toda humanidade e as suas leis são aplicáveis a todas as pessoas de todas as épocas (ISBELLE, 2003, p. 75).

Por conseguinte, para os muçulmanos, o Alcorão possui a primazia sobre os demais livros revelados pelos profetas, pois ele foi conservado no seu sentido e na sua língua original, mas por outro lado os livros dos judeus e dos cristãos foram adulterados com inserções e exclusões de algumas partes.

Outrossim, nas questões que surgem conflitos entre o Evangelho de Jesus e o Alcorão ou a lei mosaica e o Alcorão, a interpretação corânica tem toda primazia:

¹² Adão, Enoque, Noé, Éber, Matusalém, Ló, Abraão, Ismael, Isaac, Jacó, José, Jetro, Jó, Ezequiel, Moisés, Araão, Davi, Salomão, Elias, Eliseu, Jonas, Zacarias, João Batista, Jesus e Mohammed.

¹³ Os escritos paulinos não são considerados “Palavra de Allah” pelos muçulmanos pois Paulo Tarso teria transformado o Jesus Profeta em Jesus Deus, o que foi endossado pelo Concílio de Nicéia em 325 d.C. O cristianismo paulino teria se baseado na suposta crucificação de Cristo, desvalorizando a sua vida e ensinamentos (UR-RAHIM, 1979, pp. 11, 13).

Dos quatro Evangelhos, Marcos e João mantêm silêncio em relação ao nascimento de Jesus e Mateus só casualmente o menciona. Tal como entre Mateus e Lucas, o primeiro indica vinte e seis pessoas entre Adão e Jesus, ao passo que Lucas tem quarenta e dois nomes na sua lista. Portanto, há uma discrepância entre os dois, de dezesseis pessoas. Se considerarmos os quarenta anos como a idade média de uma pessoa, então há uma lacuna de seiscentos e quarenta anos entre os dois registros da suposta linha da ascendência de Jesus! Contradições deste gênero não existem na Doutrina do Alcorão, nem quanto à imaculada concepção, nem relativamente ao milagroso nascimento de Jesus (UR-RAHIM, 1979, p. 21).

Para tanto eles utilizam as seguintes regras: a Bíblia (*Torah e Evangelho*) só é confiável quando concorda com o Alcorão e com a tradição islâmica (*ahadith e sunnah*); deve-se desmentir tudo que a Bíblia afirma erroneamente sob a luz do Alcorão; não se deve desmentir e nem afirmar qualquer assunto da Bíblia no qual o Alcorão e os *ahadith e sunnah* estejam silentes (BAHMMAM, 2017, p. 74).

Entendemos que para o islamismo a Bíblia é um livro ressignificado pois:

negar a Bíblia ou a existência de Abraão e Isaque, constitui-se para o Islã, em destruir a sua própria história (*gênese ontológica*). Nestes casos a ressignificação será sempre a melhor solução. A Bíblia não é um bem simbólico excluído no sistema islâmico, mas ressignificado e orientado pelo Alcorão (LIMA, 2013a, p. 95).

1.1.3.4 A crença nos mensageiros

Consoante ao islamismo deve-se crer em todos os mensageiros enviados por Deus, sem qualquer tipo de distinção entre eles no tocante a sua aceitação:

O mensageiro crê no que foi revelado por seu Senhor, e todos os crentes creem em Allah, em Seus anjos, em Seus Livros em Seus mensageiros. Nós não fazemos distinção entre os Seus mensageiros. Disseram: Escutamos e obedecemos. Só anelamos a Tua indulgência, o Senhor nosso! A Ti será o retorno! (ALCORÃO 2.85).

Pois Allah enviou mensageiros e profetas para orientar o seu povo, estabelecer a sua justiça e a sua misericórdia, com a finalidade de pregar a mesma religião e a adoração em um único Deus (ISBELLE, 2003, pp. 137, 138).

Vinte e cinco nomes de mensageiros foram citados no Alcorão, a saber: Adam (*Adão*), Idris (*Enoc*), Nuh (*Noé*), Hud (*Heber*), Saléh, Ibrahim (*Abraão*), Lut (*Ló*), Ismail (*Ismael*), Ishaq (*Isaac*), Yaqub (*Jacó*), Yusef (*José*), Xuaib (*Jetro*), Aiub (*Jó*), Zul-kafil (*Ezequiel*), Mussa (*Moisés*), Harum (*Araão*), Daud (*Davi*), Sulaiman (*Salomão*), Ilias (*Elias*), Aliassa (*Eliseu*), Iunus (*Jonas*), Zacaria (*Zacarias*), Yáhia (*João Batista*), Issa (*Jesus*), Mohammed.

O islamismo faz a distinção entre **profeta**¹⁴ (*Nabi*) e **mensageiro** (*Rasul*), sendo que: o *profeta* é aquele que recebeu a orientação de Allah para confirmar a notícia do mensageiro, sem acrescentar ou trazer nova mensagem; o *mensageiro* é aquele a quem foi transmitida uma revelação contendo nova recomendação. Desta forma todo mensageiro carrega a função de profeta, mas o profeta não é um mensageiro.

Conforme a teologia islâmica os mensageiros transmitiram a notícia com veracidade, retidão, confiança, inteligência e boa argumentação, e não foram pessoas que conheciam o futuro, todavia tão somente pregaram a palavra de Allah (ISBELLE, 2003, pp. 138, 139).

1.1.3.5 A crença no juízo final

A crença no Juízo Final é mais um pilar da fé islâmica, ela afirma que Allah ressuscitará todas as pessoas no dia do juízo final. E depois as julgará, recompensando-as pelas suas obras. Algumas pessoas serão destinadas ao paraíso e outras ao fogo.

Esta crença possui seu fundamento no Alcorão, que chama este dia de: “a hora”; “dia da ressurreição”; “dia do juízo”; “dia do lamento”; “dia da advertência”; “evento inevitável”; “o grande evento”; “a hora iminente” (ALCORÃO 40,59; 30.56; 1.4; 19.39; 50.20; 56.1; 79.34; 53.57).

Este pilar de fé consiste na crença da ressurreição dos mortos, na crença no juízo final e da balança, e na crença do paraíso e do inferno (BAHMMAM, 2017, pp. 83-86).

A teologia corânica também descreve uma série de sinais que ocorrerão apontando para o dia do juízo final, como: a aparição do falso messias (*Djal*), o aparecimento de *Gog* e *Magog*¹⁵, o nascer do sol pelo Ocidente, a aparição da besta faladora, o afundamento da terra e o alastramento do fogo (ISBELLE, 2003, pp. 165-183).

O “apocalipse corânico”, embora encontre-se de forma esparsa no Alcorão tem alguns traços de semelhança com o “apocalipse de João”.

¹⁴ Em pesquisa de campo na Mesquita Abu Bakr Assidic, em São Bernardo do Campo, no dia 17/06/2016, CD afirmou que há uma diferenciação entre os ofícios de mensageiro e de profeta. Segundo ele, Jesus foi um mensageiro e Mohammed foi um profeta, com missões diferentes.

¹⁵ Vide história dos povos *Gog* e *Magog* na Surata da Caverna (ALCORÃO 18.93-99).

1.1.3.6 A crença no decreto divino

Numa aula de teologia islâmica o *sheik* Jumah afirmou que a primeira coisa que Allah criou foi a caneta. A partir desta ele começou a escrever todas as histórias da cosmologia e da humanidade.

A crença no decreto divino (*kadar ou takdir*) é o último pilar da fé islâmica. Nela os muçulmanos creem que todo bem ou mal acontece por vontade e predestinação de Allah. Não existe nada que escape ao seu controle. Contudo, de forma concomitante, ele concedeu aos seus servos o livre-arbítrio pois lhes criou dotados do poder da escolha. A teologia do decreto da divino pode ser dividida em quatro partes.

Primeira – a crença de que Allah conhece tudo de forma completa e detalhada, e conheceu a sua criação antes mesmo de criá-la. **Segunda** – a crença de que toda a história já foi registrada por Allah antes mesmo dela acontecer. **Terceira** – a crença de que tudo o que acontece no universo é por vontade e poder de Allah. **Quarta** – a crença de que Allah é o único criador de todas as coisas e que é onipotente sobre tudo (BAHMMAM, 2017, pp. 87, 88).

Para a teologia islâmica não existe oposição entre o decreto divino e o livre arbítrio¹⁶, pois são as duas faces de uma mesma moeda. Isto significa que a vontade do ser humano também é a vontade de Allah.

Teu Senhor cria e escolhe da maneira que melhor Lhe apraz. Eles não têm escolha. Glorificado seja Allah de tudo quanto Lhe associam! Teu Senhor conhece tanto os que escondem os seus corações como os que manifestam (as suas bocas) (ALCORÃO 28.68, 69).

Desta forma, afirma Sami Isbelle, o muçulmano não deve ficar aborrecido se num determinado momento “perder o seu ônibus”, pensando que se tivesse saído um pouco mais cedo isso não teria acontecido. Esse tipo de conduta não faz parte das crenças islâmicas. Se perdeu o ônibus é porque estava escrito que ele perderia o ônibus, e nada poderá modificar isso (2003, p. 187).

A doutrina da predestinação é uma consequência lógica da onisciência de Allah, e não é exclusiva do islamismo. Eusébio de Cesareia (265-330 d.C.), um dos pais da igreja cristã, era favorável a essa doutrina¹⁷, mais tarde o reformador João

¹⁶ Segundo Sami Isbelle (p. 186), “a recompensa e o castigo estão vinculados à liberdade. Se não houvesse a liberdade, não haveria castigo”.

¹⁷ Vide História Eclesiástica, Vol 15, cap. II, 1,2 (CESARÉIA, 2014).

Calvino (1509-1564 d.C.), veio, por intermédio das Institutas da Religião Cristã¹⁸, sistematizá-la nos rincões do protestantismo reformado.

1.1.4 As principais vertentes do Islã

É um equívoco considerar o islamismo como uma religião unívoca pois, da mesma forma que existiram diversas ramificações no cristianismo, o mesmo ocorre no Islã visto que o texto corânico tende a ser compreendido sob diversas exegeses.

Desde o surgimento do islamismo, com o seu deslocamento no tempo e no espaço, ele se comportou como uma árvore que ao crescer foi se ramificando, apresentando diferentes tamanhos dos galhos, díspares tons nas folhas e dessemelhantes cores nas flores, porém mantendo a sua essência no fruto.

A essência do fruto são os pilares acima estudados, mas as particularidades dos galhos, folhas e flores são as suas múltiplas ramificações. Influenciadas pela posição do sol, pelo solo, pelo clima e por outros fatores (*geopolíticos*) que conferem características próprias e exclusivas a cada uma dessas partes.

Não se constitui nosso escopo apresentar de forma detalhada as diferentes ramificações do islã, contudo descreveremos abaixo, de forma sucinta, as suas principais vertentes seguidas do correspondente pensamento teológico.

1.1.4.1 Os Sunitas

Como visto anteriormente com a morte do profeta Mohammed, em 632 d.C., houve a divisão na linha sucessória entre sunitas e xiitas. Atualmente, os sunitas representam cerca de 90% da população muçulmana espalhada pelo mundo (LIMA, 2013a, p. 30).

Contudo isso se deu de forma paulatina, Abu Bakr foi eleito califa (*sucessor*) com o objetivo de conduzir os muçulmanos. Ele havia migrado para Medina juntamente com o Profeta, na hégira¹⁹, e gozava de uma posição privilegiada por ter sido encarregado de dirigir as orações. Durante o seu curto califado, de apenas dois anos, exerceu o domínio sobre a Arábia.

Omar ibn Khattab foi o segundo califa, seu legado consistiu na conquista da Síria e boa parte do Egito e Mesopotâmia, gerando grande influência na comunidade islâmica.

¹⁸ Vide as Institutas da Religião Cristã de João Calvino (CALVINO, 1985; 1989).

¹⁹ A emigração, *hegira* em árabe, foi considerada o ano inicial do calendário islâmico.

Com a morte de Omar, os partidários de Ali (*primo e genro de Mohammed*) criaram a expectativa de que ele seria o terceiro califa. Contudo foi escolhido Uthman bin Affan, do clã omíada, gerando assim diversos conflitos internos que trouxeram a divisão entre sunitas e xiitas (FARAH, 2001, pp. 34, 35).

Foi na época do terceiro califa que houve o fechamento do cânon corânico, e este tornou-se um código coletivo, fonte de identidade e de normas, uma espécie de constituição para todos os indivíduos que abraçassem o islamismo. Esta tarefa iniciou-se no segundo califado e terminou no terceiro com o texto oficial do Alcorão em língua árabe (PACE, 2005, pp. 82, 83).

Mohammed teria deixado uma indicação muito clara aos xiitas de que seu primo Ali seria o sucessor, ele teria dito: “Eu sou a cidade do conhecimento, e Ali é o portão dessa cidade” (KAMEL, 2007, p. 96).

Para os sunitas daquela época, a revelação teria cessado com a morte de Mohammed, o que restaria a fazer era viver de acordo com os preceitos corânicos, seguindo a *sunnah* e esperando o dia do juízo final.

Entretanto, dentro do sunismo surgiram quatro escolas de interpretação corânica com peculiaridades distintas umas das outras (KAMEL, 2007, p. 101), vejamos como isso se deu.

A partir do século VIII surgiram os primeiros locais de estudos islâmicos. E Bagdá tornou-se o local das primeiras disputas intelectuais, essas escolas ficaram conhecidas como *madraças*. Elas contavam com o patronato dos governantes, como a Nizamiyya de Bagdá, construída por Nizan al-Mulk, vizir dos califas Abássidas.

Nesse século houve grande expansão das *madraças* devido a figura do *waqf* na lei islâmica.

De acordo com Paulo Pinto:

O *waqf* é uma instituição privada devotada ao bem comum. A propriedade do *waqf* pertence à comunidade muçulmana ou, em última instância, a Deus, e por isso não pode ser desapropriada pelos governantes. Assim, o *waqf* permitiu às famílias preservar e garantir a transmissão de capital a seus descendentes, que eram nomeados “curadores” no documento de fundação do *waqf*, durante o período de instabilidade política que se instaurou com o declínio do califado Abássida a partir do século X (2014, p. 89).

Com o crescimento do número das *madraças*, elas passaram a diferenciar-se, pois o sistema de *waqf*, que lhe conferia certa autonomia, acabou por trazer diferentes formas de interpretação entre elas. Logo, elas se multiplicaram no Cairo, Damasco, Alepo, Nishapur, Tus, Fez, Qairuan e Meca.

As *madraças* não tinham um currículo padronizado, porém por intermédio de um grupo de mestres aplicavam suas lições nas áreas de filosofia, teologia, direito, matemática, medicina etc.

Com a autonomia das *madraças* logo surgiram diferentes escolas jurídico-rituais e cada escola foi nomeada a partir do nome do seu fundador, com uma ortopraxia dos rituais islâmicos, uma hermenêutica jurisprudencial e um sistema de exegese corânica (PINTO, 2014, pp. 90, 91).

1.1.4.1.1 A Escola Malikita

A Escola Malikita foi a primeira a ser fundada, seu precursor foi Malik ibn Anas (709-795 d.C.), na cidade de Medina. Ela possui como base o Alcorão, a *sunnah*, o *ijma*²⁰ e as tradições por meio dos *ahadith*.

Malik ibn Anas compilou a famosa obra *Kitab al-Muwatta*²¹ por intermédio das várias tradições que foram reunidas de acordo com os costumes de Medina, construindo assim um sistema de opiniões jurídicas.

Esta escola, embora tenha a sua gênese em Medina, encontra-se atualmente implantada no norte e leste do continente africano (SILVA, 2016, pp. 25, 26).

1.1.4.1.2 A Escola Hanifita

A Escola Hanifita foi fundada por Abu Hanifa (699-767 d.C.). Ela baseou-se na prática jurídica e dedução analógica. Para Abu Haniffa, numa situação problema, primeiro deveria recorrer-se ao Alcorão, e caso não encontrasse referências suficientes seguia-se para a *sunnah*. Se, tampouco ali fosse encontrado alguma referência ao seu problema buscar-se-ia ajuda aos juízos dos companheiros do Profeta.

Esta escola é a menos rígida das quatro e se encontra atualmente com maior intensidade na Turquia, Índia e China (SILVA, 2016).

²⁰ Termo árabe que significa **consenso**. Trata-se de acordos entre os estudiosos islâmicos sobre questões da religião. As escolas de pensamento, dentro da jurisprudência islâmica, poderiam definir este consenso como sendo válido na primeira geração de muçulmanos ou das três primeiras gerações.

²¹ Trata-se da mais antiga coleção escrita de *ahadith* que foram constituídos de base para a lei islâmica (ANAS, 2014).

1.1.4.1.3 A Escola Shafiita

A Escola Shafiita foi fundada pelo jurista Muhammad ibn Idris al-Shafi'i (768-820 d.C.). Os princípios desta escola estão ligados ao livro *al-Risala*²², considerado o texto fundador das jurisprudências islâmicas.

Al-Shafi'i nasceu em Gaza, na Palestina, e veio a falecer no Egito. Seu pensamento restringiu a doutrina do *ijma*, que era praticada no século VII.

Esta escola utiliza o Alcorão, a *sunnah*, o *ijma* e o *ijtihad* (razão) como as fontes originais da jurisprudência islâmica. O legislador deve basear-se em um dos textos ou em ambos, sabendo que o consenso tornará o argumento mais forte. A interpretação de um *hadith* deverá ser realizada sempre a partir do seu significado explícito. Se vários *ahadith* tratam de determinado assunto, deverá dar-se preferência aos *ahadith* cuja cadeia de transmissão seja mais confiável.

De acordo com Teresa Silva:

Ijtihad é uma fonte indireta do direito islâmico. Significa a capacidade de interpretações das leis alcorânicas. Segundo os sunitas, os portões da *ijtihad* estão fechados, ou seja, não pode surgir mais nenhuma pessoa que interprete as leis alcorânicas (*mujtahiddun*), porque isso implicaria o conhecimento de todas as leis até agora. Na sua perspectiva os *mujtahiddun* estão posicionados numa hierarquia; num primeiro patamar encontram-se os quatro Califas Bem Guiados (Abu Bakr, Omar, Othman e Ali), no segundo patamar, encontramos os fundadores das quatro escolas de jurisprudência sunitas (Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, Malik ibn Hanas, Abu Hanifa e Ahmad ibn Hanbal). Já na ótica dos *shiitas*, os portões da *ijtihad* continuam abertos. Esta é uma prerrogativa conferida às mais altas individualidades religiosas (2016, p. 27).

A escola *shafiita* encontra-se presente no extremo oriente: Malásia, Indonésia e Filipinas e no Baixo Egito.

1.1.4.1.4 A Escola Hanbalita

Fundada por Ahmad ibn Hanbal (780-855 d.C.), discípulo de Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, esta é a escola de caráter mais inflexível de todas as demais. Isto porque ela aceita somente o Alcorão e a *sunnah* como fontes da lei, recorrendo em casos excepcionalíssimos ao *qiyas*.

Conforme Teresa Silva “*Qiyas* é a quarta fonte direta de direito. Significa julgamento pessoal sob a forma do princípio de analogia, baseado no paralelismo estabelecido entre o novo caso em litígio e um caso antigo e análogo” (2016, p. 26).

²² Com o título original de *Kitab Al-Risāla fī Uṣūl al-Fiqh*, trata-se de um texto inicial sobre os princípios da jurisprudência islâmica, que explica o alcorão e a *sunnah* por intermédio do seu significado legal (Al-SHAFI'I, 1961). O termo *risālā* em árabe significa **mensagem** ou **comunicação**.

Essa escola teve representantes ilustres como Ibh Taymiyya (séc. XIII) e Muhammad ibn Adb al-Wahhab (séc. XVIII), o precursor do Wahhabismo.

A Escola Hanbalita encontra-se atualmente presente na Ásia Setentrional e Central, na Arábia Saudita e no Qatar.

1.1.4.1.5 O Wahabismo

O wahabismo é uma espécie de forma puritana do islamismo sunita praticado na Arábia Saudita e Qatar. O termo árabe *wahhabi* é derivado do nome de Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1791 d.C.), que viveu na península Arábia durante o século XVIII.

Esta vertente do islamismo sunita busca resgatar o islamismo do século VII, com uma dinâmica de purificação nas práticas e inovações que desviaram o islamismo dos ensinamentos do Profeta (BLANCHARD, 2008, pp. 1, 2).

Al-Wahhab foi um pensador cuja influência foi sentida no mundo islâmico ao longo dos séculos. O ambiente social, político e religioso da Arábia Otomana encontrava-se em declínio. E al-Wahhab propôs mudanças nas práticas sociais e religiosas balizadas pelo viés fundamentalista, ou seja, no retorno aos fundamentos da fé islâmica.

Ele criou um estado independente, onde os fundamentos do século VII foram aplicados sob a base de dois princípios: a defesa intransigente da visão integral do islamismo; e a expansão do Islã baseada no *jihad* menor (HERNÁNDEZ, 2015, p. 9).

O wahabismo é bastante presente na Arábia Saudita e Emirados Árabes, ele moldou as políticas judiciais e educacionais dessa região. Todo ensinamento que não está de acordo com as crenças wahabistas são denunciados a fim de manter a pureza da religião.

1.1.4.2 Os Xiitas

Como pontuado alhures o termo árabe *xiita* vem de *Shiat Ali*, amigos de Ali ou partidários de Ali. E segundo os xiitas, o xiismo iniciou-se nos tempos do Profeta pois, ele teria dito: “O primeiro que me der seu voto de confiança como missionário, será meu sucessor e meu recomendado depois de mim” (AL-ODHMAH; AL-TABATABAÍ, 2008, p. 25). Para os xiitas Ali ibn Abi Talib foi o primeiro califa, visto que foi o primeiro que se apresentou e aceitou o islamismo, cumprindo a profecia de Mohammed.

Outros argumentos são utilizados pelos xiitas para legitimar Ali como o primeiro califa. A saber: o profeta Mohammed teria afirmado que Ali estava livre e isento de erros, agindo com total fidelidade à sua palavra e atos; o imã Ali praticou atos de muita coragem, arriscando a sua própria vida, num deles ocupando a cama do Profeta na noite da emigração; na ocasião de *Ghadir Khom*²³ quando o Profeta anunciou publicamente que Ali seria o seu sucessor (AL-ODHMAH; AL-TABATABAÍ, 2008, pp. 26, 27).

A morte de Al-Hussein ibn Ali (*filho de Ali e Fátima*), em 680 d.C., por ocasião de uma revolta contra o califa sunita da dinastia omíada (*Yazi ibn Mu'awiyah*), aumentou mais ainda a divisão entre os xiitas e sunitas. Hussein foi morto na batalha Kerbala no atual Iraque, e os xiitas por ocasião do aniversário da sua morte chegam a açoiar os seus próprios corpos num ato de expiação (WILKINSON, 2011, p. 145).

1.1.4.2.1 Os Xiitas Duodecimanos

A maioria dos xiitas acredita na sucessão de doze imames, por isso eles são conhecidos como duodecimanos ou imamitas (Tabela 1). Esse grupo afirma que Allah sempre proveu um imã para guiar o povo islâmico. E que após a morte do profeta Mohammed houve uma sucessão de imames, sendo o último deles Al-Mahdi.

De acordo com Muhammad Shirazi:

O último sucessor dessas puras almas é o Imam Muntadar (*o esperado*) Mahdi (*Imam corretamente orientado*) que está vivo neste mundo, mas oculto da nossa visão e reaparecerá no final dos tempos quando Deus lhe conceder permissão, de modo que ele preencha a terra com justiça e igualdade depois dela ter sido preenchida com injustiça e opressão (2009, p. 7).

A crença nos doze imames e a expectativa no surgimento do último sucessor, consiste em um messianismo, que embora tenha sua gênese na tradição judaico-cristã, pode ser compreendido como um fenômeno cultural de maior amplitude.

De acordo com Henri Desroche (1985, pp. 32-38), o fenômeno do messianismo pode ser percebido numa tríplice abordagem: na tipologia das personagens, na tipologia dos reinados e na tipologia das cronologias. **Na tipologia das personagens**, Al-Mahdi é historicamente ausente e presente, pois após a sua morte no ano 873 d.C., iniciou-se um período de “[...] ‘Grande Ausência’, que duraria até que Deus permitisse o seu retorno”, este período dividiu-se em duas partes: a primeira parte chamada de

²³ Evento ocorrido em março de 632 d.C., após a peregrinação para Meca, em que o Profeta teria reunido todos os muçulmanos e, ao longo de um sermão, anunciado o seu sucessor – Ali ibn Abi Talib.

“Pequena Ausência”, que iniciou-se em 873 d.C. e terminou em 932 d.C., a segunda parte é chamada de “Grande Ausência”, que iniciou-se em 942 d.C. e ficará em espera até quando Allah permitir o seu retorno (AL-ODHMAH; AL-TABATABAÍ, 2008, pp. 168, 169). **Na tipologia dos reinados**, com Al-Mahdi haverá uma *revolução econômico-social*, em que não existirá fome, nem sede, nem disputa pelo sexo, onde “[...] a paz irá pairar sobre o mundo e todos viverão com amor, fraternidade e sinceridade na perfeição da humanidade [...] o Líder Dirigente do Mecanismo, conforme a História, será ‘Al-Mahdi’ - Que Deus apresse o seu retorno” (AL-ODHMAH; AL-TABATABAÍ, 2008, pp. 169, 170). **E na tipologia das cronologias**, a presença não visível de Al-Mahdi, gera uma certa iminência, ou seja, “[...] à expectativa tão forte que anula o próprio mundo o qual se vive. Tenta-se antecipar o céu para a terra, diluindo toda a experiência terrena em algo eminentemente espiritual” (ALMEIDA JÚNIOR, 2011, pp. 36, 37), desta forma “a presença ou ausência física do Imam, neste sentido, não assume maior importância, pois esotericamente ele tem comunicação espiritual com os homens” (AL-ODHMAH; AL-TABATABAÍ, 2008, p. 172).

Tabela 1 - Relação dos doze imames do xiísmo

	NOME DO IMÃ	COMO FOI CONHECIDO	TRADUÇÃO
1.º	Ali ibn Abi Taleb	Amir Al-Muminín	Príncipe dos Crentes
2.º	Al-Hassan ibn Ali	Al-Mujtaba	Aquele que coloca as suas mãos sobre as coxas ou no chão na hora das genuflexões
3.º	Al-Hussein ibn Ali	Sayyed Achuhadá	Senhor dos Mártires
4.º	Ali ibn Al-Hussein	Zein Al-Ábidin	Formosura dos Devotos
5.º	Mohammad ibn Ali	Al-Báquer	O Erudito
6.º	Jaafar ibn Mohammad	Assadeq	O Verídico
7.º	Mussa ibn Jaafar	Al-Kadhem	O Silencioso
8.º	Ali ibn Mussa	Al-Reda	A Aprovação
9.º	Mohammad ibn Ali	Al-Jawad	O Generoso
10.º	Ali ibn Mohammad	Al-Hádi	O Orientador

11.º	Al-Hassan ibn Ali	Al-Ascari	Nascido em Ascar
12.º	Mohammad ibn Al-Hassan	Al-Mahdi	O Guia

Fonte: O xiismo no Islã (AL-ODHMAH; AL-TABATABAI, 2008, pp. 143, 144).

Os xiitas estão concentrados nos seguintes países: Iraque, Paquistão, Índia, Afeganistão, Líbano e Indonésia. Contudo encontram-se presentes em praticamente todos os países do mundo, constituindo-se em cerca de quinhentos milhões de adeptos.

É digno de nota pontuar os cinco fundamentos do xiismo, que são: a unicidade divina; a justiça divina; a profecia; o imamato e a ressurreição, sendo que:

Unicidade divina significa que Deus é Uno e não possui parceiro nem igual como Ele disse no Alcorão: *“Dize: Ele é Deus, Uno. Deus, o eterno. Não gera nem foi gerado. E ninguém é como Ele”*;

Justiça divina quer dizer que Deus é Justo e não defrauda ninguém nem tolera injustiça;

Profecia significa que Deus por Sua graça enviou profetas para humanidade a fim de tornar claro o caminho do bem e do mal e para conduzi-los ao bem e afastá-los do mal;

Imamato significa que o Mensageiro de Deus nomeou, sob ordem divina, seus doze sucessores e os mencionou pelos seus respectivos nomes, um após o outro, e os especificou por nome e epíteto e pelos nomes de seus pais, assim como cada Imam especificou o Imam subsequente. Assim, é obrigatório segui-los e absorver as características da religião a partir deles. Seus nomes foram previamente citados;

Ressurreição significa que Deus ressuscitará toda a criação no dia da ressurreição e recompensará os benfeitores e punirá os malfetores. *“E quem faz o bem do peso de um átomo o verá e quem faz o mal do peso de um átomo o verá”* (SHIRAZI, 2009, p. 12).

1.1.4.2.2 Os Xiitas Ismaelitas

Outro ramo do xiismo surgiu com a morte do sexto imã – Jafar al-Sadiq, em 765 d.C., por envenenamento. Com uma disputa pela liderança houve nova cisão na comunidade. Pouco antes de morrer, esse imã teria designado como sucessor o seu filho primogênito Ismail, contudo este último, por ser acusado de alcoolismo, perdeu sua posição para Mussa ibn Jaffar (SILVA, 2016, pp. 28, 29).

Os ismaelitas creem que Ismail regressará como Mahdi nos últimos tempos, e que o universo é constituído por processos cíclicos, cada um marcado pela chegada de sete mensageiros de Allah, cada qual seguido por um dos sete mestres

(Tabela 2). Em sua teologia, o último mensageiro foi o profeta Mohammed, que foi seguido por sete Imãs que revelam a vontade de Allah aos homens.

Tabela 2 - Líderes Xiitas Ismaelitas

	NOME DO IMÃ
1.º	Ali ibn Abi Taleb
2.º	Al-Hassan ibn Ali
3.º	Al-Hussein ibn Ali
4.º	Ali 'Zainul-A'bedeen
5.º	Mohammad al-Bâqir
6.º	Jaafar al-Sadiq
7.º	Ismail

Fonte: Teresa Silva (2016, p. 30).

Dentro do próprio Ismaelismo ocorreram outros cismas e divisões que deram origem a outras vertentes. O oitavo califa fatimida Mustansir, escolheu num primeiro momento seu filho primogênito Nizar, depois mudou de ideia e escolheu seu filho mais novo Mustafî. A linhagem fatimida acompanhou Mustafî, criando o ramo dos **mustalitas**. Seus opositores acompanharam Nizar, dando origem aos nizaritas.

Outras ramificações surgiram nos séculos X e XI, com os **khojas**, que atualmente habitam na Índia e os **drusos** (SILVA, 2016, p. 30).

1.1.4.2.3 Os Xiitas Zayditas

Outra divisão no xiismo ocorreu no século VII, e deu origem aos zayditas. Atualmente eles se concentram no Iêmen, onde são denominados *al-zuyud*.

Os zayditas, por intermédio de um confronto familiar, reconhecem apenas cinco imames (Tabela 3). De acordo com Teresa Silva:

Os Zayditas, que reconhecem apenas cinco *Imams*, são o resultado de um confronto familiar. O 4.º *Imam* – Ali zainul-A'bedden –, filho de Husaim, embora tenha sobrevivido ao massacre de Karbala, acabou por ser envenenado. A legitimidade do seu sucessor – o filho mais velho Mohammad al-Bâqir – foi sempre alvo de contestações por parte do seu meio-irmão – Zayd, o qual conseguiu subverter algumas populações shiitas e acabou por tomar o poder, dando origem aos Zayditas (2016, p. 33).

Tabela 3 - Os cinco imãs venerados pelo xiismo zaydita

	NOME DO IMÃ
1.º	Ali ibn Abi Taleb
2.º	Al-Hassan ibn Ali
3.º	Al-Hussein ibn Ali
4.º	Ali 'Zainul-A'bedeen
5.º	Zayd

Fonte: Teresa Silva (2016, p. 33).

Diferentemente dos sunitas, os xiitas entendem que é aconselhável visitar o túmulo do Profeta e dos imãs, com o objetivo de buscar as bênçãos deles, preservando a sacra tradição e recebendo o sustento de Allah. Por essas razões os xiitas visitam os túmulos, buscam as bênçãos nas suas relíquias e beijam os mausoléus, para mostrar o seu amor por Allah e reconhecer os feitos dos seus antepassados.

Desta forma eles justificam, assim como os sunitas beijam o Alcorão, não pelo valor da sua capa, mas do seu conteúdo, nós beijamos os mausoléus em respeito às pessoas (*da mesma forma que se beija a “pedra negra” da sagrada Kaaba*).

Por fim marcam como principais diferenças entre os sunitas e xiitas, que esses últimos: constroem mausoléus; visitam túmulos (*homens e mulheres*); fazem orações nos cemitérios; relembram o luto e lamentação pelo Imam Hussein (SHIRAZI, 2009, pp. 37-41).

1.1.4.3 Os Sufis

O sufismo teve as suas origens no século VIII, na região do Oriente Médio. Rapidamente ele se espalhou e hoje encontra-se presente em praticamente todo mundo. Porém, atualmente, concentra-se na Indonésia, no Oriente Médio, na África e em outros países da Ásia.

Conforme Reynold Nicholson (2003, pp. 13-16), o sufismo recebeu influências do cristianismo, do neoplatonismo, do gnosticismo e do budismo. **Do cristianismo** – diversos trechos dos evangelhos e dos livros considerados apócrifos²⁴ que falam de Jesus; **do neoplatonismo** – as obras de Aristóteles e Platão, cuja versão

²⁴ Por exemplo, o Evangelho Árabe sobre a Infância de Jesus e Evangelho de Tomé, ambos considerados apócrifos pelos Concílio de Nicéia (325 d.C.), vide Alcorão 3.49 // Evangelho de Tomé – quando o menino Jesus cria com as próprias mãos pombinhos de barro e depois lhes confere vida.

arábica surgiu no século IX; **do gnosticismo** – as teorias da gnose na especulação sufi primitiva, sugere o contato com o gnosticismo cristão; e, **do budismo** – diversos elementos, como por exemplo, o uso do rosário dos monges budistas que foi incorporado ao sufismo/islamismo - *masbahas*.²⁵

É bastante provável que o termo árabe *sufi*, que significa lã, tenha dado o nome ao movimento. Pois, os seus primeiros praticantes vestiam-se com lã, demonstrando simplicidade e despojamento de uma vida voltada para os prazeres e bens materiais. Eles foram influenciados pelos cristãos ascetas da Síria e Palestina em sinal de penitência e renúncia às vaidades mundanas (NICHOLSON, 2003, p. 8).

O sufismo é reconhecido principalmente por sua dimensão mística, que concentra a atenção para o aspecto esotérico e interior da religião islâmica. Todavia ele não consiste numa espiritualidade distinta e aparte dela. Pois assume as suas leis, os seus pilares, e o seu livro sagrado (*Alcorão*), todavia numa perspectiva de interioridades (SOUZA, 2005, pp. 80, 81).

De acordo com Frijtof Schuon (2011, p. 124), para o sufismo, seguir o Profeta significa estender a alma para a vida de todos os seres, servir a Allah e orar com todos e por todos, reduzindo a alma ao divino e àquilo que é primordial. E com a plenitude e simplicidade receber o outro.

O sufismo também é caracterizado por uma releitura do Alcorão, com a sua recitação em voz alta, tempo para sessões regulares de recolhimento e sessões com meditações em temas corânicos, com o objetivo de se chegar de forma imediata ao sentido profundo de cada versículo (SOUZA, 2005, p. 82).

O caminho de interioridades e purificação escolhido pelo sufismo está dividido em vários estágios e fases que conduzem o sufi através da “*sari’a*”, para entrar na “*tariqa*” e atingir o “*Haqîqa*”.²⁶

A “*sari’a*” representa a prática exotérica da busca de um crente muçulmano. É a prática dos princípios básicos da Lei Islâmica como pressuposto para adentrar-se no Caminho. A “*tariqa*”, de acordo com a sua etimologia árabe, é o caminho, o meio para se chegar a algum lugar e, portanto, o método que se segue neste percurso. Implica em uma trajetória de busca esotérica e, como tal, se caracteriza por propor a adesão à guia e ao ensinamento de um “*sayh*” e aos métodos que ele e sua escola propõem como meios para se atingir a “*Haqîqa*” (SOUZA, 2005, p. 85).

²⁵ Objeto utilizado pelos muçulmanos para contagem das meditações e orações. De forma geral, trata-se de um colar com 33 a 99 contas. Pode ser de diferentes materiais como: madeira, marfim, plásticos e sementes. Semelhante ao rosário utilizado pelos católicos.

²⁶ É um termo árabe que significa retidão, certo, correto. É um termo linguístico utilizado para descrever correção, retificação ou direito.

O caminho para atingir a *Haqîqa* pode estar cheio de símbolos ou sinais que apenas um *dervixe* – praticante do islamismo sufista que segue o caminho ascético, pode interpretá-lo e reformulá-lo de forma correta.

Idries Shah (1924-1996 d.C.), autor e mestre na tradição sufi, apresentou em sua obra um exemplo de como o *dervixe* pode guiar um iniciado para atingir a *Haqîqa*, por intermédio de metáforas (*elemento místico que aponta para o oculto e o revelado*):

ÓLEO, ÁGUA, ALGODÃO

Um homem que gostava muito de estudar todos os tipos de sistemas de pensamento escreveu para um Mestre *dervixe* e lhe perguntou se poderia falar com ele, a fim de fazer comparações.

O *dervixe* enviou-lhe uma garrafa contendo óleo e água, e um pedaço de pavio de algodão. Incluída no embrulho havia esta carta:

“Caro amigo, se você colocar o pavio no óleo, obterá luz quando atear fogo a ele. Se você decantar o óleo e colocar o pavio na água, não terá luz nenhuma. Se sacudir o óleo e a água e colocar o pavio, você obterá uma crepitação e um apagão. Não há necessidade de levar a cabo esse experimento por meio de palavras e visitas, se pode ser feito com materiais tão simples quanto esses” (2015, pos. 580).

Por fim, o islamismo sufi é caracterizado por experiências intensas, extáticas, como estados de transe e catarses. É uma forma de experimentar a presença de Allah. Ela pode ser alcançada por intermédio dos cânticos, das danças e da poesia (WILKINSON, 2011, p. 146).

Essas práticas não são vistas com bons olhos em alguns círculos sunitas e xiitas, a ponto de os sufis serem considerados como uma seita, e não como um ramo do islamismo.

1.1.5 O Islã como religião de paz e guerra

1.1.5.1 O termo árabe Assalamu Alaykon

Assalamu Alaykon é a expressão mais utilizada pelos muçulmanos em todo mundo pois, trata-se da saudação baseada em um termo corânico que significa “a paz seja convosco”.

Essa expressão foi inicialmente utilizada na forma profética, como futura saudação de paz que os anjos darão aos fiéis muçulmanos quando esses entrarem no Paraíso:

E entre ambos haverá um véu e, nos cimos, situar-se-ão homens que reconhecerão a todos, por suas fisionomias, e saudarão os diletos do Paraíso: **Que a paz esteja convosco!** Eles (os dos cimos), ainda não entrarão no Paraíso, mas têm esperanças disso (ALCORÃO 7.46).

São jardins do Éden, nos quais entrarão com seus pais, seus companheiros e seus filhos que tiverem sido virtuosos; e os anjos entrarão por todas as portas, saudando-os: **Que a paz esteja convosco por vossa perseverança!** Que magnífica é a Última Morada! (ALCORÃO 13.23,24).

De cujas almas os anjos se apossam em estado de pureza, dizendo-lhes: **Que a paz esteja convosco!** Entrai no Paraíso, pelo que haveis feito! [grifos meus] (ALCORÃO 16.32).

Em referência a profética saudação os muçulmanos têm utilizado a seguinte expressão: “*Wa’alaykum assalam*”, que significa “*que a paz seja convosco também*”. Mas ela pode ser alongada, no uso derivado do preceito corânico: “Quando fordes saudados cortesmente, respondei com cortesia maior ou, pelo menos, igual, porque Allah leva em conta todas as circunstâncias” (ALCORÃO 4.86).

A “cortesia maior” é muitas vezes dita quando as pessoas não se veem há muito tempo. Para melhorar esta resposta o muçulmano pode exceder quem o saudou com os seguintes votos: “*Wa’alaykum assalam wa’rahmatullahi wa’barakatuhu*”, “Que a paz seja convosco, e também a misericórdia e a Sua bênção!” (LAWRENCE, 2008, pp. 9,10).

Cumprimentar os irmãos com a paz é um preceito islâmico que faz parte de um pacote de outras normas, o qual possui sua base nos *ahadith*, pois todo muçulmano tem seis obrigações para com o seu irmão de fé. Sendo elas: cumprimentá-lo; convidá-lo e/ou aceitar o convite para uma refeição; aconselhá-lo com sinceridade quando solicitado; ao ouvi-lo espirrar e dizer: “louvado seja Allah”, responder na sequência: “Allah se apiede de ti”; visitá-lo na doença; e, ir ao seu funeral (ZARABOZO, 2011, p. 212).

Desta forma, cumprimentar o irmão e saudá-lo com a paz (*salam*) é dever de todo muçulmano (ISBELLE, 2003, p. 3). O próprio termo: “Islã”, “[...] 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; YASSIN, s/d, p. 15).

Abdurrahman al-Sheha afirma que cumprimentar as pessoas presentes em uma reunião com o termo *salam* faz parte da “etiqueta islâmica”:

O Profeta s.a.w. disse: “Se um de vocês chegar a uma reunião, que cumprimente todos com *Salam*. Se lhe parecer que deve se sentar, então que ele

sente. Quando se levantar para ir embora então que de novo diga *Salam*, pois por certo o primeiro não é mais importante do que o último (s/d, p. 194).

De acordo com Hammudah Abdalati, o discurso de paz no islamismo não está restrito ao cumprimento entre os irmãos de fé, no entanto ele permeia toda a religião islâmica, pois:

O Islam é a religião da paz: o seu significado é paz; um dos nomes de Deus é paz; a saudação diária dos muçulmanos é paz; o paraíso é a casa da paz; o adjetivo “muslim: muçulmano” quer dizer “pacífico”. A paz é a natureza, o significado, o estandarte e o objetivo do Islam (2008, p. 175).

Nesta ótica, os muçulmanos compreendem a paz como a espinha dorsal do islamismo, com as suas vértebras representadas na saudação diária, no adjetivo *muslim*, na busca incessante e no nome de Allah.

Esse discurso de paz aparece com frequência nas frases, orações e textos islâmicos. Podemos tomar como exemplo a frase: “*Salah Allahu Alaihi Wassalam*”, utilizada após a citação do profeta Mohammed, que significa: “que Allah o abençoe e lhe dê a paz”; e “*Alaihi Assalam*”, utilizada após a citação dos profetas ou anjos, que significa: “que a paz esteja com ele” (CARABALLO, s/d, p. 2).

A recorrência dessas frases (SAAW e AA) em toda literatura e discursos islâmicos constitui-se em vício de linguagem. Outrossim, com a finalidade de tornar os textos islâmicos menos cansativos, nas várias repetições do “*Salah Allahu Alaihi Wassalam*”, os autores utilizam a sigla “S.A.A.S”; no caso do “*Alaihi Assalam*”, “A.S.”.

Destaca-se na oratória utilizada nos sermões e discursos, que a abreviação não soa bem aos ouvidos, estas repetições acabam tornando-se uma espécie de frases expletivas.

Além da constante repetição do termo “paz” nos discursos e textos islâmicos, a cor branca na fachada de algumas mesquitas, as vestes brancas dos *sheiks*, o discurso dos revertidos, os comunicados à população, os livros e artigos de autores islâmicos, constituem-se em linguagem simbólica e discursiva no âmbito da paz.

Pois para o islamismo:

O indivíduo que se aproxima de Deus através do Islam não pode deixar de conviver em paz com Deus, consigo próprio e com os seus semelhantes. Levando em consideração todos estes valores no seu conjunto, colocando o homem no seu devido lugar que ocupa no universo, e seguindo a vida na perspectiva islâmica, os homens de boa vontade e de bons princípios não podem deixar de fazer deste mundo um mundo melhor, de recuperar a dignidade do Homem, instaurar a igualdade, desfrutar a fraternidade universal e construir uma paz douradora (ABDALATI, 2008).

1.1.5.2 O Islã como uma espada forjada

Embora o islamismo esteja etimologicamente imerso no conceito de paz, desde o século VII ele foi forjado em conjunturas que lhe conferiram a ductilidade e a agudez de uma espada.

Os primeiros anos da missão profética de Mohammed ficaram restritos no âmbito familiar e dos amigos mais achegados pois, “durante cerca de três anos, as primeiras mensagens divinas foram comunicadas somente a Khadija e alguns amigos íntimos”²⁷ (ELIADE, 2010, p. 72).

Após 612 d.C., numa visão na qual Allah lhe ordenara que tornasse públicas as suas revelações, Mohammed trouxe à oligarquia dos coraixitas a ordem de renunciar ao paganismo, deixar os ídolos e crer em Allah como o único Deus. Mas eles não creram em Mohammed, pois entendiam que ele estava enfeitiçado:

3. Não obstante, eles adoram, em vez d’Ele, divindades que nada podem criar, posto que elas mesmas foram criadas. E não podem prejudicar nem beneficiar a si mesmas, e não dispõem da morte, nem da vida, nem da ressurreição.
4. Os incrédulos dizem: Este (Alcorão) não é mais do que uma calúnia que ele (Mohammad) forjou, ajudado por outros homens! Porém, com isso, profere uma iniquidade e uma falsidade.
5. E afirmam: São fábulas dos primitivos que ele mandou escrever. São ditadas a ele, de manhã e à tarde!
6. Dize-lhes: Revelou-mo Quem conhece o mistério dos céus e da terra, porque é indulgente, Misericordiosíssimo.
7. E dizem: Que espécie de Mensageiro é este que come as mesmas comidas e anda pelas ruas? Se lhe tivesse sido enviado um anjo, para que fosse, junto a ele, admoestador!
8. Ou por que não lhe foi enviado um tesouro? Ou por que não possui um vergel do qual desfrute? Os injustos dizem ainda: Não seguis senão a um homem enfeitiçado! (ALCORÃO 25.3-8).

Tal atitude, somadas a declaração da viagem extática de Mohammed ao céu e a sua condição autoproclamada como mensageiro de Deus (*rasûl Allah*), levou a uma situação insustentável. A ponto de os coraixitas expulsarem Mohammed e os seus seguidores de Meca.

No ano 622 d.C., diante das tensões sofridas em Meca, Mohammed emigrou para Medina, onde organizou a comunidade dos fiéis (*ummah*), construiu a

²⁷ Seu primo ‘Ali, seu filho adotivo Zaid e os dois futuros califas, Othman e Abu Bakr.

primeira mesquita²⁸ e sistematizou as regras para o culto islâmico – as orações, os jejuos, as esmolas e a peregrinação.

A partir de então Mohammed passou a usar estratégias de guerra, tendo em *Badr* o seu primeiro campo de batalha, em 627 d.C. (cf. ALCORÃO 3.123). De acordo com a *sira*²⁹ mais antiga, *Sirat Rasul Allah*, escrita por Ibn Ishâq, cerca de cento e cinquenta anos após a morte de Mohammed, a batalha de *Badr* foi extremamente sangrenta.

Diversos poemas a respeito deste episódio foram compilados. Destacamos um, que obviamente pela sua tradução para a língua inglesa perdeu um pouco do seu sentido:

A noite em que todos partiram para Badr;
E se tornou peões da morte em seu poço.
Nós tínhamos procurado apenas a caravana, nada mais,
Mas eles vieram até nós e nos encontramos inesperadamente.
Quando percebemos que não havia saída;
Salve com um impulso de eixos retos de cor parda;
E um golpe com espadas que cortou as cabeças;
Espadas que brilhavam enquanto eles golpeavam.
Deixamos a errante 'Utba jazendo morta;
E Shayba entre os mortos lançados no poço;
'Amr estava morto entre seus protetores;
E as mulheres que choram rasgam as suas roupas por ele (ISHÂQ, s/d, p. 340) [tradução nossa].³⁰

Mais tarde, Mohammed obrigou uma tribo judaica a abandonar Medina, deixando para trás casas e bens (ELIADE, 2010, pp. 79-80). No ano de 631 d.C., o Profeta recebeu uma nova revelação corânica e declarou guerra contra o politeísmo:

²⁸ De acordo com Hussein Saifi o primeiro ato do profeta Mohammed em Medina foi a construção da mesquita. Ocasão em que “todos os muçulmanos participaram na construção, e foi o primeiro ato cooperativo, que unificou os corações, destacando o objetivo geral a ser atingido” (2010, p. 36).

²⁹ Termo árabe que significa “forma de proceder”. Trata-se de várias biografias do profeta Mohammed quem foram compiladas e das quais é possível obter informação sobre a sua vida e sobre a história da formação da comunidade islâmica. Ao contrário dos *ahadith*, as *siras* não são alvos de validação por intermédio de um teste na cadeia de transmissão.

³⁰ “The night they all set out for Badr; And became death's pawns in its well. We had sought but their caravan, naught else, But they came to us and we met unexpectedly. When we met there was no way out; Save with a thrust from dun-coloured straight-fashioned shafts; And a blow with swords which severed their heads, Swords that glittered as they smote. We left the erring 'Utba lying dead; And Shayba among the slain thrown in the well; 'Amr lay dead among their protectors; And the keening women rent their garments for him” (ISHÂQ, s/d, p. 340).

Mas quando os meses sagrados houverem transcorrido, **matai os idólatras**, onde quer que os acheis; capturai-os, acossai-os e espreitai-os; porém, caso se arrependam, observem a oração e paguem o zakat, abri-lhes o caminho. Sabei que Allah é Indulgente, Misericordiosíssimo [grifos meus] (ALCORÃO 9.5).

Após a morte do profeta Mohammed, em 632 d.C., os seus primeiros sucessores (*califas*) foram assassinados: Abu Bakr, após dois anos de governo, provavelmente morreu envenenado; Omar Ibn al-Khattab, depois de governar por uma década, foi esfaqueado por ocasião das suas orações matinais; e Osman Ibn Affan também foi assassinado após algumas rebeliões que eclodiram nas províncias e principalmente no Egito (KAMEL, 2007, pp. 95-100).

Os muçulmanos sunitas não costumam enxergar essa gênese sob o viés da belicosidade, pelo contrário, veem nos seus primeiros califas, mártires. E afirmam que Mohammed já havia profetizado sobre isso:

Ánas Ibn Málik relatou: “O Profeta subiu no Monte Uhud acompanhado por Abu Bakr, Ômar e Osman. O monte tremeu com eles, o Profeta bateu seu pé com força no monte e disse: Fique firme Uhud, pois está sobre você um Profeta, um Siddik e dois mártires.” Os dois mártires são Ômar e Osman (MAZID; CHADI, s/d, p. 16).

O islamismo é duramente criticado pelos atos de violência praticados em sua gênese, seja por intermédio das guerras travadas por Mohammed após a *hégira*, ou pela violenta sucessão dos califas mediante assassinatos.

Esses atos de violência são entendidos por alguns estudiosos como um respaldo histórico-teológico para a Guerra Santa, com vistas a expansão do Islã.

Todavia, o fenômeno da violência amalgamada à religião não é algo exclusivo do islamismo, pois o judaísmo, o cristianismo, o catolicismo, o protestantismo e muitas outras religiões, na compreensão de uma verdade única e pessoal, têm levantado a sua bandeira em nome de “Guerras Santas”.

Hammudah Abdalati (2008, pp. 174-180), em contraposição à violência como elemento constitutivo do Islã, afirma que o estandarte do islamismo foi o Alcorão e não a espada. E que, apesar da guerra ser uma solução última para se alcançar a paz, não há guerra que force os não-muçulmanos a adotarem a religião, pois ela não emana senão de dentro e das convicções mais profundas.

É necessário pontuar que o *Cânon Corânico*, com textos do século VII, foi construído sobre bases bastante diferentes de um sistema democrático. E a leitura de alguns textos descolados do seu contexto histórico e teológico tem o poder de incitar

os muçulmanos às práticas beligerantes para a defesa das convicções islâmicas e/ou expansão da sua religião.

Elenquei alguns desses textos a fim de dar ciência ao leitor da força desses versos a partir de uma hermenêutica extremista e fundamentalista.

Morte aos inimigos:

Matai-os onde quer que os encontreis e expulsai-os de onde vos expulsaram, porque a intriga é mais grave do que o homicídio. Não os combatais nas cercanias da Mesquita Sagrada, a menos que vos ataquem. Mas, se ali vos combaterem, matai-os. Tal será o castigo dos incrédulos (ALCORÃO 2.191).

Anseiam (os hipócritas) que renegueis, como renegaram eles, para que sejais todos iguais. Não tomeis a nenhum deles por confiante, até que tenham se migrado para a causa de Allah. Porém, caso se rebelem, capturai-os então, matai-os, onde quer que os acheis, e não tomeis a nenhum deles por confiante nem por socorredor (ALCORÃO 4.89).

O castigo, para aqueles que lutam contra Allah e contra o Seu Mensageiro, e semeiam a corrupção na terra, é que sejam mortos, ou crucificados, ou lhes seja decepada a mão e o pé de lados opostos, ou banidos. Tal será, para eles, uma desonra neste mundo e, no Outro, sofrerão um severo castigo (ALCORÃO 5.33).

Incitação à guerra:

E combatei-os até terminar a intriga e prevalecer a religião de Allah. Porém, se desistirem, não haverá mais hostilidades, senão contra os injustos (ALCORÃO 2.193).

Combatei pela causa de Allah, e sabeis que Ele é Oniuvinte (ALCORÃO 2.244).

Que combatam pela causa de Allah aqueles dispostos a sacrificar a vida terrena pela Futura, porque a quem combater por causa de Allah, quer sucumba, quer vença, concederemos magnífica recompensa (ALCORÃO 4.74).

Quanto aos incrédulos, castigá-los-ei severamente, neste mundo e no Outro, e jamais terão protetores (ALCORÃO 3.56).

Os crentes combatem pela causa de Allah; os incrédulos, ao contrário, combatem pela do sedutor. Combatei, pois, os aliados de Satanás, porque a sutileza de Satanás é débil (ALCORÃO 4.76).

Mobilizai todo poder que dispuserdes, em armas e cavalaria, para intimidardes, com isso, o inimigo de Allah e vosso, e se intimidarem ainda outros que

não conheceis, mas que Allah bem conhece. Tudo quanto investirdes na causa de Allah, ser-vos-á retribuído e não sereis injustiçados (ALCORÃO 8.60).

Ó crentes, que sucedeu quando vos foi dito para partirdes para o combate pela causa de Allah, e vós ficastes apegados à terra? Acaso, preferíeis a vida terrena à Outra? Que ínfimos são os gozos deste mundo, comparados com os do Outro! (ALCORÃO 9.38).

Ó Profeta, combate os incrédulos e os hipócritas, e sê implacável para com eles! O Inferno será sua morada. Que funesto destino (ALCORÃO 9.73).

Ó crentes, combatedes os vossos vizinhos incrédulos, para que sintam severidade em vós; e sabeis que Allah está com os tementes (ALCORÃO 9.123).

Ó Profeta, combate com denodo os incrédulos e os hipócritas, e sê inflexível para com eles, pois a sua morada será o inferno. E que funesto destino! (ALCORÃO 66.9).

Apologia opressiva:

Infundiremos terror nos corações dos incrédulos, por terem atribuído parceiros a Allah, sem que Ele lhes tivesse conferido autoridade alguma para isso. Sua morada será o fogo infernal. Quão funesta é a morada dos injustos! (ALCORÃO 3.151).

E de quando o teu Senhor revelou aos anjos: Estou convosco; firmeza, pois, aos crentes! Logo infundirei o terror nos corações dos incrédulos; decapitai-os e decepai-lhes os dedos! (ALCORÃO 8.12).

38. Dize aos incrédulos que, no caso de se arrependerem, ser-lhes-á perdoado o passado. Por outra, caso persistam, que tenham em mente o exemplo dos povos antigos. **39.** Combatedes-os até terminar a intriga, e prevalecer totalmente a religião de Allah. Porém, se se retratarem, saibam que Allah bem vê tudo o quanto fazem (ALCORÃO 8.38,39).

Mas quando os meses sagrados houverem transcorrido, matai os idólatras, onde quer que os acheis; capturai-os, acossai-os e espreitai-os; porém, caso se arrependam, observem a oração e paguem o zakat, abri-lhes o caminho. Sabei que Allah é indulgente, Misericordiosíssimo (ALCORÃO 9.5).

Combatedes aqueles que não creem em Allah e no Dia do Juízo Final, nem se abstêm do que Allah e Seu Mensageiro proibiram, e nem professam a verdadeira religião daqueles que receberam o Livro, até que paguem de bom grado a *Jizya*³¹ e se sintam submissos (ALCORÃO 9.29).

³¹ *Jizya* – compensação. Trata-se de um imposto exigido daqueles que não aceitavam o islã, mas que viviam sob a sua proteção, estando, deste modo, tacitamente dispostos a se submeterem aos ideais impostos pelo Estado Muçulmano (El HAYEK, 2016, p. 222).

Não dêis ouvidos aos incrédulos, mas combate-os severamente, com ele (o Alcorão). (ALCORÃO 25.52).

60. Se os hipócritas e os que abrigam a enfermidade em seus corações, e os intrigantes, em Madina, não se contiverem, ordenar-te-emos combatê-los; então, não ficarão nela, como teus vizinhos, senão por pouco tempo. 61. Serão malditos: onde quer que se encontrarem, deverão ser aprisionados e cruelmente mortos (ALCORÃO 33.60,61).

Recompensa aos fiéis que lutam pelo islamismo:

Os crentes que, sem razões válidas, permanecem em suas casas, jamais se equiparam àqueles que sacrificam os seus bens e as suas vidas pela causa de Allah; Ele concede maior dignidade àqueles que sacrificam os seus bens e as suas vidas do que aos que permanecem (em suas casas). Embora Allah prometa a todos (os crentes) o bem, sempre confere aos combatentes uma recompensa superior à dos que permanecem (em suas casas) (ALCORÃO 4.95).

Os crentes que migrarem e sacrificarem seus bens e suas pessoas pela causa de Allah, obterão maior dignidade ante Allah e serão os ganhadores (ALCORÃO 9.20).

Quer estejais leve ou fortemente (armados), marchai (para o combate) e sacrificai vossos bens e pessoas pela causa de Allah! Isso será preferível para vós, se quereis saber (ALCORÃO 9.41).

1.2 O lícito e o ilícito no espaço-tempo islâmico

Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo, no qual a religião possui um lugar primordial (BERGER, 2012, p. 15). Considerando-se que o conhecimento que possuímos do mundo não se dá em *prima facie*, esta construção realiza-se mediante complexa estrutura de símbolos e signos que funcionam como instrumentos de integração social.

Estes símbolos ou sistemas simbólicos, de forma estruturada, além de mediarem o conhecimento do mundo, exercem um poder mágico na sujeição do indivíduo à construção simbólica operante.

Este fenômeno foi descrito por Pierre Bourdieu nas seguintes palavras:

a força dos sistemas simbólicos consiste no 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 (1989, p. 14).

A força do sistema simbólico pode ser observada, em sua intensidade latente, nos grupos religiosos cujos fiéis estão totalmente comprometidos com a religião, entendendo-a como um conhecimento genuíno e verdadeiro.

De acordo com Clifford Geertz:

Um conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado, é o que forma um sistema religioso. Para aqueles comprometidos com ele, tal sistema religioso parece mediar um conhecimento genuíno, o conhecimento das condições essenciais nos termos das quais a vida tem que ser necessariamente vivida (2008, p. 95).

O islamismo pode ser tomado com um destes sistemas, cujos símbolos e signos exercem poder estruturante na vida dos seus fiéis. Esse poder estruturante é chamado pelos muçulmanos de *din*.

O conceito de *din* pode ser observado na declaração de Sami Isbelle, ao afirmar que “o Islam é um esquema de vida completo, uma ordem social universal. Nada nele está a mais nem a menos, é perfeito, por ser de acordo com a nossa crença de origem Divina, e que conseqüentemente combina com a ciência e a lógica” (2003, p. 7).

Os elementos simbólicos que estruturam o *din* estão perpassados pelas figuras do *sagrado* e do *profano*. Que se encontram diametralmente opostos por toda história do pensamento humano (DURKHEIM, 1996, p. 19). Pois, todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, possuem um caráter comum, a classificação das coisas, sejam reais ou ideais, nessas duas classes antagônicas.

Desta forma:

[...] as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas e com as coisas profanas (DURKHEIM, 1996, p. 22).

Embora o *sagrado* e o *profano* se constituam em duas categorias antagônicas, isso não significa que não haja uma passagem entre esses mundos que possa evidenciar a dualidade desses dois reinos.

Esta passagem é demonstrada por Edmund Leach, como rito de sacralização e rito de dessacralização. Estes ritos apresentam as técnicas para mudar o *status moral* da pessoa de sagrado para profano ou vice-versa. Desta forma no esquema de Edmund Leach temos: **Fase A** – o rito de sacralização ou separação, onde a pessoa é transferida do mundo secular-profano para o mundo sagrado; **Fase B** – o estado

marginal – a pessoa se encontra em sacra condição, numa animação suspensa; **Fase C** – o rito de dessacralização ou agregação, onde a pessoa é trazida de volta do mundo sagrado para o mundo profano; **Fase D** – fase da vida secular normal, intervalo entre os festivais sucessivos (LEACH, 1971, p. 134).

No Islã, considerando-se a estrutura do seu cabedal simbólico, as categorias do *sagrado* e do *profano* são chamadas de *lícito* e *ilícito*. E, o elemento de passagem entre um e outro é chamado de *makruh* - *desaconselhável*.

Esses três elementos, o *lícito*, o *ilícito* e o *desaconselhável*, correspondem aos termos árabes *halal*, *haram* e *makruh*. Que estão relacionados às permissões, às restrições e às interdições na utilização de vestuário, nos casamentos, nas relações sexuais, nas transações comerciais (*negócios*), nas relações sociais, nas recreações e lazer, nas práticas alimentares entre outras atividades.

Eles possuem os seguintes significados:

Halal – Lícito. Aquilo que é permitido, em relação ao que não existe qualquer restrição, e cuja prática foi permitida pelo Legislador. Deus.

Haram – Ilícito. Aquilo que o Legislador proibiu definitivamente; quem quer que se envolva com a sua prática está sujeito a incorrer no castigo de Deus na outra vida, além de uma punição legal e determinada neste mundo.

Makruh – Desaconselhável. Aquilo que o Legislador desaprova, porém não categoricamente. O *makruh* é de grau menor de gravidade que o *haram*, incorrendo em castigo menor exceto quando praticado em excesso e de modo que conduza o indivíduo ao *haram* (AL-KARADHAWI, s/d, p. 25).

Esses termos, por sua vez, estão estruturados em quatro fontes de conhecimento islâmico, que são: **o Alcorão**³² – que, segundo o islamismo, foi revelado ao Profeta Mohammed por intermédio do arcanjo Gabriel, entre os anos 610 a 632 d.C., em Meca e Medina; **os ahadith** – que são os ditos, atos e decretos do Profeta, validados pelas tradições e pela sua cadeia de transmissão; **o consenso** – isto é, o acordo entre os sábios islâmicos sobre os assuntos que não foram tratados pelas fontes anteriores; e, **a analogia sistemática** – uma espécie de aplicação corânica para situações hodiernas pelo princípio da semelhança (AL-KARADHAWI, s/d, p. 11).

Para compreender como o islamismo encadeia estes termos e ideias nas fontes de conhecimento, vamos citar o exemplo da restrição às bebidas alcoólicas (*inebriantes*).

³² Segundo o islamismo o Alcorão é a fonte mais importante, pelo fato de trazer em seu texto as palavras exatas de Deus. A segunda fonte é a *sunnah* do profeta Mohammed, que são os seus ditos e práticas (ISBELLE, 2003, p. 8).

De acordo com o Alcorão, a principal fonte islâmica, as bebidas alcoólicas são artimanhas de Satanás a fim de afastar os homens de Allah, portanto fazem parte das interdições e são consideradas ilícitas (*haram*):

90. Ó crentes, as bebidas inebriantes, os jogos de azar, (o culto aos) altares de pedra, e as adivinhações com setas, são manobras abomináveis de Satanás. Evitai-as, pois, para que prospereis. **91.** Satanás só ambiciona infundir-vos a inimizade e o rancor, mediante as bebidas inebriantes e os jogos de azar, bem como afastar-vos da recordação de Allah e da oração. Não desistireis, diante disto? (ALCORÃO 5.90,91).

Os *ahadith*, fontes secundárias, podem reforçar e detalhar os princípios corânicos. É o caso do *hadith* abaixo, narrado por Ibn Umar e compilado pelo Iman Muhammad Bin Yazeed e por Ibn Majah Al-Qazwîni. Segundo esse *hadith*, o vinho (*bebida alcoólica*) é amaldiçoado a partir de dez ângulos, portanto deve ser interditado aos homens, pois trata-se de uma bebida ilícita:

O vinho é amaldiçoado a partir de dez ângulos: o vinho em si, aquele que aperta (as uvas etc), para quem ele é espremido, o que vende, aquele que o compra, quem o carrega, o que paga o seu transporte, quem lucra com seu preço, o que bebe e aquele que o consome (YAZEED; AL-QAZWÎNI, 2007, p. 381). [Tradução Nossa].³³

Por fim, num consenso dos “sábios islâmicos”, por intermédio da concatenação de fontes primárias e secundárias, aquele que ingerir bebidas ilícitas *deverá ser punido*. Esse pensamento tem amplo espaço para a sua execução em países que adotam a *sharia*³⁴:

Há consenso em que a pena para o livre que ingere bebidas inebriantes é de oitenta chibatadas. A pena deve ser executada em público, para inibir a prática do consumo do álcool. Assim, Allah protege o homem, agraciando-o e conservando a sua honra (SAIFI, 2010, p. 104).

³³ “Wine is cursed from ten angles: The wine itself, the one who squeezes (the grapes etc), the one for whom it is squeezed, the one who sells it, the one who buys it, the one who carries it, the one to whom it is carried, the one who consumes its price, the one who drinks it and the one who pours it.” (YAZEED; AL-QAZWÎNI, 2007, p. 381).

³⁴ Um código de leis utilizado pelos muçulmanos (KAMEL, 2007, p. 180). O termo significa “caminho para a fonte” ou “rota para a fonte”, é um conjunto de leis que abarca os aspectos públicos e privados da vida de um adepto do islamismo. Ela compreende-se na área política, econômica, familiar, sexual, alimentar, relações sociais etc.

Para compreendermos melhor como se estrutura o sistema simbólico no islamismo construímos a figura abaixo (Figura 3), com as seguintes representações. Ao centro, como elementos nucleares, o **Alcorão e os *ahadith*** – que se constituem

Figura 3 - Sistema Simbólico do Islamismo

Fonte – César Lima

as fontes primária e secundária da revelação islâmica. Num segundo nível, **o consenso e a analogia** – que são formas de interpretação dessas fontes. Num terceiro nível, **o lícito (*halal*), o ilícito (*haram*) e o desaconselhável (*makruh*)**, que normatizam a vida do fiel. E num quarto e último nível a cristalização desses ensinamentos na **vida pessoal** e na **vida social** do muçulmano.

O *sheik* Yossef Al-Karadawi em sua obra “O lícito e o

ilícito no Islam”, descreve de forma pormenorizada os elementos da vida pessoal e social que são regidos pelo *lícito*, *ilícito* e *desaconselhável*.

O seu trabalho, um clássico na teologia islâmica, apresenta as regulamentações na vida pessoal do muçulmano, na ingestão dos alimentos e das bebidas, no abate dos animais comestíveis, nas leis da caça, nas vestimentas, nos enfeites, no comportamento doméstico, e o meio correto para se ganhar a vida. Na esfera da vida social o autor trata do casamento, da vida familiar, das questões sexuais, do controle da natalidade, do divórcio e do tratamento entre pais e filhos. Ele também aborda a economia pessoal (*compra, venda, juros etc*), as formas de lazer, e as relações sociais entre os muçulmanos e não-muçulmanos (AL-KARADHAWI, s/d, pp. 9-11).

Verificamos que os elementos simbólicos que estruturam o *din* apresentam uma contingência no espaço e no tempo na vida do fiel muçulmano. Conforme observa 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 (1992, p. 17).

A distinção entre o espaço sagrado e o lugar profano pode ser encontrada de forma bastante precisa nas entradas das salas de oração das mesquitas e mussallas. Pois, os fiéis, ao adentrarem à mesquita, em sinal de reverência, devem estar descalços (Fotografia 2 e Fotografia 3).

Fotografia 2 - Entrada dos fundos da Mesquita Abu Bakr Assidic

Entrada dos fundos da Mesquita Abu Bakr Assidic, registrada no dia 22 de outubro de 2017, por ocasião da salat al-Jumuah, oração de sexta-feira.

Na fotografia observamos os calçados dos fiéis, que precisam entrar descalços em reverência ao ambiente sacro da mesquita. Observa-se bem a linha limítrofe entre o sagrado e o profano.

Fonte: César Lima

Fotografia 3 - Pés desnudos na Mesquita Abu Bakr Assidic

Interior da Mesquita Abu Bakr Assidic, em foto registrada no dia 22 de outubro de 2017. Os pés desnudos do fiel, assentado ao chão da mesquita, demonstra a sua atitude de reverência ao local sagrado. Onde Allah será reverenciado e adorado por intermédio das orações dos fiéis.

Fonte: César Lima

Contudo, no islamismo, essas fronteiras entre o espaço sagrado e o espaço profano estão muito mais presentes, e ocorrem com bastante frequência na vida do fiel. De acordo com César Lima:

No Islã, o consumo externo de bens simbólicos realiza-se de forma contínua na relação espaço/tempo. Ao contrário das tradições cristãs que tendem a sacralizar o templo religioso (*espaço*) e o domingo³⁵ (*tempo*), no Islã o espaço sagrado não é constituído apenas pela mesquita ou mussala (*locais apropriados para a oração*), mas o muçulmano poder servir-se de qualquer lugar³⁶ para realizar as suas orações, necessitando apenas de um pequeno tapete e uma bússola (*orientação à 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 à Meca, sem atrapalhar ninguém” (2013a, p. 78).

Desta forma, o lugar sagrado, pode ser transportado à tiracolo, como se o fiel destacasse do sacro tapete da sala de orações da sua mesquita um *rapport*³⁷, transportando-o sempre consigo. Transformando magicamente nas horas de oração, o lugar amorfo ou profano em lugar sagrado.

No islamismo o “tempo sagrado” também é bastante frequente pois, não há distantes roturas entre o tempo sagrado e o tempo profano. Diferentemente dos cristãos que adotam o domingo como dia sagrado, no islamismo as abluções³⁸ (*wudhu*³⁹) e as cinco orações diárias (*salat*), funcionam como uma espécie de “minutos sagrados”, fracionando o tempo profano em menores partes. O tempo sagrado não é majoritário, mas o tempo profano encontra-se muito mais fracionado pelo sagrado.

³⁵ No catolicismo os dias de festa cristã aumentam a frequência do tempo sagrado. Algumas vertentes da religião cristã “guardam” o sábado como dia sagrado, por exemplo, os Adventistas do 7.º Dia.

³⁶ A exceção da oração de sexta-feira ao meio dia (*Salát’uz-Zuhr*), “deve ser feita em congregação dirigida por um Imam. Ninguém pode fazê-la individualmente” (ABDALATI, 2008, p. 110).

³⁷ Trata-se de um padrão de cores e entrelaçamentos condensados numa estrutura mínima de um tecido (LIMA, 2013a, p. 79).

³⁸ As abluções (*wudhu*) são preceitos obrigatórios, cujo sem o seu cumprimento às orações não são consideradas válidas, “sem a ablução «wudhu» a oração é nula” Islam (ABDALATI, 2008, p. 77). Estas têm seu fundamento no Corão, 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).

³⁹ “A sequência que os muçulmanos costumam seguir nas abluções – wudhu – começa pela lavagem das mãos (antes pronunciam: «Bismillahir rahmanir-rahim» – «Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso») e dos pulsos; depois enxáguam a boca três vezes e lavam o nariz e o rosto. Em seguida, devem lavar os braços até o cotovelo, passar as mãos molhadas na cabeça e nas orelhas e, para finalizar, lavar os pés até os tornozelos três vezes, começando pelo pé direito, lavando inclusive entre os dedos. Finalizada a ablução deve-se dizer: «Ach hadu na la ilaha illallah wa ach hadu anna Muhammadan raçulullah» («Testemunho que não há outra divindade além de Deus e que Muhammad é o mensageiro de Deus»)” (FERREIRA, 2009b, p. 111).

Estas roturas também são maximizadas pelas refeições sagradas, visto que o muçulmano deve consumir apenas alimentos lícitos (*halal*). No Ramadã, com a prática dos jejuns, as refeições são minoradas, com restrição dos cigarros e das relações sexuais num prazo de 29 ou 30 dias.

As práticas islâmicas no espaço/tempo, com o aumento das roturas entre o sagrado e profano, confere ao muçulmano: forma, estrutura e continuidade para o exercício da sua religião (LINTON, 1973, p. 102).

*Em hum Engenho sois imitadores de
Christo crucificado: Imitatoribus Christi crucifixi,
porque padeceis em hum modo muito semelhante
o que o mesmo Senhor padeceo na sua Cruz,
& em toda a sua Payxaõ.
A sua Cruz foy cõposta de dous
madeiros, & a vossa em hum Engenho he de
tres⁴⁰*

Padre Vieira

2 SANGUE ISLÂMICO NA CRUZ DE TRÊS MADEIROS⁴¹

Para compreendermos a entrada o islamismo no Brasil, descreveremos os principais movimentos desta religião. Conforme pontuado por Lidice Ribeiro, a história do islamismo no Brasil pode ser compreendida em três fases:

Islamismo de escravidão – oriundo do tráfico negreiro de escravos islamizados no século XVIII que se instalou primeiro na Bahia, progressivamente se espalhando por outras regiões do País; **islamismo de imigração** – oriundo da imigração de povos árabes no período pós-Primeira Guerra, iniciando uma comunidade islâmica reconhecida no País; **islamismo de conversão** – fenômeno do final do século XX, que se inicia com a crescente conversão de brasileiros ao islamismo (RIBEIRO, 2012, p. 108).

Neste capítulo trataremos do islamismo de escravidão, e nos próximos capítulos os islamismos de imigração e de conversão.

Embora o islamismo de escravidão tenha sido percebido somente no século XVIII, não podemos deixar de descrever alguns elementos constitutivos na história do Brasil Colônia que serviram como pano de fundo para as práticas islâmicas e insurreições. O sistema escravagista, a exploração dos negros que foram moídos nos engenhos e a legitimação desta opressão pela igreja, constituir-se-ão no fio condutor da nossa narrativa.

Para tanto, enviesaremos este capítulo por intermédio de uma metáfora proferida pelo padre Antônio Vieira (1608-1697 d.C.) na Bahia do século XVII. Ela

⁴⁰ (VIEIRA, 1686, pp. 508,509).

⁴¹ Para a exposição deste capítulo, o qual versa sobre a entrada do islamismo no Brasil no período da escravidão, tomaremos emprestado do Padre Vieira a metáfora da “cruz de três madeiros”. Em algumas situações, a aplicaremos para além do seu uso no sermão décimo quarto do rosário. Entretanto é bom lembrar que conforme Morgan (2002, p. 20), “toda metáfora tem vantagens e tem limitações, precisamos estar sempre conscientes da existência de pontos cegos que prejudicam nossa eficácia”.

carregará consigo a posição da igreja com relação a escravatura e os trabalhos forçados nos engenhos da Bahia.

Vieira considerava justa a escravidão baseada em duas situações: no caso da ocorrência de um delito e no caso de nascimento. Pois, segundo ele: “Por delicto são verdadeiros escravos nossos os Mouros, que cativamos; porque eles contra justiça fazem seus escravos os Cristãos, que tomam” (1652, pp. 360,361). E, por nascimento, por ser descendente da escrava e não do escravo – *partus sequitur ventrem*.⁴²

A metáfora ecoará por diversos lugares e encontrará a sua barreira final na revolta dos Males, no século XIX. Curiosamente na mesma região que foi ela proferida – o Recôncavo Baiano.

Embora não haja provas concretas de que escravos islamizados estivessem ou não ouvindo o sermão de Vieira, é fato contundente que Vieira considerava mais do que justa a escravidão dos negros islamizados.

2.1 Vieira e o “privilégio” de padecer na cruz de três madeiros

O trecho em epígrafe faz parte da magnífica obra do padre Antônio Vieira pregado à irmandade dos pretos de um engenho no dia de “São João Evangelista”, no ano de 1633, na Bahia (VIEIRA, 1686, pp. 484-521). Esta prédica está inclusa no “Sermão décimo quarto do Rosário”, que por sua vez compõe um corpo de trinta sermões escritos por Vieira oferecidos à Nossa Senhora do Rosário, cujo o título é “Maria Rosa Mystica”.

O sermão foi pregado na época do seu noviciado, quando ele tinha cerca de vinte e cinco anos de idade e ainda não havia sido ordenado ao sacerdócio. Foi a sua primeira prédica em público, onde hoje se encontra a Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.

A ocasião contemplava três datas importantes a Festa da Nossa Senhora do Rosário, o Dia de São João e a Festa dos Pretos. O tema proposto por Vieira foi “Um filho nascido de Maria”. Desta forma ele desdobrou o tema em três, ou seja, “os três filhos nascidos de Maria”, a saber: Jesus, São João e os Pretos (VIEIRA, 1686, pp. 486,487).

⁴² “O parto segue o ventre”, termo latino utilizado para expressar que o filho da escrava nasce escravo, pouco importando se o pai é escravo ou livre. Para maiores informações vide Perdigão Malheiros (1866b, pos. 326).

O sermão apresenta Jesus como o primogênito de Maria. Contudo Vieira fala de dois nascimentos. O primeiro, de Jesus “o Cristo”, em Belém. E, o segundo, trinta e três anos depois, de Jesus “o Salvador”, na cruz no calvário, em Jerusalém. O segundo filho de Maria foi João, e o seu nascimento, segundo Vieira, aconteceu no exato momento em que Cristo, pendurado no madeiro, disse à Maria: “Mulher, eis aí o seu filho”. E depois disse ao discípulo: “Eis aí a sua mãe”⁴³. O terceiro filho de Maria são os Pretos, “os quaes tambem são seus filhos, & também nascidos entre as dores da Cruz” (VIEIRA, 1686, p. 494).

Para construção do seu argumento Vieira utilizou o Salmo 86.4,5², dos filhos de Coré, que diz: “**4.** Eu faço registro de Raab e Babel entre aqueles que me conhecem; eis a Filisteia, Tiro e Etiópia: Este nasceu aí. **5.** Mas de Sião será dito: Todo homem nasceu nela, Ele, o Altíssimo, foi quem a estabeleceu”.

Para Vieira, os autores do Salmo 86, “os filhos de Coré”, em sua tradução do hebraico “os filhos do Calvário”, e a inclusão das promessas divinas à Etiópia, vinculariam os etíopes à pessoa de Maria (*gênese mariana*). Convém pontuar que o termo “Etiopes” não deveria ser tomado no seu aspecto étnico, mas referia-se somente àqueles que são de Deus e de sua “Santíssima Mãe”. E que por intermédio da fé e do batismo demonstraram-se cristãos (VIEIRA, 1686, p. 498).

Portanto, aqueles escravos, apesar do seu sofrimento, deveriam alegrar-se porque estavam inscritos e arrolados no livro de Deus, com não menos título e nem com menos fôro que filhos da Virgem Maria (VIEIRA, 1686, p. 496).

Num segundo momento, Vieira conferiu aos escravos um *status* “elevadíssimo”, acima dos seus senhores. Comparando a sua missão à de Jesus ao chamá-los de filhos de Coré, ou seja, filhos da paixão de Cristo. Pois, se Cristo cumpriu a sua missão padecendo numa cruz de dois madeiros, estes mesmos escravos, em sua gloriosa missão, deveriam padecer *numa cruz de três madeiros*, ou seja, no engenho.

⁴³ João 19.26,27 (NOVA BÍBLIA PASTORAL, 2015, p. 1864).

A metáfora utilizada por Vieira está relacionada à moenda, também conhecida como engenho. A moenda poderia ser movida por uma roda d'água, por tração

Figura 4 - Moenda manual para caldo de cana

Fonte: (DEBRET, 1822)

animal ou ainda por tração humana. Suas peças principais, a saber, a boladeira, o roldete e as moendas propriamente ditas, apresentam o *layout* de uma cruz de três madeiros (Figura 4). Onde dois aspectos podem ser observados: primeiramente o material do qual a moenda era construída – madeira rija e pesada, conhecida como “pau de

lei”; e, num segundo aspecto, o sofrimento e perigo que cercavam àqueles que a manuseavam. Pois, a escrava que metia a cana entre os eixos corria o risco, por sono ou descuido, de passar moída entre eles. E caso a roda d'água não fosse interrompida, havia ao lado da moenda um facão para salvá-la, pois rapidamente lhe cortariam o braço (ANTONIL, 1837, p. 64).

Assim, tanto a cruz quanto a moenda estariam ligadas na sua composição material (*madeira rija e pesada*) e aspecto funcional (*causar sofrimento e morte*).

O objetivo de Vieira, fundamentado na ideologia da Companhia de Jesus, fora deixar claro àqueles escravos, que o sofrimento deles estava assentado no “direito hereditário desde o primeiro Ethyope” (VIEIRA, 1686, pp. 513,514). Pois foram escolhidos para os mistérios dolorosos. Assim o engenho era uma porta aberta para o paraíso.

Deste modo a ordem social (*sistema escravocrata*) foi justificada a partir da interpretação teológica. A religião legitima as instituições, infundindo-lhes um *status* ontológico de validade suprema. Cristo padeceu as dores da cruz, nas palavras do teólogo e sociólogo Peter Berger, “tudo ‘aqui em baixo’ tem o seu análogo ‘lá em cima’” (BERGER, 2012, p. 46).

Contudo vale destacar que a cruz de três madeiros não teve a sua gênese em solo brasileiro, pois as suas peças foram entalhadas e montadas há quase dois séculos antes do sermão de Vieira. Num lugar maravilhoso, da divina criação, de onde rijas toras seriam cortadas e esculpidas em instrumentos de martírio.

2.2 Entalhando a cruz na Madeira

De acordo com Jerônimo Dias Leite (1540-???? d.C.)⁴⁴, compilador das histórias da Madeira, a ilha foi descoberta pelos ingleses tendo como pano de fundo um trama passionai (LEITE, 1947, pp. lxxix-ci).

Segundo este historiador, na época do Rei Duarte III, da Inglaterra, um nobre cavaleiro inglês, conhecido como Machim, estava enamorado por uma dama de alta linhagem, chamada Anna de Harfet. A paixão, que era recíproca, logo foi descoberta pelos parentes de Ana, que fizeram-na casar com um homem de alta posição em Bristol. Diante de tal situação, o casal resolveu fugir secretamente para a França com a ajuda de alguns parentes de Machim. Eles tomaram uma nau de mercadores carregada para Espanha, levantaram as velas, soltaram as amarras, e sendo levados por uma grande tormenta, esperando aportar nas partes derradeiras da França ou na Espanha, foram afastados desse caminho e levados para uma nova terra, onde não havia pessoas, nem animais, somente aves. Lá, em poucos dias, morreram e foram sepultados, primeiro Anna de desgosto, e em seguida Machim de tristeza pela perda de sua amada. Alguns de seus companheiros de viagem, ao saírem da ilha, foram capturados pelos mouros na costa africana, e logo que foram libertos narraram está triste história aos portugueses (LEITE, 1947, pp. 1,2).

Teria sido por intermédio desta história, que o capitão João Gonçalves Zargo, com o assentimento e ordens do infante D. Henrique, fez a oficial descoberta da ilha, em 1419. Chamada de “Ilha da Madeira”, nome proposto pelo próprio capitão⁴⁵, em alusão ao “muito espesso e grande arvoredado de que era cuberta” (LEITE, 1947, pp. 14,15). O qual foi responsável por densa neblina negra que circundava a ilha, criando uma espécie de ambiente lúgubre, afastando assim as primeiras navegações que dela se aproximaram.

A Madeira, por ser uma ilha de origem vulcânica, com alguns vales de solos de aluvião e abundância de água doce, permitiu a atividade agrícola em parte⁴⁶ das

⁴⁴ O seu registro de batismo data de 14 de março de 1540. E sua morte deve estar entre 1593 (*quando ele assinou um “auto do cabido”*) e 1598, por ocasião do testamento da sua mãe, quando figuram os nomes dos seus irmãos, menos o seu – presumindo-se a sua morte.

⁴⁵ Há divergência na informação de quem deu o nome à Ilha. Jerônimo Dias Leite afirma que “o dito Capitão pos o nome da Madeira” (LEITE, 1947, p. 15). Mas Gaspar Frutuoso declara que foi o infante D. Henrique que atribuiu o nome à Ilha da Madeira: “O infante, vendo as mostras, e ouvindo a relação que da Ilha elles lhe deram, lhe poz o nome, que agora tem, Ilha da Madeira [...]” (MAGALHÃES, 2009, p. 19).

⁴⁶ De acordo com David Ferreira Gouveia, “das dez partes da Ilha, não se aproveitam duas, porque a maioria delas são serranias, terras dependuradas, rochas e grotas e ladeiras [...]” (1988, p. 268).

suas terras. O clima e a sua fertilidade logo se revelaram muito bons para a produção trigueira (LEITE, 1947, p. 19). A qual, não muito tempo depois, começou a abastecer Portugal (MAGALHÃES, 2009, pp. 153,154).

O infante D. Henrique, ciente da capacidade produtiva daquelas terras, mandou buscar socas de *cana sacarina* da Sicília para o seu plantio e mestres para a produção do açúcar (LEITE, 1947, pp. 19, 20). E, segundo algumas evidências⁴⁷, em 1452 já estaria funcionando o primeiro engenho da Ilha, pertencente a Diogo de Teive.

Gaspar Frutuoso (1522-1591 d.C.), numa visão panorâmica, descreveu a produção açucareira na Ilha, onde: na Capitania de Machico, havia dois ou três engenhos de açúcar, cujas canas eram irrigadas por intermédio de um sistema de captação e escoamento de águas (*caniçal*) com mais de quatro léguas e meia; em Porto Seixo havia um engenho dos herdeiros de Jorge de Leomelim; a meia légua desse, outro engenho que pertencia aos Freitas; em Vila de Santa Cruz, muitas canas-de-açúcar; num ribeiro chamado Boaventura, um engenho e muitos canaviais; bem próximo deste, a meia légua, na Fazenda João Dornelas, um engenho e muitas vinhas. E, próximo à Fazenda das Moças, um engenho com boas terras de cana (1873, pp. 78-81).

Este panorama, que remonta de meados do século XVI, época em que o açúcar já era mercadoria importante para ser vendida, presume que os colonos que chegaram, com o atrativo de passar a proprietários de sesmarias⁴⁸, já dispunham de alguma mão de obra (MAGALHÃES, 2009, p. 155).

Aliás, é nesse fulcro de pesquisa que Alberto Vieira se debruça para afirmar que a presença escrava na Ilha antecede a produção açucareira. Segundo este autor:

A Madeira, porque próxima do continente africano e envolvida no seu processo de reconhecimento, ocupação e defesa do controle lusíada, tinha as portas abertas a este vantajoso comércio. Deste modo a ilha e os madeirenses demarcaram-se nas iniciais centúrias pelo empenho na aquisição e comércio desta pujante e promissora mercadoria do espaço atlântico. À ilha chegaram os primeiros escravos guanches, marroquinos e africanos, que contribuíram para o arranque econômico do arquipélago. O comércio entre a ilha e os principais mercados fornecedores existiu, desde o começo da ocupação do arquipélago, e foi em alguns momentos fulgurante. Impossível é estabelecer com exatidão a quantidade de escravos envolvida. A deficiente disponibilidade documental, para os séculos XV a XVII, não o permite (1996, pp. 7,8).

⁴⁷ De acordo com Alberto Vieira: "On Madeira, the first mill for which we have evidence is that of Diogo de Teive, registered in 1452" (2004, p. 52).

⁴⁸ A principal função do sistema de sesmarias fora estimular a produção, e isso era patente em seu estatuto jurídico. Quando o titular da propriedade não iniciava a produção dentro dos prazos estabelecidos, seu direito de posse poderia ser cassado.

Teriam sido as Canárias e a África ocidental fornecedoras de escravos para este árduo trabalho. A saber, o arroteamento das diversas clareiras na ilha para o cultivo, o plantio de subsistência, o pastoreio de animais e a construção dos engenhos de cana-de-açúcar (*entre outros*).

Os guanches (*nativos das Canárias*) não foram suficientes para esta agigantada tarefa. Juntamente com eles estavam os mouros (*capturados nas praças marroquinas*)⁴⁹ e os negros da Guiné.⁵⁰ Esta escravaria mista aparece documentada na obra de Frutuoso, na descrição da “maior casa da ilha” da Madeira:

Da Tabúa pouco mais de meya legoa, está a *Lombada de João Esmeraldo*, de nação genoez, a qual chega do mar á serra, de muitas canas de assucar, e tão grossa fazenda que ja aconteceu fazer João Esmeraldo vinte mil arrobas de sua lavra a cada anno; e tinha como outenta almas suas captivas, entre mouros, mulatos e mulatas, negros e negras, e canarios. Foi esta a mayor casa da ilha, e tem grandes casarias e aposento, engenho, e casas de porgar, e igreja (1873, p. 95).

Observa-se, na propriedade de João Esmeraldo, a cruz de três madeiros, bem montada e erigida. O plantio da cana sacarina, a existência de um engenho, a presença da escravaria mista e a assistência eclesiástica, na maior casa da ilha, converteram-se num sistema de alta produtividade de vinte até mil arrobas por ano.

Contudo a terra madeirense não conteve por muito tempo o peso daquela cruz. Pois, apesar dos investimentos externos na sua produção de açúcar (FURTADO, 2006, p. 32). E da valorização deste nobre produto que “inundou a Europa”⁵¹, a ponto de ser oferecido como presente e mimos ao papa Leão X.⁵² Pesaram, o empobrecimento de solo (*oriundo desta monocultura*) e as crises internacionais de superprodução do açúcar. Desta forma, o solo madeirense não [a] suportou por muito tempo.

⁴⁹ Segundo Alberto Vieira, “Os cronistas do século XV e XVI relevam o activo protagonismo dos madeirenses na manutenção e defesa das praças de Marrocos. A principal aristocracia da ilha fez delas o meio para o reforço das tradições da cavalaria medieval, uma forma de serviço ao senhor e fonte granjeadora de títulos e honra. Esta acção foi evidente, e imprescindível à presença portuguesa, na primeira metade do século XVI, destacando-se diversas armadas de socorro a Arzila, Azamor, Mazagão, Santa Cruz de Cabo Gué, Safim” (1996, p. 10).

⁵⁰ Em 1446, já era praticado pelos madeirenses o comércio de escravos: “1446, João Gonçalves Zarco, capitão da Ilha da Madeira, envia novamente Álvaro Fernandes, seu sobrinho, a terra dos negros (sic), em caravela sua, ordena-lhe avance o mais possível e procure obter presa notável com que Zarco testemunhe a sua gratidão a D. Henrique pôr o haver criado” (DINIS, 1967b, p. 398).

⁵¹ De acordo com os arquivos dos Açores, a Madeira “Produz varios fructos, principalmente a canna saccharina, que traz á ilha consideráveis lucros, inundando a Europa de óptimo assucar, que é conhecido por assucar da Madeira” (SCHEDEL, 1495, p. 142).

⁵² “O terceiro capitão do Funchal, Simão Gonçalves da Câmara, conhecido como o Magnífico, enviou ao papa Leão X uma embaixada em que como prenda iam ‘muitos mimos e brincos da ilha, de conservas, e o sacro palácio todo feito de açúcar e os cardeais iam todos feitos de alfenim dourados a partes, que lhe davam muita graça” (LEITE, 1947, pp. 57,58; MAGALHÃES, 2009, p. 160).

Evidencia-se tal realidade nos números apresentados por Joaquim Romero Magalhães. A produção do açúcar madeirense em 1498 – foi de 120 mil arrobas; 1504 – 182 mil arrobas; 1506 – 230 mil arrobas; 1518 – 115 mil arrobas; 1521 – 106 mil arrobas; e, 1537 – 46 mil arrobas. Daí em diante, a produção foi minguando, chegando os madeirenses a contrabandear o açúcar brasileiro em 1597, seguida da importação regulamentada em 1611 (MAGALHÃES, 2009, pp. 161, 162).

Entretanto a cultura trigueira e o curto período de ascensão da produção açucareira foram responsáveis pelo vertiginoso aumento demográfico na Ilha da Madeira. Segundo Maria Licínia dos Santos:

[...] a população madeirense cresceu de uma forma surpreendente: de 2.310 habitantes em meados do século XV, passa-se a 15.000 no alvorecer do século XVI, ou seja, um aumento demográfico de cerca de 650% em pouco mais de 50 anos. Este quantitativo demográfico significa uma densidade populacional de 20 h/km², a qual ultrapassava a do Reino que rondaria apenas os 14 h/km² (1999, pp. 11,12).

A população madeirense, em 1485, já havia sofrido um período de fome em função da crise frumentária (*em virtude da transição da produção do trigo para o açúcar*). Mas, com o crescimento populacional e o declínio da produção açucareira, inicia-se severa crise de subsistência, que culminou: na venda da maioria dos escravos, no empobrecimento populacional, na importação de trigo dos Açores⁵³, em agudas disputas políticas e em atos de violência.

Com a cruz tombada e suas peças desmanteladas, ocorre a diáspora destas partes para outros solos. Pois, a produção de açúcar foi gradativamente substituída pelo vinho, os feitores e mestres de engenho deslocaram-se para outras terras, uma parte dos escravos foi vendida ou transferida. E, até a igreja foi atingida, pois por volta de 1646, “o próprio bispo tinha abandonado a Ilha para viver na Corte de Lisboa” (SANTOS, 1999, p. 15).

Atrás das primeiras socas de *cana sacarina*⁵⁴ enviadas da Madeira para o Brasil, seguiram as outras peças, que paulatinamente montaram a velha cruz em um novo gólgota de solo agigantado, terra fecunda, na qual “dar-se-á nela tudo; por causa das águas que tem!” (CAMINHA, 2013, p. 26).

⁵³ Pois, a Ilha não produzia nem metade do necessário para a alimentação da sua população, sendo necessária a intervenção do rei, em 1662, na solicitação de dois navios que trouxessem trigo dos Açores (SANTOS, 1999, p. 15).

⁵⁴ Pedro Calmon afirmou que as primeiras socas de cana sacarina que chegaram ao Brasil foram transplantadas “das ilhas da Madeira e do Cabo Verde” (2002, p. 36).

De acordo com Maria Santos, a partir de 1530, algumas famílias saíram da Madeira deslocando-se para as capitanias de São Vicente e do Pernambuco (SANTOS, 1999, pp. 24, 25). E, segundo Pedro Calmon (1902-1985), “moía-se cana em Pernambuco, em 1538, porém decerto pelo sistema da ilha da Madeira [...]” (2002, p. 37).

O fluxo de trabalhadores da madeira para o Brasil parece constante, pois de acordo com Pedro Calmon, em 1549, saíram da vila de Machico (*onde fora enterado Machin*), fidalgos agricultores com destino à Bahia para começarem o plantio das canas (2002, p. 38).

Entre 1747-1749, cessada a produtividade açucareira na Madeira, o rei D. João V promoveu a saída de famílias voluntárias para povoar, colonizar e guarnecer militarmente a Ilha de Santa Catarina (*atual Florianópolis*), no Brasil. Neste mister, Francisco Adolfo de Varnhagem (1816-1878 d.C.), afirmou que:

Pouco depois, graças á influência que veio a ter no Conselho Ultramarino o illustre paulista Alexandre de Gusmão, irmão do *voador*, foi resolvido que se povoasse a ilha de Santa Catharina com gente das ilhas de Madeira e Açores. Encarregou-se de fazer para isso um regimento, o dito conselheiro Gusmão; e, em 3 de julho de 1749, foi rematado em favor de Francisco de Souza Fagundes o transporte de quatro mil colonos [...] (1857, pp. 153,154).

Em 1751, o rei D. José recrutou, da cidade de Funchal, mil casais, sem meios de subsistência, para o povoamento de colônias, “nomeadamente o Brasil”⁵⁵ (SANTOS, 1999, pp. 12-17).

Desta forma, o extenuado sistema de produção de açúcar madeirense passou a encontrar novo sustento em solo brasileiro. A cruz de três madeiros, em suas partes, fora transportada ao Brasil por mãos de alguns madeirenses e portugueses. Montada e erigida com a ajuda dos nativos. Faltava-lhe aqueles que sacrificialmente nela padeceriam.

2.3 Início da escravatura em Portugal

Na Idade Média vogavam diversas fábulas acerca do Oceano Atlântico. A ignorância revestia-se de mitos e lendas povoados de monstros e sombras

⁵⁵ Maria Santos apresenta no capítulo segundo da sua obra a relação de diversas famílias que saíram da Madeira, a partir de 1530, para o Brasil, nas regiões do Pernambuco, Maranhão, São Paulo (*São Vicente*) e Santa Catarina (*Florianópolis*). Neste contingente vieram mercadores, criadores de gado, agentes político-administrativos, eclesiásticos, entre outras funções. E no capítulo terceiro “o recrutamento de casais madeirenses para o Brasil no século XVIII (1999, pp. 23-89).

extravagantes. Nas palavras de Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894): “era o Mar Tenebroso!” (OLIVEIRA MARTINS, 2011).

Nessa época, alguns navegadores tinham descido desde os mares gélidos do Polo Norte até as costas da França. No século XV já tinham chegado à Ilha da Madeira e às Ilhas Canárias com o comércio ao longo da costa africana acima do cabo Bojador. Período no qual D. Henrique dispôs-se com determinação ambiciosa a fim de “conquistar o império marroquino, ou pelo menos o seu litoral, para garantir o monopólio do comércio do Sudão” (OLIVEIRA MARTINS, 2011).

Foi nesse contexto que D. Henrique propôs a expedição exploratória às terras do Guiné, dirigida pelo navegador Antão Gonçalves, com os seguintes propósitos: conhecer a verdade a respeito daquelas terras; procurar possíveis grupos de cristãos para propor alianças no estabelecimento de portos com vistas a expansão de novas rotas comerciais; conhecer o poder dos “infiéis”, porque se dizia que os mouros eram poderosos naquela região da África; apoiar os prováveis cristãos num embate contra os mouros; e acrescentar a fé cristã a todos os nativos que quisessem ser salvos (AZURARA, 1841, pp. 44-49).

Conforme Gomes Eanes Azurara⁵⁶ (1410-1474 d.C.), o comércio de escravos já era prática comum entre os portugueses desde o ano 1441. Naquela ocasião, os navegadores Antão Gonçalves, seguido de Nuno Tristão principiaram este pernicioso ciclo quando regressaram a Portugal com alguns azenegues que trouxeram capturados na costa do Saara, região da Guiné, na África (1841, pp. 70-88).

Achando-se os feitos do reino em melhor sossego, o infante D. Henrique mandou o jovem Antão Gonçalves, seu guarda-roupa, e Afonso Guterres, seu moço da câmara, com outros, no total de 21 homens, ao Rio do Ouro, em navio pequeno, buscar peles e óleo de foca; porém, Antão Gonçalves, depois de cumpridas as ordens do infante, resolveu saltar em terra e internar-se no sertão, a ver se conseguia tomar ali alguns indígenas, o que fez com a ajuda de 9 homens da companhia, e cativaram um homem e uma mulher negra (DINIS, 1967a, p. 211).

Não muito tempo depois, com o assentimento de D. Infante, Antão Gonçalves voltou à região da Guiné para trocar um dos mouros, que era um importante cavaleiro, por outros dez – “pois melhor seria salvar dez almas”⁵⁷ (AZURARA, 1841, pp. 93-98).

⁵⁶ Cronista quatrocentista português, o 5.º Guarda-Conservador da Livraria Real, depois de Fernão Lopes, de 1454 a 1475, também foi Guarda-mor da Torre do Tombo.

⁵⁷ Interessante notar como as intenções capitalistas e mercantis foram justificadas por explicações teológicas.

Em 1443, Nuno Tristão, com uma caravela armada, em dois assaltos, capturou 29 mouros na Ilha de Arguim (AZURARA, 1841, pp. 99-102).

Com a notícia destas conquistas, D. Infante passou a ser chamado por alguns nobres de o “outro Alexandre”. Esses, vendo as “casas dos outros cheas de servos e servas, e suas fazendas acrescentadas”, pediram permissão a D. Infante para também ir àquelas terras (AZURARA, 1841, pp. 104,105).

Outrossim, no ano seguinte, partiram seis caravelas bem armadas, com as bandeiras da cruz da ordem de “Jhu Xpõ”⁵⁸, para a exploração da costa ocidental africana. Diante do possível fracasso desta empreitada, eles consideravam que “seria uma vergonha voltar para Portugal sem avantajada presa” (AZURARA, 1841, p. 108). Todavia tiveram sucesso e trouxeram cativos 165 mouros – entre homens, mulheres e crianças.

Azurara apresenta este triste fato com a seguinte descrição:

E em acabando estas razooês olharam pera a povoraçom, e viram que os Mouros, com suas mulheres e filhos, sahiam ja quando podyam de seus alojamentos, porque ouveram vista dos contrairos; e eles chamando Santiago, sam Jorge, Portugal, derom sobre eles, matando e prendendo quanto podyam. Ally poderiees ver madres desamparar filhos, e maridos mulheres, trabalhando cadahum de fogir quando mais podya. E huns se afogavam sob as auguas, outros pensavam de guarecer sob suas cabanas, outros scondyam os filhos de baixo dos limos, por cuidarem de os scapar, onde despois achavom. E em fim nosso senhor Deos, que a todo bem da remuneraçom, quis que pollo trabalho que tiinham tomado por seu serviço, aquelle dya cobrassem vitorya de seus inimiigos, e gallardam e paga de seus trabalhos e despesas, cativando delles, entre homees, e mulheres, e moços, clxv, a fora os que morrerom e matarom (1841, p. 111).

A partir de então, estabeleceu-se o crescente comércio de escravos da costa africana à Lisboa. Cujo o alvo principal foram os mouros. O nobre objetivo constituía-se em apresentar-lhes o caminho da salvação e o método baseava-se em capturá-los, cristianizá-los e escravizá-los.

Entretanto, nas palavras de Mauricio Goulart (1908-1983 d.C.),

Não era um impulso religioso o que mais movia as energias para as novas conquistas, e o ganho de almas para Cristo, e a transformação de mesquitas virgens de imagens, em templos e catedrais católicos, eram o puro engodo com que se disfarçava aos olhos do povo a ambição de pecúnia das classes dirigentes da nação GOULART (1975, p. 8).

Desta forma, paulatinamente, de expedição em expedição, os “infiéis” iam aglutinando-se à grande massa de escravaria. Em uma década, o seu número chegou

⁵⁸ Abreviação do grego Ἰησοῦς Χριστός – Jesus Cristo.

a 927, dos quais “a mayor parte foram tornadas ao verdadeiro caminho da salvaçom” (AZURARA, 1841, p. 454).

Em decorrência do êxito dessas empreitadas, Portugal substituiu as ocasionais expedições pela sofisticada organização na aquisição de mão de obra escrava. Para tanto, foi construído na ilha de Arguim, um forte, para o estabelecimento do comércio de escravos. Fato descrito por Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906 d.C.), quando afirmou que: “em 1452, meio século antes de descoberto o Brasil, construído o forte de Arguim, estabeleceram os portugueses relações comerciais com os Mouros mercadores de Adrar. E este comércio era de escravos” (2010, pos. 486).

Os cativos, trocados por tecidos, trigo, sal e cavalos, foram posteriormente utilizados tanto nos serviços domésticos quanto nas atividades agrícolas. Passando a estabelecer um sistema político e econômico consolidado nas relações de trabalho escravo em Portugal. O sistema demonstrou-se tão “vantajoso” que, por volta de 1530, “subiam a dez e doze mil os escravos entrados no Tejo, quer para uso da metrópole e colônias, quer a fim de exportação para país limítrofe” (CARNEIRO, 1991, p. 21; MENDONÇA, 2012, p. 45).

De acordo com Caio Prado Junior, por volta de 1550, Portugal possuía uma população com cerca de 10% de escravos (2011, pos. 314).

2.4 Os índios no Brasil e a missão de Simão de Cirene

Conforme o relato dos evangelhos, por ocasião da crucificação de Jesus, Simão de Cirene ajudou-lhe a carregar a cruz⁵⁹ até o Calvário – *Via Dolorosa*.

A crucificação foi o método de execução adotado pelos romanos desde o século III a.C. Tratava-se de uma forma de extermínio por humilhação e tortura que se multiplicou com o passar do tempo. Flávio Josefo (37-100 d.C.) narra um episódio de crucificação em massa na época da destruição de Jerusalém, em que “não eram suficientes as cruzes, e já havia falta de lugar, para tantos instrumentos de suplício” (JOSEFO, 2015).

Na forma comum desta execução, o condenado, após receber a sentença, era forçado a carregar parte da cruz, mais precisamente um poste vertical chamado *patibulum*, até chegar ao local da crucificação (CHAMPLIN, 1980, p. 630).

⁵⁹ Mateus 27.32 e Lucas 23.26.

De acordo com a tradição, Jesus teria tropeçado ao carregar o *patibulum*, e esgotado de suas forças não poderia chegar ao Gólgota. Como seria humilhante para um soldado romano carregar a cruz de um condenado, obrigaram a um homem de Cirene⁶⁰ (*região norte da África*) levar o *patibulum* até o Gólgota.

Aumentando as dimensões da metáfora de Vieira, e olhando para parte do período colonial do Brasil, parece-nos que os índios exerceram uma missão semelhante à de Simão de Cirene, pois foram compelidos a carregar parte da cruz de três madeiros até a chegada dos escravos africanos. Vejamos como se deu este fluxo histórico.

2.4.1 A utilização da força de trabalho indígena no período colonial

Por outro lado, de acordo com Capistrano de Abreu (1853-1927 d.C.), a associação do índio ao trabalho escravo teria ocorrido nas primeiras expedições ao Brasil. Pois, numa dessas expedições, os seus tripulantes teriam afirmado que: “Apenas os naturais apareceram à nova luz, selvagens, rancorosos, sanguinários e antropófagos, material mais próprio para escravatura do que para a conversão” (ABREU, 1998, p. 37).

Em decorrência deste pensamento, irrigado pelas discussões do século XIV, onde se negava aos chamados “selvagens” a condição da humanidade⁶¹ (LAPLANTINE, 2012, pp. 40,41), entendia-se que a escravidão e a subordinação seriam o primeiro passo para a civilização das nações⁶² (VARNHAGEN, 1857, p. XXI).

Mas dado ao pequeno número de portugueses, a imensidão dos territórios daquela terra e a grande quantidade de tribos e índios, os lusos foram muito cautelosos. Pois:

A princípio não se envergonharam de trabalhar lado a lado com os índios de boa paz no indispensável trabalho de abrir clareiras na terra e estaquear as primeiras habitações. O segundo passo foi o da escravidão, quando, fosse

⁶⁰ Segundo Russell Champlin, “É provável que ele fosse membro da numerosa sociedade judaica daquele lugar (Atos 11:20; 13:1), e que tivesse vindo a Jerusalém a fim de celebrar a páscoa” (1980, p. 630).

⁶¹ Segundo Claude Lévi-Strauss, alguns anos após a descoberta da América, nas grandes Antilhas “enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para pesquisar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes últimos dedicavam-se a imergir os brancos prisioneiros, a fim de verificar, após uma vigília prolongada, se seu cadáver estava ou não sujeito à putrefação” (1993, p. 334).

⁶² Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878 d.C.), procurando justificar a escravidão dos índios, endossando as palavras do bispo Azeredo Coutinho, valeu-se da “fórmula” utilizada pelos povos antigos que humilharam os Parias na Ásia, escravizaram os Ilhotas e outros bárbaros na Grécia (1857, p. XXI).

por que fosse, as miçangas e quinquilharias deixaram de atrair os índios. Primeiro os portugueses compraram escravos, cativos de guerra, entre os próprios índios, de seus aliados ou amigos indígenas. Depois, à medida que se sentiram mais fortes, empreenderam guerras por conta própria e escravizaram os prisioneiros (GANDAVO, 2008, p. 8).

Desta forma, paulatinamente, o escambo e o cunhadismo foram substituídos por outra modalidade de utilização da força de trabalho indígena, a escravidão. E, com a implantação das capitanias hereditárias (*sistema já utilizado nos Açores, Cabo Verde e Madeira*), foram construídas as primeiras fazendas que passaram a contar com a força de trabalho indígena.⁶³

Logo, com o grande interesse do mercado europeu pelo açúcar e a experiência dos portugueses nesta produção (*na Madeira, Açores e Cabo Verde*), e a mão de obra escrava dos índios (*carregando o patibulum*), foram-se multiplicando as cruzeiras de três madeiros pela costa brasileira.

Segundo Pero Gândavo, por volta de 1570, muitos engenhos já estavam em pleno funcionamento:⁶⁴ na capitania de Pernambuco, 23 engenhos; na capitania da Bahia de Todos os Santos, 18 engenhos; na capitania de Ilhéus, 8 engenhos; na capitania de Porto Seguro, 5 engenhos; na capitania do Espírito Santo, 1 engenho; e na capitania de São Vicente, 4 engenhos (2008, pp. 35-49).

Uma descoberta recente, trouxe-nos informações a respeito do terceiro engenho construído no Brasil, conhecido atualmente como “Engenho São Jorge dos Erasmos”⁶⁵ (Fotografia 4).

⁶³ Neste mister afirma o jesuíta Antônio Pires, em carta à Companhia de Jesus em 1551, que muitas fazendas possuíam escravos e escravas (HUE, 2006, pos. 535).

⁶⁴ Gândavo não diz explicitamente quantos engenhos estavam funcionando na capitania do Rio de Janeiro, mas afirmou que aquela era a terra mais fértil e viçosa que existia no Brasil (2008, p. 47).

⁶⁵ As ruínas daquele engenho constituem-se hoje num dos mais notáveis monumentos do passado econômico do Brasil. Foi tombado pelo patrimônio histórico pelo IPHAN, CONDEPHAAT e CONDEPASA.

Fotografia 4 - Ruínas do Engenho de São Jorge dos Erasmos – O Engenho

Fonte: César Lima

Ruínas Engenho São Jorge dos Erasmos, localizada na vila São Jorge em Santos – São Paulo.

Visita de campo realizada no dia 29 de julho de 2017.

No local funcionou um dos primeiros engenhos para a produção do açúcar no Brasil. Ao cômodo lado esquerdo ficava a roda d'água, que transmitia o movimento de rotação para as moendas (antigamente ali passava um rio). Nos dois cômodos do lado direito funcionava a sala de purga, onde o caldo da cana era cozido.

A propriedade do engenho foi doada para a USP.

Trata-se de um documento encontrado por Eddy Stols, numa viagem à Bélgica, em meados do século XX. Nesta peça emergem as técnicas de produção capitalista associadas a utilização de mão de obra indígena (*escravatura*), no início da colonização brasileira. Ela apresenta um relatório desse engenho, construído por volta de 1534, na “Ilha de São Vicente”, atual município de Santos, estado de São Paulo. Tal empreendimento deu-se por intermédio da sociedade entre Martin Afonso, Johan van Hielst (*João Vaniste*), Francisco Lobo, Pero Lopes de Souza e Vicente Gonçalves (*sociedade dos Armadores do Trato*).

O relatório ficou conhecido como “um dos primeiros documentos sobre o engenho dos Schetz em São Vicente”. Ele estava catalogado nos *Archives Généraux du Royaume* em Bruxelas, redigido em flamengo e datado de treze de maio de 1548. O ponto deste documento que nos interessa, refere-se à utilização de mão de obra escrava (*indígena*), no início do período colonial:

Quanto às escravarias que temos aqui, são muito boas e de aproximadamente cento e trinta peças, tanto de machos como de fêmeas, das quais a metade não trabalha pois são crianças e velhos que não são aproveitáveis. No país não existe melhor escravaria, porque muitos escravos têm ofício no engenho como tacheiros e caldeiros. Também tem negros de Guiné, sete ou oito. São todos oficiais, a saber: um prêto que é mestre de açúcar, pelo qual os armadores costumam dar a um mestre de lismadere⁶⁶ 30.000 réis, o que agora pode-se cada ano economizar, e o prêto tem feito agora melhor açúcar como parece pelo açúcar que o feitor manda agora para Lisboa. O

⁶⁶ Na interpretação do próprio Stols, “Talvez da ilha da Madeira” (1968, p. 418).

segundo é purgador e tal como os dois outros, caldeireiros, dão também vantagem de quatro arrôbas de açúcar cada mês. Assim temos muito pouco pessoal a sôlto no engenho e muitos escravos da terra que outros engenhos não tem e devem dar todo o sôlto para homens brancos (STOLS, 1968, pp. 417,418).

Percebe-se que entre cento e trinta escravos, sete ou oito eram da Nova Guiné – “todos oficiais”. Dentre os quais um foi “mestre de açúcar” – mão de obra especializada nas diversas etapas dos processos de produção. Além de três outros trabalhadores (*um no purgador e dois caldeireiros*).

Os demais eram indígenas que provavelmente desenvolviam atividades agrícolas, cuidando do plantio, corte e transporte da cana para a moenda. Visto que, o plantio da cana, no processo de enculturação com os europeus, já fazia parte das lavouras de alguns grupos indígenas.⁶⁷

Em 2003, por intermédio de uma escavadeira que adentrou os limites desta propriedade de 3.250 m², foi descoberto um cemitério que abriu as portas para a investigação arqueológica (Fotografia 5). A propriedade havia sido doada à USP desde 1958 (GEAMPAULO, 2013, p. 27).

Fotografia 5 - Ruínas do Engenho de São Jorge dos Erasmos – O Cemitério

Ruínas Engenho São Jorge dos Erasmos, localizada na vila São Jorge em Santos – São Paulo.

Visita de campo realizada no dia 29 de julho de 2017.

No lugar indicado pela seta vermelha foram encontradas ossadas indígenas e ossos de um negróide.

Foram realizados testes de Carbono 14, cujo resultado datou as ossadas no século XVI.

A USP resolveu manter a ossada no lugar, observa-se na foto os instrumentos de monitoramento de temperatura e umidade (caixas na cor verde).

Fonte: César Lima

⁶⁷ O agricultor e empresário português Gabriel Soares de Sousa (1540-1591 d.C.), afirmou que nas margens do rio Itapicuru na Bahia, havia “[...] terra muito boa para se poder povoar, porque dá muito bem todos os mantimentos que lhe plantam e, dará muito bons canaviais de açúcar, porque [...] se acharam pelas roças destes índios, que viviam ao longo do rio, mui grossas e mui formosas canas-de-açúcar, pelo que povoando este rio, se podem fazer nele muitos engenhos de açúcar” (2017, pos. 555).

Na exumação de parte (*amostras*) das dezenove ossadas encontradas, no teste de DNA e carbono 14, apenas uma ossada foi identificada como negroide. As demais caracterizam populações de origem asiática, provavelmente ossos de índios, conforme documentação dos trabalhadores daquele local.

Segundo Vitor Geampaulo, “[...] a hipótese mais provável, enaltecida pela localização geográfica, é que descendiam da tribo Tupiniquim” (2013, p. 34).

O documento encontrado por Eddy Stols corroborou com a farta documentação dos jesuítas (*cartas*), que ao chegarem ao Brasil constataram a escravidão indígena nas capitanias/regiões de Pernambuco⁶⁸, Salvador, Porto Seguro, Espírito Santo⁶⁹, São Vicente (*Piratininga*) etc.

Entretanto com o aumento do número de fazendas e engenhos, grupos indígenas passaram a se deslocar da faixa litorânea. Alguns índios foram presos e escravizados, outros morreram em conflitos e ainda outros faleceram por intermédio das doenças trazidas pelos europeus.

Diante da escravidão indígena iniciou-se um esgarçamento mediante tensões que se estabeleceram entre os primeiros colonizadores, os proprietários das capitanias hereditárias, alguns grupos indígenas, os padres jesuítas, o papado⁷⁰ e a coroa portuguesa. Estas roturas exigiam com urgência os remendos proporcionados pelas leis.⁷¹

Na consolidação dessas, destacamos o ocorrido em 1556, quando os índios caetés mataram e devoraram⁷² o primeiro bispo do Brasil, D. Pero Fernandes

⁶⁸ Em carta enviada da capitania de Pernambuco à Companhia de Jesus em Coimbra, em agosto de 1551, afirma-se que iam no domingo à igreja cerca de mil escravos. E que cada fazenda naquela localidade possuía cerca de duzentos (HUE, 2006, pos. 553-572).

⁶⁹ Em carta enviada do porto do Espírito Santo, em agosto de 1551, encontra-se a seguinte afirmação: “Todo dia fazemos a doutrina aos escravos desta vila, que são muitos. [...] Têm aqui muito pouca confiança neles, porque são mui mudáveis e parece aos homens impossível que venham a ser bons cristãos, porque já aconteceu de os cristãos batizarem alguns deles que tornaram a fugir para os gentios e andam depois ainda piores do que antes, e tornaram-se a meter em seus vícios e a comer carne humana” (HUE, 2006, pos. 834).

⁷⁰ O papa Urbano VIII promulgou a bula *Commissum nobis*, em 1639, seu objetivo foi ratificar a mesma questão abordada pelo papa Paulo III em 1537, “quanto à redução de índios à escravidão na república do Paraguai proibiu a escravização dos índios e também obrigou aos colonos a entregarem os índios já escravizados às aldeias jesuítas” (MALHEIROS, 1866a, pos. 591; COUTO, 2013, p. 91).

⁷¹ Para ampliar o conhecimento do histórico da legislação brasileira e portuguesa sobre escravatura indígena, no período Brasil-colônia até hoje, vide artigo de Leda Maria Cardoso Naud (1967, pp. 235-268).

⁷² Fato relatado por Malheiros, quando afirmou que mataram e devoraram “o mártir 1.º Bispo do Brasil com todos os seus companheiros, quando infelizmente naufragaram quase defronte da foz do Coruripe” (1866a, pos. 364), atual estado de Alagoas.

Sardinha, juntamente com os seus companheiros de viagem. Diante de situações semelhantes os colonizadores davam àqueles que eram capturados o destino do cativo.

Neste mister, em 1557, uma Carta Régia legalizou o cativo dos caetés. A peça jurídica baseava-se no regimento dado a Tomé de Souza em 1548, o qual se valia em escravizar o gentio por direito do vencedor, fato já tolerado pelo governo (MALHEIROS, 1866a, pos. 1805).

De acordo com o Padre Vieira, os estados do Maranhão e do Pará, onde os índios enfrentaram maior violência, constituíram-se no palco do desenvolvimento de diversos processos jurídicos. Pois, em 1652, a coroa portuguesa solicitou aos referidos estados que “[...] se publicassem de novo, sendo declarados todos os índios por forros e livres, sem exceção alguma, e assim se fez” (1735, p. 19).

Mas diante dos diversos apelos à Sua Majestade, em virtude das dificuldades pelas quais estes estados passariam em decorrência do cumprimento tácito da lei, em 1654 foi elaborada nova lei a qual excluía da alforria os índios que foram feitos escravos até aquele tempo.

Por conseguinte, em 1655, a dita lei foi revogada e declarada nula, constituindo-se última resolução, na qual os índios só poderiam ser escravizados nas seguintes situações: quando fossem prisioneiros de guerra⁷³; quando impedissem a pregação do evangelho; e, quando estivessem presos à corda para serem comidos⁷⁴ (VIEIRA, 1735, pp. 20-21).

Para a resolução dos entraves entre os colonizadores e os índios, deveriam os jesuítas cuidar “das almas indígenas”, porque estas não tinham “conhecimento algum do seu Criador, nem de cousa do Céu” (PRIORE; VENANCIO, 2010). Desta forma, a missão iniciada em 1549 com um pequeno grupo de seis missionários, da qual fazia parte Manoel da Nóbrega (1517-1570 d.C.), constituía-se em “amansar” os

⁷³ “A escravidão antiga achava sua escusa no direito do vencedor em guerras internacionais. Foi (pretendem) um progresso no direito das gentes da antiguidade conservar a vida ao prisioneiro inimigo, a quem se julgava ter direito de matar, sujeitando-o em compensação ao cativo e domínio do vencedor. Este mesmo fundamento foi mais tarde formalmente reprovado pelo próprio legislador, que não só qualificou a escravidão contrária à natureza (*contra naturam*), mas de introduzida pela ferocidade dos inimigos (*ferocitate hostium*), como se lê em vários pareceres dos Jurisconsultos Romanos e em leis Imperiais” (MALHEIROS, 1866b, pos. 280).

⁷⁴ Refere-se especificamente aos índios capturados por outras tribos que estivessem na eminência do sacrifício pelo ritual de antropofagia, conforme consta nas obras de Hans Staden (1968), Jean de Lery (1961), André Thevet (1944, pp. 131-133), viajantes do século XVI.

silvícolas para a sua futura incorporação à força de trabalho, uma espécie de semi-servidão disfarçada (MOURA, 1972, p. 28).

Pois desejavam “índios domesticados para Jesus” que “só obedecessem aos ministros do Senhor e só trabalhassem nas suas hortas e roçados” (FREYRE, 2006, p. 85). Porém a sua evangelização e domesticação foram tarefas malogradas, dada a inconstância e volição da alma selvagem.

Segundo Viveiros de Castro, o índio mal converso, à primeira oportunidade, mandava Deus, a enxada e as roupas ao Diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável (VIVEIROS DE CASTRO, 2014).

Inclinado aos movimentos iluministas, na segunda metade do século XVIII, o ministro Sebastião José de Carvalho (1699-1782 d.C.), conhecido como Marquês de Pombal, pôs fim a escravidão do índio com o objetivo de educá-lo e prepará-lo para a vida civilizada (PRADO JUNIOR, 2011, pos. 1644). E, em seguida expulsou para Lisboa 670 jesuítas que não acataram as suas reformas.

Portanto, diante da inadequação e proibição do trabalho escravo do índio. Afinal o braço indígena não era firme para continuar carregando aquele *patibulum* ou parte da cruz de três madeiros. E, com a crescente demanda por açúcar do mercado europeu, o negro *foi constituído* como o elemento básico e fundamental nesta cadeia produtiva.

Com a ajuda compulsória do índio estava assentada no solo brasileiro a cruz de três madeiros. Seriam *trazidos* agora, em larga escala, aqueles que nela expiarão seu sangue a fim de receberem a salvação das suas almas.

2.5 Sangue islâmico a caminho do calvário

2.5.1 Principais razões para a importação de escravos africanos

A transferência das socas de cana de açúcar, bem como o seu cultivo e produção do Mediterrâneo para as Ilhas do Atlântico⁷⁵ no século XV, e para as américas no século XVI, culminaram em diversas implicações na história dos povos europeus, africanos e sul-americanos (*Novo Mundo*).

⁷⁵ Antes do descobrimento do Brasil os portugueses já possuíam amplo conhecimento na produção açucareira. A partir da Ilha da Madeira, essa produção se espalhou do sul do Algarve para os Açores, Ilhas de Cabo Verde, São Tomé e Príncipe (MATTOSO, 1990, p. 18).

As socas sacarinas caíam muito bem nos solos da costa brasileira. A variedade de solos, com a predominância do solo de argila escura – conhecido como *massapé*, apresentou excelentes condições para os canaviais. Entretanto essas qualidades eram diferentes da Ilha da Madeira, a qual possuía predominância no solo de aluvião.

As novas condições e as particularidades de cada processo do beneficiamento do açúcar, fizeram da sua produção *uma verdadeira arte*. Nas palavras de Schwartz:

A produção de açúcar era uma arte, resultado de uma série de processos integrados: cultivo, moagem, cozimento, purga e empacotamento. Cada uma tinha suas necessidades específicas de trabalho, e cada uma delas era essencial para o sucesso final do engenho. Esses moinhos de engenho eram chamados engenhos (engenhosos), dizia-se por antonomásia, porque eram um "espaçoso teatro da engenhosidade humana" de "maravilhosas máquinas que exigiam arte e grandes gastos". Com algumas variações regionais, os engenhos do Brasil seguiram um método similar de operação com poucas mudanças expressivas até o final do século XVIII. (2004, p. 178). [Tradução Nossa].⁷⁶

Toda esta produção, baseada numa “engenharia de produto”, requeria um grande contingente. No plantio e corte da cana, no seu transporte, na moagem, na manutenção dos aquedutos (*para roda d’água*), na operação das caldeiras, na purga, no empacotamento e no transporte do produto acabado para o porto. Um pequeno engenho precisava contar, pelo menos, com cinquenta escravos (PINSKY, 1988). E, com a propagação dos engenhos na costa brasileira, imediatamente aumentou a demanda por mão de obra escrava.

Outrossim, como afirmado por Antonil (1837, p. 31), os escravos tornaram-se as mãos e os pés do senhor de engenho. E, sem eles não seria possível construir, conservar ou aumentar uma fazenda ou ter um engenho funcionando. Aliás, sem o escravo não haveria sequer a possibilidade da concessão de sesmarias (MOURA, 1992, p. 8).

Ao final do século XVII, com a descoberta do ouro – *principalmente nas Minas Gerais, o chamado “ouro preto”, com quase vinte e três quilates* – houve uma

⁷⁶ “Sugar making was an art, the result of a series of integrated processes: cultivation, milling, cooking, purging, and crating. Each had it’s particular labor requirements, and each was essential to the ultimate success of the engenho. These sugar mills were called engenhos (ingenious), it was said by antonomasia, because they were a “spacious theater of human ingenuity,” and “marvelous machines that require art and great expense.” With some regional variations, the engenhos of Brazil followed a similar method of operation with very few major changes until the late eighteenth century” (SCHWARTZ, 2004, p. 178).

corrida de trinta mil pessoas, entre portugueses e estrangeiros, das cidades, vilas, recôncavos e sertões do Brasil, para a região das Minas Gerais. Foram, brancos, pardos, negros e índios. Uma mistura de todos os tipos de pessoas: homens e mulheres, jovens e velhos, pobres e ricos, nobres e plebeus, seculares e clérigos, e religiosos de diversos institutos.

E, com a elevação da demanda de mão de obra escrava nesta região, ocorreu o deslocamento da escravaria da Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo para as atividades de garimpo nas Minas Gerais (Fotografia 6).

Fotografia 6 - Mina de Ouro Jejê

Mina de Ouro cavada pelos escravos da etnia Jejê, no século XVIII, na cidade de Ouro Preto, Minas Gerais.

A mina de ouro é uma prova viva de um período traumático da história brasileira, pois revela o sofrimento pelo qual os escravos passaram para escavar as minas e retirarem o ouro.

O metal precioso enriqueceu algumas igrejas da originária Vila Rica (hoje Ouro Preto), e a coroa portuguesa.

Fonte: César Lima

Entre estas vicissitudes, muitos engenhos de açúcar ficaram desfavorecidos (ANTONIL, 1837, pp. 149-156).

A atividade da mineração foi responsável por cerca de 70% da entrada de escravos neste período. Boa parte deste fluxo passou a ser recebida pelo porto do Rio de Janeiro e de Parati. E, embora a descoberta do ouro tenha sido de forma tardia em relação aos espanhóis, a mineração acabou “desencadeando um aumento nunca

antes visto da demanda por escravos no Brasil”⁷⁷ (FLORENTINO *et al.*, 2004, pp. 83, 90; FURTADO, 2006, pp. 117-137).

E, por fim⁷⁸, a cultura cafeeira, no segundo e principalmente no terceiro quartil do século XIX, apresentou-se como a última razão para a demanda de mão de obra escrava, permitindo a sua intensiva utilização e assemelhando-se à cana-de-açúcar (FURTADO, 2006, p. 169).

Contudo com um diferencial, pois com a proibição do comércio de escravos em 13 de março de 1830, a economia açucareira entra num movimento de intensificação da transferência das propriedades agrícolas das mãos dos fazendeiros para a dos especuladores em escravos. Deslocando-se os excedentes da escravaria para a região Centro-Sul, onde desenvolveu-se a cultura cafeeira, numa espécie de reorientação da economia (BEIGUELMAN, 1977, pp. 3-6).

2.5.2 Quantidade e local dos africanos importados

De acordo com Jaime Pinsky (1988): “nada mais equívoco do que dizer que o negro veio ao Brasil. Ele *foi trazido*”.⁷⁹ A voz passiva reflete com precisão o caráter da escravidão – o negro foi arrancado da sua terra, da sua família e das suas tradições. Deixou de ser considerado um ser humano, sendo apreciado apenas pelos seus músculos, que representam os instrumentos da sua força de trabalho. Todavia juntamente com esses músculos foram transportados nos porões dos navios, ideias, mentalidades, hábitos alimentares, ritmos, canções, palavras, crenças religiosas e formas de ver a vida. Elementos concentrados na sua alma, pois não lhe fora permitido trazer os seus pertences (BARBIERI, 1998, 20'11").

Conforme Katia Mattoso (1990, p. 18), “em 1500, o número de escravos negros existentes no Velho Mundo não passava de 25 mil”. Entretanto com o descobrimento das Américas, entre 1502 e 1860, este número ultrapassou nove milhões e

⁷⁷ O aumento do número de escravos ocorre como consequência posterior do aumento do fluxo imigratório de portugueses para o Brasil, população que decuplicou no correr do século da mineração (FURTADO, 2006, p. 119).

⁷⁸ Nestas culturas bivitelinas “o açúcar fez a riqueza da colônia; o café fez a fortuna do Império e da República” (CALMON, 2002, p. 233).

⁷⁹ De acordo com Luiz Vianna Filho (1908-1990 d.C.), o comércio de escravos não era uma tarefa repugnante, coberta de vergonha sob a crítica da população. Pelo contrário, na Inglaterra chegou a fazer barões, e no Brasil era visto como serviço prestado a Sua Majestade e ao país. Por isso a irmandade dos comerciantes de escravos formou uma espécie de sindicato sob a proteção de um santo, que tinha como sede a pequena igreja de Santo Antônio da Barra, construída na Bahia de Todos os Santos. Onde São José era o padroeiro da devoção dos traficantes, devendo velar pelas embarcações que velejavam em busca dos negros (1946, pp. 29, 30).

meio de africanos. Só no século XVIII foram importados cerca de seis milhões e duzentos mil escravos. Nesta triste estatística, o Brasil figurou como o maior importador de escravos africanos, cerca de 38% daqueles que foram importados da África para o Novo Mundo (1990, pp. 19, 53).

Os primeiros indícios⁸⁰ de importação em massa de escravos para o Brasil apareceram a partir de meados do século XVI. Conforme assinalou Joaquim Nabuco (1849-1910 d.C.):

Em 1583, no Rio de Janeiro, lavrou-se auto de avença entre Salvador Corrêa de Sá, governador, e João Guterres Valério obrigando-se este a pagar por cada escravo que importasse da África uma certa quantia. Em 1683 houve um motim no Maranhão por causa de 500 negros, que a Companhia, tendo-se obrigado a trazê-los pela taxa de 100\$ por cabeça, nenhum havia trazido. Manoel da Nóbrega que viera com Tomé de Sousa para fundar na Bahia o colégio dos Jesuítas e que aí chegara em 1549 escrevia para Lisboa muitas queixas contra a mistura de negros e negras na nova povoação, dizendo que assim se inoculava no Brasil a escravidão, sendo até as negras dadas aos soldados por desconto dos soldos (1988, p. 78).

Os cativos trazidos ao Brasil foram trocados por diversas mercadorias. Tais como, metais preciosos, especiarias, açúcar, tabaco e outros produtos (MATTOSO, 1990, p. 20). A viagem que em condições normais durava, de Angola para Pernambuco, cerca de trinta e cinco dias, ou quarenta para a Bahia, ou ainda cinquenta para o Rio de Janeiro, possuía elevada taxa de mortalidade, na faixa de 15% a 20%. “Em 1569, Frei Tomé de Macedo cita o caso de uma nave que transportava 500 cativos. Somente numa noite morreram 120, ou seja, um quarto do carregamento (24%)” (MATTOSO, 1990, p. 40).

Ao chegarem à costa brasileira os escravos eram vendidos em leilões públicos ou em acordos privados. Os leilões eram realizados com os cativos recém-chegados. Eles aconteciam nos portos de importação após quinze dias do desembarque dos africanos (*período de engorda*). Duravam até o término da carga, o que poderia delongar-se. Pois era comum vender-se primeiramente os cativos de mais difícil colocação e depois aqueles que eram mais cobiçados, pelo seu porte e aparência física (MATTOSO, 1990, p. 68). Mais tarde, estes escravos também seriam comercializados por intermédio de anúncios nos jornais.⁸¹

⁸⁰ Lidice Ribeiro (2013, p. 186) aponta para algumas evidências da presença de escravos no Brasil desde 1516, quando Pedro Capico, primeiro capitão de São Vicente, que chegou ao Brasil em 1516, recebeu autorização de D. Manuel para montar um engenho de açúcar, nesta estrutura seria de se esperar a presença de escravos.

⁸¹ É no campo das notícias jornalísticas que Gilberto Freyre fez sua pesquisa sobre “O escravo nos anúncios dos jornais brasileiros no século XIX” (FREYRE, 2012).

Edison Carneiro (1912-1972 d.C.), pontuando as origens dos povos africanos trazidos ao Brasil, dividiu-os em duas grandes categorias: negros sudaneses e negros *bantus*. Segundo ele:

Os negros bantos, originários do Sul da África (Angola, Congo, Moçambique), foram localizados pelo tráfico no Maranhão, Pernambuco e no Rio de Janeiro, donde, em migrações menores, se estenderam às Alagoas, ao litoral do Pará, às Minas Gerais, Estado do Rio e São Paulo. Negros bantos eram os angolas, os benguelas, os moçambiques, os macuas, os congos, etc. Os negros sudaneses, vindos da zona do Níger, na África Ocidental, foram introduzidos na Bahia, de onde se espalharam pelo Recôncavo, utilizados na lavoura. Negros sudaneses eram os nagôs (iorubas), os jejes (ewes), os minas (tshis e gás), os haussás, os galinhas (grúncis), os tapas, os bornus, etc. Ainda na Bahia entraram negros fulas e negros mandês (mandingas), carregados de forte influência muçulmana (1991, p. 29).

Os escravos africanos não se constituíram numa massa homogênea. Porém, durante os trezentos anos de comércio e tráfico, houve considerável variedade devido a profunda infiltração islâmica na África negra, “grau que variou de maneira notável de sudaneses para bantos” (FREYRE, 2006, p. 381).

É provável que os primeiros escravos que aqui chegaram pertencessem às tribos da faixa litorânea. E que, com o aumento da demanda, o tráfico tenha se valido da mão de obra nas áreas mais profundas da África.

Neste ponto Bastide afirmou que:

[...] roubavam-se crianças e mulheres nos caminhos, dava-se de beber aos homens que eram presos quando a embriaguez os mergulhava num sono profundo; os sobas entraram em guerra uns contra outros para fazer prisioneiros e revendê-los aos mercadores europeus (a luta dos bons fons contra os ioruba não teve outra causa), e os comerciantes árabes se fizeram grandes compradores de carne humana. Nessas condições, ainda que o tráfico não tivesse penetrado tão longe no interior do continente, como afirmam certos historiadores, devia-se mesmo assim encontrar nos portos de embarque, São João de Ajuda, São Tomé, São Paulo de Luanda, etc., pessoas pertencentes às mais diversas tribos e mesmo a etnias diferentes (1971, p. 65).

Nina Rodrigues, por sua vez, refutou a ideia do exclusivismo da nação *bantu* na colonização africana do Brasil (FREYRE, 2006, p. 384). Para o pesquisador esse foi um erro dos etnólogos, historiadores e literatos. Pois,

Por mais avultada que tivesse sido a importação dos Negros da África austral, do vasto grupo étnico dos Negros de língua *tu* ou *bantu*, - e o seu número foi colossal, a verdade é que nenhuma vantagem numérica conseguiu levar à dos Negros Sudaneses [...] (RODRIGUES, 2010).

A política da diversidade étnica no tráfico dos negros, teve por objetivo estratégico impedir que se aglutinassem numa determinada capitania escravos de uma mesma nação, o que poderia resultar em consequências nefastas.

De acordo com Gilberto Freyre, outro critério nesta política relacionou-se à adequação das características étnicas do negro aos tipos específicos de trabalhos ou tarefas. Na perspectiva dos mercados de comércio de escravos, os ardenses (*de Ardas*) eram péssimos escravos agrários. Os minas, angolas e creoulos eram considerados malévolos. Os da Guiné, Cabo, Serra Leoa eram “maus escravos”, porém “bonitos de corpo”, principalmente as mulheres. Daí a predileção dessas para os serviços domésticos na Casa Grande. Os negros angolanos eram os empregados em maior número nos serviços agrários (FREYRE, 2006, pp. 384,385).

Bahia (*Salvador*), Rio de Janeiro e Minas Gerais, por terem exigido força de trabalho com características específicas (*quer seja na senzala ou na casa grande*), possuíram critérios diferentes para a compra de escravos africanos.

Neste mister, Freyre faz a seguinte assertiva:

O Brasil não se limitou a recolher da África a lama de gente preta (sic) que lhe fecundou os canaviais e os cafezais; que lhe amaciou a terra seca; que lhe completou a riqueza das manchas de massapê. Vieram-lhe da África “donas de casa” para seus colonos sem mulher branca; técnicos para as minas; artífices em ferro; negros entendidos da criação de gado e na indústria pastoril; comerciantes de panos de sabão; mestres, sacerdotes e tiradores de reza maometanos⁸² (sic) (2006, p. 391).

Para Freyre, toda esta diversidade de etnias africanas utilizadas seletivamente no Brasil, constituíram em “um elemento melhor de colonização africana que outros países da América” (2006, pp. 386-388). Pois os negros muçulmanos que aqui *foram trazidos* estariam melhor preparados para as atividades da colonização do Brasil do que os brancos e indígenas.

De acordo com seu relato:

A verdade é que importaram-se para o Brasil, da área mais penetrada pelo islamismo, negros maometanos (sic) de cultura superior (sic) não só à dos indígenas como à da grande maioria dos colonos brancos - portugueses e filhos de portugueses quase em instrução nenhuma, analfabetos uns, semi-analfabetos na maior parte. Gente que quando tinha de escrever uma carta ou fazer uma conta era pela mão do padre-mestre ou pela cabeça do caixeiro.

⁸² Para os muçulmanos Mohammed não foi o fundador do Islã, visto que esta religião já existia na época de Abraão, Moisés e Jesus Cristo. Do contrário, Mohammed é considerado o último ele de uma cadeia de profetas, ele é considerado o “selo dos profetas”. Sob este ponto de vista é inexato chamar os muçulmanos de “maometanos” ou o Islã de “maometismo” (El FASI; HRBEK, 2010, pp. 40,41).

Quase só sabiam lançar no papel o jamegão; e este mesmo em letra troncha. Letra de menino aprendendo a escrever (2006, pp. 381,382).

Desta forma, estes escravos, dotados de maior conhecimento, constituíram-se num elemento ativo e criador para a colonização do Brasil. Pois, já estavam aparelhados para o trabalho que aqui lhes esperava, como bons caçadores, marinheiros, extratores de sal, mineradores de ferro, pastores, agricultores e mercadores de marfim (QUERINO, 1918, pp. 11, 12).

Nas palavras de Freyre (2006, p. 390): “longe de terem sido apenas animais de tração e operários de enxada, a serviço da agricultura, desempenharam uma função civilizadora”.

2.5.3 A religião como instrumento para a aculturação dos escravos

Convém pontuar que, já no processo de venda pelos próprios africanos e compra pelos traficantes, o escravo era submetido a um processo de aculturação.⁸³ Pois, os traumas oriundos: da sua captura bruta pelo clã inimigo; do despojamento dos seus pertences; do seu alijamento social; da sua viagem degradante (*tratado como animal*); da sua inserção em nova terra; e, da venda do seu corpo (*força de trabalho*), poderiam prejudicá-lo em sua sobrevivência, produtividade e novo convívio social.

⁸³ No texto da tese utilizamos o termo “aculturação” de forma reduzida. Pois, os portugueses desejavam que seus escravos esquecessem da sua língua, família e religião, e tomassem para si um novo *modus vivendi*, que lhes era imposto. Contudo sabemos que a aculturação é um fenômeno bilateral. Conforme definição expressa no “Memorando para Estudos da Aculturação de 1936”, onde afirma que: “A aculturação é o conjunto de fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto entre grupos de indivíduos de culturas diferentes e que provocam mudanças nos modelos (*patterns*) culturais iniciais de um ou dos dois grupos” (CUCHE, 1999, p. 115). Entrementes, tanto os portugueses quanto os negros africanos, como também os índios, participaram deste processo de aculturação no Brasil.

Desta forma, convinha aculturá-los à sua nova realidade social, vista como uma nova ordem ontológica, que daria um novo significado ao seu ser. Esta ser-lhe-ia imposta por meio de uma nova língua, novos costumes e nova religião. Porquanto, “romper” com o passado e abraçar a cultura religiosa dominante, poderia trazer-lhes alguns privilégios, como de ser reconhecido como humano, mesmo que só por um momento – o do batismo cristão (Figura 5).

Figura 5 - Negras a caminho do batismo na Igreja

Fonte: (DEBRET, 1822)

Em algumas conjunturas este processo iniciou-se na própria África. Pois, no século XVIII, os escravos oriundos da Nigéria e adjacências foram levados ao sul do Benin, para o mercado de escravos de Uidá. E, ao serem comprados e levados ao porto para o embarque, no caminho, foram compelidos a pararem em torno da “árvore do esquecimento”. Os escravos deveriam circundá-la nove vezes e as escravas sete. Tal rito de passagem fundamentava-se na crença de que, neste ato, os cativos esqueceriam da sua terra, das suas famílias, das suas histórias e das suas identidades.

Outro rito de aculturação utilizado foi o batismo cristão. Conforme o senhor de engenho Henry Koster (1793-1820 d.C.), os cativos angolanos foram batizados em lote e posteriormente marcados no peito com o sinal da coroa real, antes de serem enviados para o Brasil. E, quando aqui chegaram foram compelidos a aprenderem as doutrinas da igreja e os deveres da religião. Segundo Koster:

Os africanos importados de Angola foram batizados em lotes antes de deixarem suas próprias praias e, ao chegarem ao Brasil, deveriam aprender as doutrinas da igreja e os deveres da religião em que entraram. Eles trouxeram a marca da coroa real sobre seus peitos, o que denota que eles foram submetidos à cerimônia do batismo, e da mesma forma que o imposto do rei foi pago sobre eles (1816, p. 409). [Tradução Nossa].⁸⁴

⁸⁴ “The Africans who are imported from Angola are baptized in lots before they leave their own shores, and on their arrival in Brazil they are to learn the doctrines of the church, and the duties of the religion into which they have entered. These bear the mark of the royal crown upon their breasts, which denotes that they have undergone the ceremony of baptism, and likewise that the king's duty has been paid upon them” (KOSTER, 1816, p. 409).

No entanto, aqueles escravos africanos que chegaram ao Brasil sem o batismo foram compelidos a aceitarem o cristianismo, participarem das reuniões na capela da fazenda e decorarem determinadas preces. Para tanto, seus mestres tinham um prazo de até um ano para levá-los, na condição de discípulos⁸⁵, à igreja paroquial (FREYRE, 2006, p. 436). Uma vez confinados naquele sacro lugar, seriam instruídos a respeito da necessidade do salvífico sacramento.

O sermão “Décimo Quarto do Rosário” é uma peça que nos ajuda a compreender como a cristianização tornou-se em aparato ideológico para a aculturação dos escravos. Nas palavras do grande orador: “Porque ninguém pòde sobir ao Ceo, senão incorporando-se com Christo, como todos nos incorporamos com elle, & nos fazemos membros do mesmo Christo por meyo da Fê, & do Bautismo;” (VIEIRA, 1686, p. 500).

Receber o batismo e aceitar os ministérios dolorosos foi a maneira de convencê-los que melhor lhes fora serem arrancados da sua terra, da sua família e da sua antiga religião, do que lá terem permanecido. Pois, sua incursão nas terras cristianizadas, mesmo que na condição de escravos, seria parte do plano divino para a salvação das suas almas.

De fato, esta foi a condição que muitos escravos abraçaram. Gilberto Freyre cita dois exemplos. A experiência de Silvio Romero (1851-1914 d.C.), cuja sua “mãe negra” – escrava Antônia, persistente nas orações, lhe ensinara os preceitos da religião católica. E, a experiência de Joaquim Nabuco – cuja ama negra lhe ensinou rezar o padre-nosso. Desta forma, afirmou Freyre, “os africanos, chegados há muito tempo, estando já imbuídos de sentimentos católicos, parecem esquecer que outrora estiveram nas mesmas condições que os recém-chegados” (FREYRE, 2006, pp. 436,437).

Entretanto nem todos os escravos submetidos ao processo de aculturação estavam dispostos a continuar carregando a cruz de três madeiros, ou ainda se submetendo aos trabalhos pesados no garimpo ou nas fazendas de café.

As sete ou nove voltas na “árvore do esquecimento” não foram suficientes para roubar-lhes os frutos do seu conhecimento da língua árabe e da mensagem

⁸⁵ Stuart Schwartz (1988, p. 331) afirma que não houve apadrinhamento entre os senhores e seus escravos na Bahia. Pois, este vínculo sempre foi considerado no Brasil algo sagrado. Um laço de afetividade que traria desconfortos no futuro relacionamento entre os senhores e os escravos afilados.

corânica. E nem as águas batismo cristão tiveram o poder de apagar-lhes a chama islâmica que ardia no em seu peito. Porquanto estes escravos eram muçulmanos. Vejamos, de forma sucinta, como isto se deu na história da África.

2.5.4 A África islamizada e o Islã africanizado

Embora o islamismo também tenha chegado à África por intermédio do comércio das rotas marítimas que atravessaram o mar vermelho, o Egito foi o principal ponto de entrada para a islamização deste continente. Foi no século VII que os árabes passaram por essa pequena porta e conquistaram a região do *Magreb (posteriormente unificada pelos Almóadas)*⁸⁶, posição estratégica na difusão do Islã à península Ibérica e região subsaariana (HRBEK, 2010, pp. 7,8).

Entre os anos 639 a 641 d.C., 'Amr ibn al-As (573-664 d.C.), um dos companheiros de Mohammed, ao ascender rapidamente ao poder, tornou-se general de guerra. Ele tomou o sudoeste da Palestina e posteriormente foi capaz de conquistar o Egito, que na época possuía uma população com cerca de quinze milhões de pessoas.

De acordo com John Fage (1921-2002 d.C.), tal façanha foi realizada com um pequeno contingente que não ultrapassou doze mil homens. Pois:

[...] esta primeira conquista só se tornou possível porque os Árabes não lutavam contra os Egípcios, mas contra as forças do império bizantino, e os governantes bizantinos do Egito não eram aceites pelos próprios Egípcios. Os Bizantinos eram estrangeiros que procuravam explorar a terra e o povo do Egito apenas no seu próprio interesse e proveito (FAGE *et al.*, 2012).

Os árabes tão-somente teriam substituído os nobres bizantinos e os funcionários na qualidade de proprietários e administradores. Sua supervisão teria diminuído os altos impostos do Egito, cujos excedentes foram enviados ao governo do califado de Damasco. Fage afirma que tal administração foi mais eficiente do que a adotada pelos bizantinos, pois restaurou e ampliou as obras de irrigação que foram abandonadas por estes últimos.

Neste período o Egito deixou de ser uma terra cristã, pois a maioria da sua população aderiu as crenças islâmicas. Mesmo que, em alguns casos, a conversão ao islamismo apenas tivesse o propósito de obter-se a isenção dos impostos cobrados aos não muçulmanos.

⁸⁶ O "Magreb", do árabe "poente" ou "ocidente" foi posteriormente unificado pelos Almóadas nos séculos XII e XIII. Teve como ponto de partida desta unificação a "reforma religiosa" encabeçada por Ibn Tūmart, adquirindo um movimento político de empreendimento global (SAIDI, 2010, p. 16).

É provável, de acordo com Fage, que por volta do ano 750 d.C. não restassem mais do que cinco milhões de cristãos coptas. Este grupo pertencia ao patriarcado de Alexandria, que foi blindado pelas doutrinas cristológicas e continuou exercendo o seu domínio nas *igrejas monofisitas*⁸⁷ da Núbia⁸⁸ e Etiópia.

A conquista do *Magreb* deu-se sob forte resistência da população berbere⁸⁹, que ao final do século VII tornou-se partidária da nova religião. Os guerreiros berberes compuseram a maioria do exército muçulmano que conquistou a Espanha sob os omíadas.⁹⁰ Pois, segundo Fage (2012), “por volta de 711, todo o noroeste africano estava já nominalmente sob o seu controlo, e começava a lançar-se um exército misto de Árabes e Berberes em novas conquistas através do estreito de Gibraltar”.

Os comerciantes berberes foram os principais responsáveis pela islamização da região subsaariana nos séculos X a XVI. 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).

As atividades comerciais dos berberes influenciaram na emergência de importantes reinos na África ocidental como: Ghâna, Mali e Songhai (*Mauritânia, Mali e Níger atuais*). Ghâna era o mais importante império na ocasião, já referido pelos historiadores árabes do século X (RAMOS, 1971, p. 129). Estes reinos eram populações majoritariamente politeístas que mesclaram os cultos animistas à nova fé islâmica.

Conforme Peter Demant, a expansão do islamismo no continente africano seguiu em três principais direções:

[...] do Magreb ela atravessou o Saara e alcançou a África ocidental, trazendo a tradição malikita; rio Nilo acima, foi do Egito para a África setentrional-oriental; por fim, mercadores do Iêmen e Omã e migrantes do subcontinente

⁸⁷ “Doutrina que defende a existência de uma única natureza em Cristo, a natureza divina (a expressão vem do grego: monos, ‘apenas uma’ e physis, ‘natureza’). Essa visão se opunha à visão ortodoxa, sustentada pelo Concílio de Calcedônia (451), que atribuía a Cristo duas naturezas, uma divina e uma humana” (OLSON, 2001, pp. 244-247; MCGRATH, 2005, p. 656).

⁸⁸ “A Núbia foi invadida em 641-42 e novamente dez anos mais tarde, mas não procederam à sua conquista. As razões desse facto não se encontram explícitas nas raras fontes antigas. Mas um dos fatores parece ter sido simplesmente que a tentativa de conquistar a Núbia era uma questão muito diferente e bastante mais difícil do que a conquista do Egito” (FAGE *et al.*, 2012).

⁸⁹ Para a compreensão da conquista da África do Norte e resistência berbere vide Hussain Monès (2010, pp. 267-291).

⁹⁰ Trata-se do segundo dos quatro principais califados islâmicos constituídos após a morte de Mohammed, na descendência de Ali e Fátima. “Ali foi o primeiro imã depois de Maomé. Seu filho Hasan, o segundo imã, mas este, reconhecendo que não poderia derrotar Muawiya, fez um acordo com ele e abdicou em seu favor” (KAMEL, 2007, p. 102). O califado ocorreu entre 661 a 750 d.C., com origem em Meca na Arábia Saudita e ligado à dinastia Omíada, “fundada em 661 por Muawiya, filho de Abu Sufyan, que havia sido nomeado para governar a Síria por Othman, o 3.º Rashidun” (SILVA, 2016, p. 37).

indiano fundaram assentamentos no litoral da África oriental e, dali, estabeleceram a presença muçulmana no interior (DEMANT, 2004).⁹¹

A influência islâmica na África foi poderosíssima, pois à exceção de pequenos grupos de negros sudaneses⁹² e *bantus* que procuravam manter-se imunes ao contato com o Islã, as demais populações africanas receberam-na em diferentes graus (RAMOS, 1971, p. 127).

O Sudão, lugar onde antes se encontravam florescentes impérios que vinham se formando desde o século IV da era cristã, foi a principal região de penetração do Islã. Os reinos sudaneses eram compostos de populações mestiças negro-hamitas. E, com a influência islâmica, desagregou-se o grande império de *Ghâna*, com a formação da hegemonia dos *Soninke*, logo dominada pela dos *Malinke*, da grande família linguística dos *Mandinga*. Os *Malinkes* mantiveram a sua hegemonia no Sudão até o século XV, com o posterior florescimento do reino *Songoi*, dos *Bambara* e dos *Haussá* no século XIX.

No meio destes reinos a influência islâmica tornou vários povos como os *Gurunsí*, os *Haussá*, os *Mandinga*, os *Mossi*, os *Peuhl*, os *Serère*, os *Songoi* e os *Uolof*, agentes de sua difusão. Além de muitos outros do Senegal e da Guiné (RAMOS, 1971, pp. 128,129).

Entretanto o Islã não abandonou a diversidade cultural africana. Pois os árabes, embora inspirados pelo ensino religioso, não esperavam, em princípio, a conversão dos povos conquistados às suas crenças religiosas (HRBEK, 2010, p. 2). O islamismo que entrou no continente africano compreendia a unidade do gênero humano e reconhecia a mesma natureza em todos os homens criados por Deus a partir de Adão. Entendia que os africanos pertenciam “à raça (sic) adâmica à qual Deus outorgou na pré-eternidade o ‘pacto primordial’”. Neste nível de generosidade teórica,

⁹¹ A “tradição malikita” trata-se de uma escola jurídica islâmica. Pois, entre os séculos VIII e IX “eminentes juriconsultos codificaram em um sistema coerente todo o direito muçulmano dos diversos centros intelectuais do mundo muçulmano, em particular Medina e Bagdá. Os diversos passos por eles seguidos para levar a cabo essa enorme tarefa originaram quatro escolas jurídicas com nomes de seus fundadores a quem foi também concedido o título honorífico de imame. Estas quatro escolas *madhahib* são o malikismo, o shafismo, o hanafismo e o hanbalismo” (El FASI; HRBEK, 2010, p. 51). Todas estas escolas são sunitas e diferem em pequenos detalhes.

⁹² Conforme Hrbek (2010, p. 9), a zona sudanesa ocidental foi “uma das regiões da África que, não tendo sido submetida pelos árabes nem por qualquer outro povo muçulmano, jamais fez parte do califado; no entanto, ela não deixou de sofrer influências muçulmanas sempre mais fortes em razão dos contatos comerciais e culturais, sendo finalmente integrada, até certo ponto, ao sistema econômico do Islã”.

a profunda unidade do Islã não seria capaz de colocar problemas aos africanos” (DRAMANI-ISSIFOU, 2010, p. 114).

A inclusão da diversidade africana pelo islamismo converteu-se numa espécie de simbiose, uma fusão entre a cultura africana e islamismo. Tal fenômeno é descrito por Joseph Ki-Zerbo (1922-2006 d.C.), quando afirma:

[...] por onde se espalhou, o Islã não adaptou a tradição africana a seu modo de pensar, mas, pelo contrário, adaptou-se à tradição africana quando – como normalmente ocorria – esta não violava seus princípios fundamentais. A simbiose assim originada foi tão grande, que por vezes torna-se difícil distinguir o que pertence a uma ou a outra tradição (2010, p. 204).

Assim nas escolas corânicas os princípios básicos da tradição africana não foram repudiados, outrossim endossados à luz da revelação corânica (KI-ZERBO, 2010, p. 205). Esta forma de assimilação parece ter se constituído em instrumento de quebra das tensões sociais estabelecidas entre muçulmanos e não muçulmanos.

Nas palavras de Sylviane Diouf, esta simbiose permitiu que o Islã se tornasse parte integrante da paisagem da África Ocidental, permitindo a integração das dispares populações africanas:

O Islã e as populações islâmicas rapidamente se tornaram parte integrante da paisagem da África Ocidental; mas o Islã não era a religião da maioria e seus seguidores coexistiam com não-muçulmanos. Alguns governantes muçulmanos governavam em grande parte populações não-muçulmanas, enquanto reis politeístas frequentemente tinham súditos muçulmanos. As minorias muçulmanas podiam ser encontradas em praticamente todas as cidades, em maioria muçulmana. O Islã era inicialmente a religião de comerciantes e governantes, mas dependendo do tempo e do lugar, também se tornou a religião das massas em oposição aos seus líderes "pagãos". Como em qualquer religião, o Islã na África tinha uma variedade de seguidores - os devotos, os sinceros, os crentes casuais, os fundamentalistas, os levemente tocados e os místicos (2013, p. 21). [Tradução Nossa].⁹³

É desta África islamizada, com muçulmanos e não muçulmanos, que braços foram arrancados e trazidos ao Brasil colonial. Braços que se distanciaram das suas famílias e tradições, para tomarem o *patibulum* das mãos dos índios a fim de expiarem os seus pecados.

⁹³ “Islam and Islamic populations quickly became an integral part of the West African landscape; but Islam was not the religion of the majority, and its followers coexisted with non-Muslims. Some Muslim rulers governed largely non-Muslim populations, while polytheist kings often had Muslim subjects. Muslim minorities could be found in practically every town, Muslim majorities in many. Islam was initially the religion of traders and rulers, but depending on the time and place, it also became the religion of the masses in opposition to their “pagan” leaders. As with any religion, Islam in Africa had a variety of followers—the devout, the sincere, the casual believers, the fundamentalists, the lightly touched, and the mystics” (DIOUF, 2013, p. 21).

2.5.5 A Entrada dos muçulmanos no Brasil

Embora a importação em massa de escravos africanos ao Brasil tenha principiado em meados do século XVI, a presença islâmica só ganhou destaque a partir do século XIX. A queima dos documentos relativos à escravidão determinada⁹⁴ pelo ministro Ruy Barbosa de Oliveira (1849-1923 d.C.), por intermédio do decreto de 14 de dezembro de 1890, pôs fim as principais⁹⁵ peças que poderiam nos fornecer os dados para a maior aproximação da história da escravidão no Brasil.

Pois, no calor da pira, foram consumidos os livros da tesouraria da Fazenda, os livros e documentos existentes no Ministérios da Fazenda, as matrículas de escravos, de ingênuos, dos filhos livres da mulher escrava e dos libertos etc., (LACOMBE *et al.*, 1988, pp. 35-40).

Não obstante às dificuldades acima mencionadas, o descobrimento de alguns documentos e o reexame de outros têm trazido luz à história do islamismo de escravidão no Brasil. Elencamos a seguir alguns dos principais documentos:

2.5.5.1 A biografia de Mahomma Baquaqua

A história de Mahomma Gardo Baquaqua (1824-???? d.C.), até o presente momento, é a única biografia de um ex-escravo do Brasil. Entre quatro milhões de escravos *trazidos* ao Brasil, este é o único registro biográfico que temos daquele período. Tal peça foi publicada em 1854, nos Estados Unidos, quando ele deveria ter cerca de trinta anos de idade.

Baquaqua, nativo da cidade de Zoogoo, na região central da África – provavelmente a Nigéria – era filho de pai branco, descendente de árabe e muçulmano; e de mãe negra, que não tinha uma religião em particular. O nome “Mahomma”, era uma redução de como o Profeta Mohammed era chamado.

Desde pequeno, Baquaqua partilhava das experiências de seu pai, em casa e na comunidade islâmica:

Meu pai, (disse Mahomma) levantava-se todas as manhãs às quatro horas para orações, depois da qual ele voltava para a cama, ao nascer do Sol ele realizava seus segundos exercícios devocionais, ao meio-dia ele reverenciava e novamente ao pôr do sol. Uma vez por ano é realizado um grande jejum, que dura um mês, durante este tempo nada era comido durante o dia, mas à noite, após algumas cerimônias, era permitido comer; depois de comer,

⁹⁴ De acordo com Lacombe (1988, p. 37), o Ministro Rui Barbosa tomou a decisão de queimar os arquivos do período da escravidão com o objetivo de cortar todas as esperanças dos antigos proprietários de escravos que pleiteavam algum tipo de indenização.

⁹⁵ Lacombe (1988, p. 35), dúvida da total eficiência da máquina burocrática no cumprimento desta ordem. Entretanto lamenta que a maioria dos arquivos tenha sido desfalcada.

a adoração era permitida em suas próprias casas e depois eram realizadas as assembleias para o culto público (1854, p. 15). [Tradução Nossa].⁹⁶

Dos costumes de seu povo, que não possuía leis escritas, o adultério era punido com a morte (*somente os homens*), e o roubo, com a escravidão. Situação em que, com frequência, o infrator era vendido como escravo para outras nações.

Entretanto, quando um escravo não era vendido e amargava-se por ter um senhor tirano, este poderia ganhar a sua liberdade conseguindo os favores do rei. Que poderia arregimentá-lo nas condições de um soldado, com diversas regalias.

Este processo era desburocratizado e bem mais simples do que os contemplados pelas leis brasileiras⁹⁷ do século XIX:

Se um escravo fica insatisfeito, ele deixa seu mestre e vai para o rei, e se torna um soldado, e assim ganha sua liberdade como mestre. Nenhuma "lei de escravos fugitivos" pode tocá-lo. Estes são alguns dos principais assuntos que são trazidos diante do rei para o ajuste, que ele dispõe, de acordo com as leis da mão (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 20). [Tradução Nossa].⁹⁸

Baquaqua descreveu a humilhação e sofrimentos que passou ao ser vendido como escravo para os europeus. Ele foi despido, marcado com ferro quente, agrilhado com outros escravos e carregado pelo batel até o navio negreiro. Narrou ainda as primeiras mortes, quando um batel virou com trinta cativos acorrentados. E os sofrimentos, maus tratos e mortes durante a interminável viagem.

Quando qualquer um de nós se tornava refratário, sua carne era cortada com uma faca e pimenta ou vinagre eram esfregados para torná-lo pacífico (!). [...] Alguns foram jogados ao mar antes que a respiração saísse de seus corpos; quando se pensava que alguém não viveria, eles se livravam dessa maneira (BAQUAQUA; MOORE, 1854, pp. 66,67). [Tradução Nossa].⁹⁹

⁹⁶ "My father, (say Mahommah) rose every morning at four o'clock for prayers, after which he returned to bed, at Sunrise he performed his second devotional exercises, at noon he worshipped again, and again at sunset. Once a year a great fast is held, which lasts a month, during this time nothing is eaten during the day, but in the evening, after some ceremonies are performed, eating is allowed; after eating, worship is permitted in their own homes, and then assemblies for public worship are held" (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 15).

⁹⁷ Segundo Katia Mattoso (1990, pp. 200,201), "A Constituição Brasileira, outorgada pelo poder real em 1824, é que estipula, pela primeira vez e claramente a situação jurídica do escravo alforriado. [...] Mas os escravos nascidos na África somente se tornam cidadãos brasileiros após todo um processo de naturalização, como qualquer estrangeiro que abdicasse de sua nacionalidade. O parágrafo 5 do artigo 6.º da Constituição de 1824 não pareceu suficientemente claro e preciso, e novas leis, votadas em 1832, 1843, 1850 e 1860, vieram complementá-lo."

⁹⁸ "If a slave becomes dissatisfied, he leaves his master and goes to the king, and becomes a soldier, and thereby gains his freedom his master. No "fugitive slave law" can touch him. These are some of the principal matters which are brought before the king for adjustment, which he disposes of, according to the laws of the hand" (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 20).

⁹⁹ "When any one of us became refractory, his flesh was cut with a knife, and pepper or vinegar was rubbed in to make him peaceable (!). [...] Some were thrown overboard before breath was out of their bodies; when it was thought any would not live, they were got rid of in that way" (BAQUAQUA; MOORE, 1854, pp. 66,67).

Ao chegar na cidade de Pernambuco, na primeira metade do século XIX, Baquaqua foi comprado por um padeiro, cuja família era composta por ele, sua mulher, duas crianças e uma parente. Além de Baquaqua, ele possuía mais outros quatro escravos. Baquaqua rapidamente aprendeu os números na língua portuguesa, ganhou habilidade para manusear o dinheiro, e exerceu sua função com bastante honestidade e perseverança, vendendo diariamente o pão, como “escravo de ganho”. Todavia quando não era bem-sucedido nas vendas o açoite era o seu quinhão.

O seu senhor era católico e rezava regularmente com a sua família, duas vezes por dia. Entretanto estes momentos constituíam-se num verdadeiro suplício para Baquaqua e os demais escravos.

Ele tinha um grande relógio na entrada da casa em que havia algumas imagens feitas de barro, que eram usadas no culto. Todos nós tivemos que nos ajoelhar diante delas; a família na frente e os escravos atrás. Nós fomos ensinados a cantar algumas palavras que não sabíamos o seu significado. Nós também tivemos que fazer o sinal da cruz várias vezes. Enquanto adorava, meu mestre segurava um chicote na mão, e aqueles que mostravam sinais de desatenção ou de sonolência eram imediatamente trazidos à consciência pela rápida aplicação do chicote. Isso ocorreu principalmente com a escrava, que muitas vezes dormia apesar das imagens, cruzamentos e outras peças de diversão (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 69). [Tradução Nossa].¹⁰⁰

A experiência de Baquaqua mostra-nos que dificilmente um escravo mulçumano possuiria as condições mínimas necessárias para exercer a sua religiosidade no Brasil. Diante de um catolicismo imposto, os escravos foram forçados a aceitar e reproduzir os atos de devoção dos seus senhores, mesmo sem entender o seu real significado.

Apesar dos diversos sofrimentos (*humilhações e espancamentos*), da tentativa malograda de suicídio e da sua venda para outro senhor (*capitão de um navio mercante*). A sua história teve um final feliz. Pois ele conseguiu fugir do navio que descarregava uma carga de café no porto de Nova Iorque, podendo falar sua primeira palavra em inglês: *freedom*.

¹⁰⁰ “He had a large clock standing in the entry of the house in which were some images made of clay, which were used in worship. We all had to kneel before them; the family in front, and the slaves behind. We were taught to chant some words which we did not know the meaning of. We also had to make the sign of the cross several times. Whilst worshipping, my master held a whip in this hand, and those who showed signs of inattention or drowsiness, were immediately brought to consciousness by a smart application of the whip. This mostly fell to the lot of the female slave, who would often fall asleep in spite of the images, crossings, and other like pieces of amusement” (BAQUAQUA; MOORE, 1854, p. 69).

2.5.5.2 Parte dos autos de Rufino José Maria

Outros dois documentos que trazem luz sobre o islamismo no período da escravidão tratam da vida de Rufino Abuncare, talvez Abdul Karim. Ambos os documentos estão relacionados a um interrogatório ao qual ele foi submetido pela polícia pernambucana. O primeiro é a transcrição oficial do seu depoimento, o “Auto de perguntas feitas ao preto forro Rufino José Maria”. O segundo documento, trata-se do longo relato escrito por uma testemunha do interrogatório.

Com base nestas duas peças, na historiografia das rebeliões escravas que ocorreram na Bahia do século XIX e noutros fragmentos, João José Reis, Flávio dos Santos Gomes e Marcus de Carvalho procuraram reconstruir a história do *Alufá* Rufino, alinhando-a com os contextos históricos das regiões que o escravo passou (REIS *et al.*, 2010). Mesmo que esta obra tenha um certo “tom de ficção”, ela muito nos ajuda nas aproximações das práticas islâmicas realizadas no período da escravidão brasileira.

De acordo com estes autores, Rufino pertencia ao reino de Oyó¹⁰¹, onde nasceu, no início do século XIX. Oyó foi um dos Estados mais poderosos da região do interior do golfo do Benin, dominando os reinos localizados no território Yorubá entre os séculos XVIII a XIX.

Os nomes dos pais de Rufino eram: o pai, Ocochê¹⁰² e, a mãe, Bixoumi¹⁰³, designações Yorubás. Contudo eles eram muçulmanos, e seu pai, *Alufá* “uma espécie de padre e mestre de escola, que além do ensino de preceitos religiosos exerce outros misteres” (REIS *et al.*, 2010).

Por volta de 1820, no conflito dos muçulmanos de origem Yorubá, Haussá e Fulani, contra os adeptos de orixá (*que constituía a maioria dos habitantes da região*), Rufino e outros muçulmanos foram feitos prisioneiros e vendidos como escravos. Então, entre 1822-1823, Rufino chegou a Salvador com dezessete anos de idade, tempo em que a maioria dos escravos morava nas regiões dos engenhos e nas roças de fumo do Recôncavo Baiano.

¹⁰¹ “A maioria dos escravos de Oyó vinha de territórios situados ao norte do reino, entre eles a maior parte era haussá e muçulmana” (REIS *et al.*, 2010).

¹⁰² Que poderia significar “criança desobediente” ou “portador e guardião de oxé”, sendo oxé o machado duplo, símbolo maior de orixá Xangô (REIS *et al.*, 2010).

¹⁰³ Com os possíveis significados: “ela é como Exu”, a conhecida divindade mensageira e dona das encruzilhadas, ou “nascida para me guardar e proteger”, ou ainda “nascida na água” (REIS *et al.*, 2010).

Na Bahia, ele foi comprado pelo boticário João Gomes da Silva e veio a trabalhar como cozinheiro. No conjunto da escravaria, Rufino era o único homem, as demais peças eram de escravas que provavelmente trabalhavam no ganho de rua.

Depois do falecimento de Gomes da Silva em 1837, o escravo foi obrigado a acompanhar o seu senhor-moço, o cadete do exército Francisco Gomes, para a província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Provavelmente o cadete tinha sido convocado para servir na fronteira do Império. Onde, durante três anos e meio, houve a guerra malsucedida da anexação da Cisplatina, até 1828, quando esta região conseguiu a sua independência.

Não demorou muito e Rufino foi vendido para um comerciante de Porto Alegre chamado José Pereira Jardim. Ele permaneceu com Jardim por pelo menos dois anos quando, por falência deste, foi leiloado como parte do seu espólio. Foi arrematado pelo desembargador José Maria de Sales Gameiro de Mendonça Peçanha, o qual manteve o escravo *malê* como o seu cozinheiro por cerca de quatro a cinco anos.

Rufino deve ter encontrado naquela Porto Alegre alguma gente da sua terra, escravizada e alforriada. Segundo João Reis, não existem dados abundantes sobre o tráfico negreiro para o Rio Grande do Sul na década de 1830, época em que Rufino chegou a capital sulina.

Em 1835, Rufino conquistou a sua liberdade, ao provável preço de 600 mil-réis, pagos ao chefe de polícia José Maria Peçanha. Desta forma, Rufino, “da nação nagô, ficava em sua plena liberdade, podendo tratar de seu trabalho e indústria, e fazer próprios bens que adquirir como pessoa livre que fica” (REIS *et al.*, 2010).

Dois meses antes de Rufino se alforriar, eclodiu, em 20 de setembro de 1835, a Revolução Farroupilha. Neste contexto, Rufino deixou o Rio Grande do Sul e seguiu para o Rio de Janeiro, envolvendo-se com a comunidade muçulmana daquele lugar.

Na ocasião, a população de negros forros no Rio chegava perto de dez mil pessoas, e havia rumores de uma possível insurreição escrava. Talvez este ambiente instável e o medo que rondava a cidade tenha compelindo-o a também deixá-la. Pois, foi trabalhar como cozinheiro num navio negreiro¹⁰⁴.

¹⁰⁴ É no mínimo estranho, aos nossos olhos, que Rufino tenha ido trabalhar num navio negreiro. Instrumento que lhe serviu de tortura e morte para muitos dos seus patrícios. O binômio opressor/oprimido tem a sua alternância, contrariando os padrões éticos. Nas palavras de Paulo Freire: “E, quase sempre, num primeiro momento deste descobrimento, os oprimidos, em vez de buscar a libertação na luta e por ela, tendem a ser opressores também, ou subopressores” (FREIRE, 2015).

Rufino encontrou emprego no tráfico transatlântico de escravos num período em que, apesar de ilegal, ele era intenso, crescente e promissor, mesmo para gente pequena como o africano. Entre 1831-35 e 1836-40, a importação de escravos pelo Brasil cresceu mais de 150%, de 93700 para 240600 (REIS *et al.*, 2010).

Nestas viagens, Rufino visitou Serra Leoa por duas vezes, local onde aperfeiçoou o seu árabe e estudos do corão. Por fim, Rufino retornou para o Brasil e se estabeleceu em Recife (*uma cidade com 50 mil habitantes na década de 1840*), onde se tornou um *Alufá* e conselheiro espiritual dos muçulmanos que lá viviam.

Em 1853, Rufino foi preso em sua residência por denúncias relacionadas a uma conspiração escrava que envolveria vários engenhos nas redondezas do Recife. Em sua casa foram encontrados alguns escritos em língua árabe que levantaram as suspeitas das autoridades.

Embora Rufino tenha sido submetido à aculturação cristã, o batismo e a mudança do seu sobrenome: “José Maria”, não foram suficientes para afastá-lo da sua religião *primeva*. A alteração do nome poderia ser uma homenagem ao seu último senhor “José Maria Peçanha”¹⁰⁵, ou uma forma de repugnância supersticiosa a “pagãos” ou “mouros” dentro da casa do chefe de polícia – visto que Rufino era cozinheiro (FREYRE, 2006, p. 539).

Não obstante, a fé de Rufino continuava ancorada nas convicções e práticas islâmicas. O seu trabalho como *Alufá* em Pernambuco tinha fins religiosos e políticos. Pois, além de dar assistência espiritual aos muçulmanos forros e/ou escravos, casá-los, ensinar-lhes as práticas religiosas islâmicas. Também, ao que parece, estava imbuído em um projeto de conspiração escrava nos engenhos das redondezas do Recife. A tentativa de transformar muçulmanos em cristãos, e submetê-los à cruz de três madeiros, constituiu-se no estopim que levou a diversas insurreições na Bahia do século XIX.

2.5.5.3 As entrevistas de Francis de Castelnau com os escravos africanos na Bahia oitocentista

As entrevistas de Francis de Castelnau (1810-1880 d.C.) com os escravos africanos na Bahia, por volta de 1845, constituem-se num precioso material que

¹⁰⁵ De acordo com Freyre, “Esses negros batizados e constituídos em família tomavam em geral o nome de família dos senhores brancos: daí muitos Cavalcantis, Albuquerque, Melos, Mouras, Wanderleys, Lins, Carneiros Leões, virgens do sangue ilustre que seus nomes acusavam” (FREYRE, 2006, pp. 539,540).

permite diversas aproximações históricas quanto às origens étnicas, geográficas e religiosas desses escravos e alforriados da Bahia oitocentista.

Francis de Castelnau (*nascido em Londres*), também conhecido como François Louis Laporte (*ou Delaporte*), após formar-se em História Natural, comandou importantes expedições científicas às terras das Américas. Visitou o Canadá, México, Estados Unidos, América do Sul (*do Peru ao Brasil*), e neste último navegou do rio Amazonas ao rio da Prata. Ele atuou como cônsul francês na Bahia em 1848.

Castelnau entrevistou, na Bahia, vinte e quatro africanos que sabiam ler e escrever em árabe e líbico. Eles “pertenciam ao mesmo grupo que, no idos de 1835, havia posto a escravidão baiana em xeque em nome de *Allah*” (2006, p. 11).

As entrevistas foram enviesadas pelos estudos naturalistas, pois vasculhavam a existência de uma etnia africana conhecida como *niam-niams*, que segundo as informações de alguns entrevistados seria um grupo de pessoas com “[...] caudas de quase quarenta centímetros de comprimento que podiam ter de dois a três centímetros de diâmetro” (CASTELNAU, 2006, p. 24).

O valor das entrevistas está na descrição geopolítica dos lugares de origem dos entrevistados e nas circunstâncias que os levaram à Eko (*Onim*) – lugar onde os africanos eram comprados e posteriormente embarcados ao Brasil.

Alguns dos entrevistados foram apresentados, em suas entrevistas, com os seus nomes de origem e nomes cristãos. Estes últimos, certamente atribuídos por ocasião dos seus batismos, como: Manuel (*Mahammah, Karo*), Braz (*Adam*), Davi (*So-Allah*), Francisco (*Osman*), Augusto (*Grusa*), Antônio (*Boué*) e Elias (*Habdou*).

Entretanto os outros entrevistados foram apresentados somente com os seus nomes nativos, nas línguas *haussá* e *bornou*. O que denota a possível ruptura com os nomes cristãos que lhes foram outorgados: *Damoutrourou*¹⁰⁶ – nome de um país africano, *Aba-hama, Soleman, Ali, Aboubakar, Mammarou, Mehemmet, Meidas-sara, Kiwa, Ibrahim, Rescou, Bagué* e, por fim, *Mohammad-Abdullah*.

Este último estava na Bahia há mais de trinta anos, e por ocasião da entrevista encontrava-se em alforria, trabalhando como carpinteiro. Castelnau refere-se a ele como intolerante:

De resto, ele é muito intolerante, muito fanático e procura por todos os meios me converter, embora eu o tenha recebido da melhor maneira possível, negome a lhe dar dinheiro etc., ele então se recusa a voltar à minha casa, dizendo

¹⁰⁶ Este escravo era chamado pela sua localidade (CASTELNAU, 2006, p. 41).

para outro negro que não quer ir a casa de um cão cristão. Ele deve ter uns setenta anos, era marabu e fez a viagem a Meca (2006, p. 79).

A condição de Mohammad-Abdullah demonstra a sua rejeição ao cristianismo e amor ao Islã. Os trinta anos vividos na região do Recôncavo Baiano, que estava rodeada de engenhos de açúcar, não lhe afeiçoaram à cruz de três madeiros. É provável que daquela triste experiência da escravidão tenha-lhe valido apenas a profissão de carpinteiro.

2.5.5.4 A viagem ao Brasil oitocentista pelo Imã ‘Abdurrahman al-Baghdádi

O quarto documento que traz luz à história do islamismo no Brasil no período da escravidão é o manuscrito do imã Bagdali ‘Abdurrahman al-Baghdádi¹⁰⁷ ad-Dimachqi¹⁰⁸, intitulado *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso* (FARAH, 2007, p. xx).

Esse manuscrito ficou perdido durante um século e foi reencontrado recentemente, em Berlim, por Paulo Daniel Farah, que o traduziu para a língua portuguesa e espanhola, com algumas anotações.

O manuscrito, datado do século XIX, versa sobre a estada no Brasil, pelo período de três anos, do imã Al-Baghdádi. O imã passou pelas regiões do Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco, convivendo com as comunidades muçulmanas desses lugares. Ele chegou ao Brasil a bordo de um navio do Império Otomano, que desviou a sua rota em função de tempestades na costa africana. O navio, mediante empréstimo realizado no Rio de Janeiro com a mediação do consulado inglês, permaneceu certo tempo em reparo.

Al-Baghdádi, erudito muçulmano que estudou árabe, persa, literatura, jurisprudência e teologia, ficou perplexo ao saber que havia muçulmanos no Brasil. Ao aportar no Rio de Janeiro e ser cumprimentado por um negro com a expressão *Assalamu Aleikon*, o imã registrou: “não respondi ao cumprimento, visto que acreditava que ele o tinha aprendido apenas por escárnio” (FARAH, 2007, p. 66).

Para sua surpresa, logo recebeu em seu navio um grupo de muçulmanos acompanhado de um tradutor que falava árabe e português. Tratava-se de sudaneses islamizados, em sua maioria negros forros, que de forma discreta, praticavam a sua

¹⁰⁷ De Bagdá.

¹⁰⁸ Damasceno.

religião em algumas casas no Rio de Janeiro. Eles contaram para o imã que o número de muçulmanos no Brasil chegava aos cinco mil.¹⁰⁹

Com a anuência provisória¹¹⁰ do comandante, Al-Baghdádi passou a visitar a casa daqueles muçulmanos na companhia do tradutor. E, logo percebeu os desvios do islamismo praticado no Brasil: nas orações, na data anual da execução do jejum, na forma da execução do jejum, na participação feminina do jejum, na indumentária feminina, no consumo do vinho e bebidas inebriantes etc.

A fim de corrigir estas práticas passou-lhes a ensinar os cinco pilares do islamismo. Para tanto, prepararam-lhe uma casa com esta finalidade, e o imã passou a ser ouvido por “não menos do que quinhentas pessoas” (FARAH, 2007, p. 78). Entretanto apesar desse expressivo número, o islamismo era praticado de forma velada. Pois, a visita de Al-Baghdádi ocorreu depois da revolta dos malês, em 1835. Situação que deixara as autoridades brasileiras de sobreaviso.

Quantas vezes lhes perguntei a razão desse encobertamento tão intenso embora os Estados [cristãos] concedessem a cada um toda liberdade que se desejasse! Contaram-me que acontecera uma guerra entre eles e os cristãos e que os negros pretendiam tomar conta da região, mas o triunfo fora dos cristãos. Compreendeu-se com clareza que na origem dessa rebelião estava um grupo de muçulmanos das comunidades de negros. [...] E os muçulmanos renegaram a sua religião por temer as retaliações. Até agora, se os cristãos identificam que alguém é muçulmano, pode ser que o matem, que o exilem ou que o enviem para à prisão perpétua (FARAH, 2007, p. 90).

Al-Baghdádi visitou ainda grupos islâmicos na Bahia e em Pernambuco. Pois, havia uma comunidade muçulmana organizada, chamada de *ummah*¹¹¹. Também percebeu que os filhos dos muçulmanos na Bahia abraçavam o cristianismo com muita facilidade. Visto que seus pais praticavam um islamismo velado (*para não serem notados pelas autoridades*), enquanto que as festas cristãs eram muito alegres e convidativas.

O relato de Al-Baghdádi, que permaneceu três ramadãs no Brasil, é importante para compreendermos a quantidade e qualidade do islamismo praticado no Brasil oitocentista próximo a abolição da escravidão. Aponta para um grupo de

¹⁰⁹ “Perguntei-lhe sobre o número de muçulmanos que havia [neste país] e ele respondeu: ‘Imagino que aproximadamente cinco mil’” (FARAH, 2007, p. 70).

¹¹⁰ “Fui até o excelentíssimo senhor comandante e expliquei-lhe as notícias. Ao que ele disse: ‘Acompanhe-os e rogue as boas preces em prol deles. Em verdade, se o Islã não estivesse firme no peito deles, não teriam pedido que você se encarregasse dessas questões’” (FARAH, 2007, p. 70).

¹¹¹ De acordo com Zarabozo (2002, p. 184) “Ummah – ‘nação, povo’. Refere-se tanto à nação como ao povo muçulmano a quem o Profeta Mohammad se dirigiu, e que deve ser toda a humanidade, desde a sua época até o Dia do Juízo Final”.

muçulmanos africanos ativos em suas práticas, porém passivos em sua influência, dadas as circunstâncias de sua época.

2.5.6 Práticas islâmicas no Brasil Colônia e Império

Como vimos nos relatos acima, havia no Brasil, no século XIX, um contingente de negros muçulmanos, tanto escravos como forros, que secretamente se reunia em torno da religião islâmica. Esse grupo não foi aculturado pelos processos de cristianização, pois para os muçulmanos Jesus foi apenas um profeta e não filho de Deus. E, a cruz de três madeiros não lhe conferiu qualquer sentido ontológico, visto que para o islamismo Jesus não foi crucificado.¹¹²

Entretanto, quando forçado à aculturação, por questões de sobrevivência, este grupo aderiu as práticas cristãs, todavia sem prejuízo à sua fé islâmica.

Diferentemente dos ensinamentos cristãos, onde o “ser fiel até a morte”¹¹³ é sinônimo de receber “a coroa da vida”. Comportamento que gerou centenas de mártires nos primeiros séculos da era cristã. No islamismo, o corão abre a possibilidade de se renegar a Allah em extremas situações de coação ou pressão social. Porém, apenas com a boca e com as mãos e nunca com o coração:

Aquele que renegar Allah, depois de ter acreditado - **salvo quem houver sido obrigado a isso e cujo coração se mantiver firme na fé** (grifos meus) - e aquele que abre o seu coração à incredulidade, esses serão abominados por Allah e sofrerão um severo castigo (ALCORÃO 16.106).

Tal preceito corânico, amalgamado ao instinto de sobrevivência, teria se constituído, por décadas, num elemento de conservação dos negros muçulmanos, que mais tarde se aglutinariam nos levantes contra o estado.

A presença dos muçulmanos no Brasil escravocrata tornou-se objeto de investigação por diversos pesquisadores. O fato foi amplamente documentado por Sylvio Romero (1851-1914 d.C.), Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906 d.C.), João do Rio (1881-1921 d.C.), Roger Bastide (1898-1974 d.C.), Gilberto Freyre (1900-1987 d.C.), Arthur Ramos (1903-1949 d.C.), entre outros pesquisadores.

¹¹² De acordo com Muhammad Atá Ur-Rahim, Jesus não foi crucificado, mas alguém parecido com ele (1979, p. 19). Logo, quando os discípulos o reencontraram, tomaram-no por ressurreto.

¹¹³ Apocalipse 2.10.

Esses acadêmicos realçaram¹¹⁴, em suas obras, as práticas e rituais dos negros islamizados, bem com a sua aculturação e práticas sincréticas.

Com a aglutinação dos africanos islamizados, eles logo foram chamados no seu conjunto, *muçulmi* ou *malê*, na Bahia, e *Alufá*, no Rio de Janeiro (RAMOS, 1971, pp. 127-129). Vejamos distinções que lhes foram conferidas:

2.5.6.1 Os malês

Os *muçulmis* ou *malês* foram os primeiros muçulmanos a chegarem no Brasil, em sua maioria, pertenciam à etnia *haussá*, mas também procediam das etnias *Peuhl* e *Mandinga* (RAMOS, 1971, p. 131). O termo *malê*, tanto para Roger Bastide quanto para Nina Rodrigues, seria derivado de “Mali, nome de um dos reinos muçulmanos do vale do Níger, habitado pelos Malinkê, no século XIII” (BASTIDE, 1971, pp. 203,204; RODRIGUES, 2010, pos. 1189).

Para Arthur Ramos, o termo teria várias interpretações como: *má lei*, referindo-se aos que não seguem a lei cristã ou “renegado” (*na língua yorubá*) aludindo àquele que adotou o islamismo (1971, pp. 129,130,142).

Os *malês*, que sabiam ler e escrever o árabe (RIBEIRO, 2013, p. 191), constituíram-se num elemento “ativo, criador, e quase que se pode acrescentar nobre na colonização do Brasil; degradados apenas pela sua condição de escravos” (FREYRE, 2006, p. 390).

Em suas práticas litúrgicas, realizavam a *salat* cinco vezes ao dia. Convém ressaltar que *salat* é o nome que se dá as 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).

Arthur Ramos chamou esta prática de *salah*, para ele deste termo teria originado a expressão “fazer sala”. E a descreveu da seguinte forma:

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) (1971, p. 145).

¹¹⁴ 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.

Na Bahia, os *malês* viviam segregados mantendo as prerrogativas de “casta aristocrática”. Procuravam preservar os preceitos da religião e em suas habitações utilizavam a indumentária típica do Sudão maometano: a túnica branca e o gorro, de onde pendia longa faixa branca.

Os sacerdotes traziam um rosário (*tecibá*) – que tinha três séries de trinta e três contas cada uma (RAMOS, 1971, pp. 143,144). Eles também praticavam a circuncisão (*kola*), quando o menino *malê* atingia dez anos de idade, bem como o jejum anual (*assumy*). Que coincidia com a festa do Pentecostes e “durava toda uma luação, seguido de 60 dias de descanso e mais dez de penitência” (RAMOS, 1971, p. 145).

Neste período eles comiam apenas inhame cozido com azeite de dendê, arroz pisado com água, açúcar, leite e mel de abelhas. As refeições eram realizadas às quatro horas da madrugada e às oito da noite. O jejum era quebrado por uma grande festa com trocas de presentes.

A cerimônia de casamento dos *malês* era chamada de *amurê*. A qual era realizada, acompanhada dos padrinhos (sic), na casa do *Lemano*. Conforme Ramos:

Este falava aos nubentes, inquerindo-lhes se o casamento era da sua livre e espontânea vontade. A noiva vinha vestida de branco, com um véu de filó a ocultar-lhe o rosto e o noivo, de bombachas no estilo turco. O noivo entregava à noiva uma corrente e esta colocava num dos dedos do noivo um anel, ambos de prata, enquanto diziam um ao outro: *sadáca do Alambi* (ofereço-vos em nome de Deus). Em seguida, ajoelhavam-se e o *Lemano* dava começo à cerimônia, falando novamente, mostrando os deveres a que de ora em diante estavam obrigados. Por fim, os nubentes erguiam-se e beijavam as mãos do sacerdote. Retiravam-se então todos para a casa do banquete e lá, já sentados todos, ia a noiva até o centro da sala, batia palmas, recitava uma canção e voltava ao seu lugar (1971, p. 146).

As cerimônias fúnebres dos *malês* seguiam o ritual negro-muçulmano, oriundo do Sudão Ocidental, onde os amigos do defunto vestiam-se de modo característico. Sepultando-lhe segundo “a lei dos brancos”. Na festa fúnebre havia sacrifícios, banquetes e danças.

Entretanto o islamismo praticado pelos *malês* sempre esteve misturado com as práticas religiosas africanas. Neste sincretismo religioso eles adoravam Alá, Olorun-uluá (*sincretismo de Olorun dos Yoruba e Alá*) e Mariana (*mãe de Deus*). E, apesar de não admitirem cultos às imagens ou ídolos, não se separavam dos seus talismãs ou mandingas, sendo vistos como feiticeiros ou mandingueiros (RAMOS, 1971, p. 143).

2.5.6.2 Os *peuhl*

Os *Peuhl* não se constituem num grupo étnico, mas num grupo cultural (KIZERBO, 2010, p. LV). Por isso, de acordo com Arthur Ramos, eles estabelecem um grande desafio para a antropologia física e cultural. O seu domínio geográfico, no início do século XX compreendia-se entre o oceano Atlântico e o lago Tchad e eles achavam-se espalhados em grupos. E estavam divididos entre pastores e sedentários. Com sua cultura afro-islâmica, viviam em acampamentos cujas cabanas tinham a forma de colmeia de abelhas, o gado era o elemento principal da subsistência. Viviam sob o regime patriarcal, acentuado pela influência islâmica.

No Brasil os *Peuhl*, provavelmente foram chamados de *Fula-Fula* ou *Fulah*, mas em meados do século XIX extinguiram-se. Nina Rodrigues não conseguiu vê-los na Bahia, apenas entrevistar algumas pessoas que os conheceram. Muitos deles eram *Alufás* ou sacerdotes *malês* (RAMOS, 1971, pp. 131-134).

2.5.6.3 Os *mandingas*

De acordo com Arthur Ramos, os *mandingas* constituíam-se num grupo compacto de negros sudaneses que ocupava o território entre o Senegal e alto do Níger, até a vizinhança da costa africana.

Na África, eles se ocupavam da agricultura e criação de gado, além de atividades de comércio com os seus vizinhos. Seu arranjo social era tipicamente patriarcal, organizado em castas.

Nem todos os *mandingas* eram muçulmanos, mas os que abraçaram o islamismo misturaram os seus costumes com as práticas religiosas islâmicas. A mutilação genital feminina foi um destes elementos de sincretismo cultural/religioso que perdura até os dias atuais¹¹⁵ (RAMOS, 1971, p. 136)

Na Bahia do século XIX, o termo “mandinga” e “mandingueiro” possuía o significado de “feitiço” e “feiticeiro”. Koster (1816, pp. 317, 318) chegou a encontrar uma “mandinga” composta de uma bola de cinco ou seis tipos de folhas de árvores (*entre elas da romã*), preparadas por um antigo mandingueiro do Engelho Velho. Por outro lado, Nina Rodrigues afirmou não ter encontrado vivo “um só negro propriamente Mandinga” (2010, pos. 1979).

¹¹⁵ Para maiores informações sobre a Mutilação Genital Feminina na África, conhecida como *fanado*, no grupo *mandinga* ou em outros grupos islâmicos ou não, vide tese de Carla Martingo (2009, p. 189).

2.5.6.4 Os haussás

O termo *haussá* serviu para designar a língua *haussá*, o país onde encontrava-se o grupo principal dos povos de fala *haussá* e todos os povos dos Sudão central e oriental que falavam o *haussá* como língua mãe, conhecidos também como *Haussáuíá* (RAMOS, 1971, p. 137).

Como os outros muçulmanos 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 os mais “adiantados” (sic) daquele país. Sua língua tornou-se a principal no comércio e nas cânticas, comum na literatura e nas obras religiosas (RODRIGUES, 2010, p. 47).

Os *haussás* foram introduzidos em grande número na Bahia e vieram, em sua maioria, da região norte da Nigéria. Nina Rodrigues descreve a origem dos escravos que teriam formado a massa para a primeira insurreição em 1807. Ele cita a carta enviada pelo 6º Conde da Ponte, governador da Bahia, enviada à sua Majestade em 16 de junho de 1806, que diz:

Esta colônia, pela produção de tabaco, que lhe é própria, tem o privilégio exclusivo do negócio da Costa Mina: importaram, no ano passado, as embarcações deste tráfico oito mil e trinta e sete (8.037) escravos, Geges, Ussás (Haussás) e Nagôs, etc., nações as mais guerreiras da costa Leste, e nos mais anos há pouca diferença igual importação, grande parte fica nesta capitania e considerável quantidade nesta capital (2010, pos. 733).

Entre os escravos acima descritos estavam os *Haussás*, negros que não eram boçais. Pois, vinham dos reinos célebres (Wurnô, Sókotô, Gandô etc.), florescentes e desenvolvidos da África Central. Não seria a cruz de três madeiros ou o batismo cristão que lhes haveria de conferir o *status* de “negros amansados”. Pois:

Era natural e de prever que de uma nação assim aguerrida e policiada, possuída, além disso, de um sentimento religioso capaz de grandes empreendimentos como era o Islamismo, não poderia fazer passivas máquinas de plantio agrícola a ignorante imprevidência de senhores que se davam por tranquilizados com a conversão cristã dos batismos em massa e deixavam, de fato, aos Negros, na língua que os Brancos absolutamente ignoravam, inteira liberdade de crenças e de pensamento (RODRIGUES, 2010, pos. 742-752).

Estes negros comandaram insurreições “instruindo os Yorubás, ou Nagôs, na prática das estratégias militares” (RIBEIRO, 2013, p. 193), e também “treinavam lutas em que aprendiam golpes mortíferos – capoeira – destinados seus inimigos” (PINSKY, 1988). A utilização da língua e escrita árabe, desconhecida dos seus

senhores, serviu como uma espécie de “código para iniciados” a fim de transmitir as instruções aos seus pares.

Esses elementos, associados à crueldade de alguns dos seus senhores e a liderança de alguns muçulmanos forros, criaram as condições favoráveis para a insurreições no século XIX.

2.5.6.5 Os alufás

Os *alufás*, como eram conhecidos na Bahia (RODRIGUES, 2010, p. 68), não se constituíam em povos de alguma etnia específica, mas eram conhecedores do Alcorão e sacerdotes versados na língua árabe. De acordo com João do Rio, para ser *alufá* era preciso grande estudo, seguido de um peculiar rito de passagem. Pois, “quando o jovem alufá termina o seu exame, os outros dançam o opassuma e conduzem o iniciado a cavalo pelas ruas, para significar triunfo” (RIO, 2015).

Tratava-se de uma longa série de cerimônias para introduzir o jovem *alufá* na no ápice da hierarquia religiosa, extirpando-se cada vez mais do profano para abraçar o círculo das coisas sagradas (DURKHEIM, 1996, p. 22).

Entre os rituais diários praticados pelos *alufás*, encontravam-se as preces e as abluções. João do Rio descreve a prática nas seguintes palavras:

Logo depois do suma ou baptismo e da circuncisão ou kola, os alufás habilitam-se à leitura do Alcorão. A sua obrigação é o kissium, a prece. Rezam ao 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 apparecia no céu. Para essas preces, vestem o abadá, uma tunica branca de mangas perdidas, enterram na cabeça um filá vermelho, donde pende uma faixa branca, e, à noite, o kissium continúa, sentados eles em pelle de carneiro ou de tigre (RIO, 2015).

Estes líderes do islamismo contavam as suas orações no *tecibá*, não comiam carne de porco e jejuavam por vários dias tomando as suas refeições de madrugada e ao pôr do sol. Também celebravam o ramadã, momento em que trocavam presentes mútuos.

Alguns *alufás* tornaram-se figuras em destaque, entre eles Licutan, conforme descrição de Nina Rodrigues:

Muito mais prestigioso era o *alufá* Licutan, batizado Pacífico e escravo do Dr. Varela. Na porta da casa do seu senhor, ao Cruzeiro de São Francisco, reunia os patrícios nagôs e levava-os para o seu quarto. Sabia ler e escrever papéis de reza malê. E, tendo sido depositado na cadeia por penhora que a seu senhor haviam feito os frades carmelitas, era diariamente visitado pelos de sua nação (2010, pos. 986).

O *alufá* Licutan acabou tornando-se o estopim da insurreição de 1835, visto que, diante das suas queixas das condições precárias da cadeia, sua libertação constituiu-se num objetivo malogrado.

A desarticulação dessa insurreição evidenciou o seu caráter religioso, pois nas buscas judiciais foram encontrados quatro livros pequenos e papéis com escritas em árabe, além dos saquinhos de couro com amuletos¹¹⁶, também chamados de patuás (RODRIGUES, 2010, pos. 1004; RIBEIRO, 2013, p. 195).

Ao contrário do que se poderia esperar, os *alufás* também estavam imersos nas práticas sincréticas. Fato percebido nas cerimônias fúnebres e no “fechamento do corpo de todos os malefícios”. Nina Rodrigues descreve este rito, afirmando que:

O curioso processo de reforçar-se o efeito moral ou espiritual das orações pelo efeito material da sua ingestão é um atestado mais eloquente da impossibilidade em que se acham os Negros de dispensar as práticas fetichistas (*sic*). Como já vimos, consiste este processo em se escreverem as orações em tábuas de madeira apropriadas, e depois de tê-las escrito vinte vezes, na última lavar a tábua para que o crente beba esta água tida por miraculosa, naturalmente por se acreditar, que ela conduz consigo o princípio ou virtude milagrosa, suposto material, que a oração encerra. Explicava-me o alufá que por esta forma se fecha o corpo a todos os malefícios, — essa preocupação eterna do temor da feitiçaria, que domina e subjuga o Negro (2010, pp. 70-74).

Os rituais islâmicos aqui realizados não se constituíam no “puro islamismo de Maomé”¹¹⁷. Pois, à parte algumas raras exceções, os africanos aqui trazidos pertenciam às tribos de negros puros e mestiços com hamitas. Outrossim, “antigos animistas islamizados e não muçulmanos de origem”, os quais praticavam um Islã muçulmano-fetichista (*sic*) (BASTIDE, 1971, p. 204; RAMOS, 1971, p. 129).

¹¹⁶ “A mais consistente das manifestações de tensão por meio de práticas mágicas e feitiçaria foi o uso de bolsas de mandinga, ou patuás. Poder-se-ia mesmo dizer que as bolsas de mandinga foram a forma mais tipicamente colonial da feitiçaria no Brasil. Primeiramente, por sua popularidade e extensão do seu uso. [...] Segundo motivo: não era privativa de uma única fração da sociedade, apesar de muito usada pelos escravos. Em terceiro lugar, as bolsas são talvez a mais sincrética de todas as práticas mágicas de feitiçaria conhecidas entre nós: são a resolução específica de hábitos culturais europeus, africanos e indígenas; congregam a tradição europeia dos amuletos com o fetichismo [*sic*] ameríndio e os costumes das populações da África” (SOUZA, 1986, pp. 210, 211).

¹¹⁷ Como as práticas religiosas estão imbricadas em seus contextos sociais, religião constitui-se em movimento, pois “continuidade não significa imutabilidade. Em todas as sociedades, a continuidade é garantida sempre na e pela mudança” (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 57).

2.6 Revolta islâmica no gólgota baiano

No início do século XIX o Recôncavo Baiano estava pululado de engenhos. Havia uma massa de escravos sendo compelida ao aumento dos seus trabalhos. Isto devido a crescente demanda da produção açucareira que ganhava um novo fôlego a partir de 1780 (REIS, 2003, p. 34). O fenômeno deu-se por consequência da revolução escrava em Saint-Domingue (*atual Haiti*), que desarticulou os pilares dessa economia escravagista baseada na monocultura da cana-de-açúcar.

De acordo com Mauricio Goulart (1975, p. 265), no período de 1798 a 1807, houve a entrada de 75.140 escravos pelo porto de Salvador, dos quais 53.140 eram procedentes da Costa Mina e 22.000 de Angola e Benguela.

Nessa escravaria, encontravam-se os *jejês*, *haussás* e *nagôs*, dos quais muitos eram muçulmanos, que além da sua língua nativa sabiam ler e escrever em língua árabe.

Esta combinação acendeu o estopim que fez irromper uma série de revoltas no Recôncavo Baiano e Salvador. Iniciadas pelos *haussás* em 1807, 1809, 1814, 1815 e 1816, esses primeiros levantes constituíram-se num caráter inspirativo para as insurreições dos *Nagôs* ou *Yorubás*.

Eles, por sua vez, com o apoio de negros forros, dirigiram as insurreições de 1826, 1827, 1828, 1830 e a grande revolução de 1835 (RIBEIRO, 2013, pp. 193,194).

O planejamento e execução dessas insurreições estavam pululados das práticas islâmicas. Entre elas, a utilização de patuás, comuns entre os povos africanos islamizados. No sultanato de Angoche, fundado por volta do século XV por imigrantes muçulmanos de Quíloa e por membros das sociedades matrilineares do norte de Moçambique, as práticas sincréticas eram muito comuns. Entre os rituais de confraria havia danças, cânticos, práticas de êxtase e transe na quais os adeptos cravavam estiletes nos corpos e no rosto. O *mwalimo*, responsável pela educação da população, fazia com frequência amuletos para serem pendurados no pescoço ou amarrados nas pernas e braços.

O amuleto consistia em uma bolsinha de algodão com um papel dentro com algumas palavras do Alcorão” (MATTOS, 2012, pp. 104-107). Nas insurreições, os patuás funcionavam como instrumento para o fechamento do corpo, desta forma os brancos seriam vencidos na guerra.

Outro elemento místico utilizado pelos negros islamizados era chamado de “tábuas lavadas”. Segundo Nina Rodrigues (2010, pos. 1059), as águas deste processo ritual tinham o poder de proteger os corpos dos insurgentes de qualquer arma, pois continham em sua essência o texto corânico e as orações. Visto que as tábuas recebiam a escrita corânica e depois eram lavadas em rituais de oração.

As insurreições eram planejadas de forma sigilosa, com a estratégia de ocorrerem às vésperas ou na ocasião das festividades cristãs, por exemplo – natal, *corpus christis*, dia de Nossa Senhora da Guia etc.

Estas refregas não eram apenas contra “os brancos”, mas os negros que não aderissem eram tomados como inimigos. Porquanto tratavam-se “guerras santas”¹¹⁸, cujo caráter religioso sobrepunha o étnico. De acordo com Nina Rodrigues (2010, pos. 1001), os *nagôs* sequer cumprimentavam àqueles que não aderissem às insurreições, tratando-os com desdém.

Uma vez entregues os planos dos insurgentes por seus delatores ou contida a revolta pela força policial, liderada pelo Conde da Ponte (*autoridade da região*), os rebelados, depois de julgados, recebiam diferentes graus de castigos, como: a entrega aos seus senhores; diversos açoites; a marcação da letra “F” – fujão, no corpo; as prisões; a “deportação” para os presídios de Moçambique, Benguela ou Angola; e a pena capital por enforcamento ou fuzilamento.¹¹⁹ A fórmula mais comum era o banimento para os alforriados e os açoites para os escravos (REIS, 2003, p. 80; RODRIGUES, 2010, pos. 1013).

A grande revolução de 1835, conhecida como Revolta dos Malês, foi a mais belicosa das insurreições, pois teria contado com cerca de seiscentos insurgentes, e “é possível que os líderes malês sonhassem um dia instalar um Estado exclusivamente muçulmano na Bahia [...]” (REIS, 2003, pp. 152, 268), matando os brancos e escravizando os mulatos. Contudo ela foi duramente reprimida, e os insurgentes publicamente punidos.

Apesar disso, em meados do século XIX, ainda havia um grupo de velhos africanos *malês* que adotavam os rituais islâmicos em suas vidas. Para eles, o *íman*

¹¹⁸ Guerra Santa ou o exercício do *jihad* menor, vide capítulo 5.2.2.

¹¹⁹ Segundo Nina Rodrigues (2010, pos. 1035), na insurreição de 1835, “quis o destino que os heróis da insurreição tivessem execução condigna. Não se tendo encontrado carrasco, os negros condenados à morte não puderam ser enforcados como criminosos, pelo que foram fuzilados como soldados”.

continuava sendo a autoridade máxima a ser respeitada. Nina Rodrigues descreve onde moravam alguns destes muçulmanos em sua pesquisa:

Conheço diversos: na ladeira do Taboão nº 60, o haussás Jatô; na mesma rua nº 42, o nagô Derisso; no largo do Pelourinho, na ladeira das Portas do Carmo, o velho Nagô Antônio, com casa de armador junto à igreja de N. S. do Rosário; um haussás na ladeira do Alvo; outro na rua do Fogo; dois velhos haussás no Matatu (RODRIGUES, 2010, pos. 1087).

Este grupo, aqui referenciado por Nina Rodrigues, alhures referenciado por Daniel Farah, no relato da viagem do imã Al-Baghdádi, procurou permanecer incólume à cruz de três madeiros. Mas como ele não fez prosélitos entre os negros crioulos ou mestiços, aos poucos foi minorando-se.

O sincretismo religioso entre os santos católicos e os orixás *nagôs*, bem como as festas católicas, tornou-se atrativo para a adesão dos negros ao catolicismo. Desta forma, quando os ventos abolicionistas tombaram a famigerada cruz, o islamismo de escravidão¹²⁰ extinguiu-se, e as práticas islâmicas no coletivo deixaram de ser percebidas no solo brasileiro.

¹²⁰ A rigor o **islamismo de escravidão** termina no ato da promulgação da lei áurea em 1888.

“Só veio o meu avô de início. Em seguida veio a minha avó, um tempo depois, até ele se estabelecer aqui. Ele teve uma vida muito difícil aqui no começo. Começou a vida aqui como mascate e com a dificuldade da língua foi vendendo de porta em porta. Depois ele teve um açougue. E aí, aos poucos, ele foi crescendo.”

Imani

3 A MALA E A BAGAGEM DO MASCATE

Uma vez descrito como o islamismo entrou nas terras brasileiras, desde os processos laborais que desencadearam a entrada de mão de obra escrava até a revolta dos malês, apresentaremos agora os principais fatores que motivaram a entrada de sírios e libaneses no século XIX, os quais trouxeram, entre os diversos itens da sua bagagem cultural a religião islâmica.

Começemos com o texto em epígrafe, recorte da entrevista com Imani, por ocasião da 24ª Bienal Internacional do Livro em São Paulo, em 2016. Imani é brasileira, jornalista, neta de Libanês e divulgadora do islamismo no Brasil.

O seu avô, Hajj Hussein Mohammed El Zoghbi (1920-2012 d.C.) imigrou para o Brasil em 1948, atuando como mascate na venda de mercadorias de porta em porta. Adquirindo, mais tarde, o seu próprio negócio – um açougue, provavelmente também para comércio de carne *halal*.¹²¹

El Zoghbi partilhou da experiência de muitos dos seus patrícios que outrora imigraram para as terras brasileiras. Pois, a partir da segunda metade do século XIX, o Brasil começou a receber um contingente de sírios e libaneses que estava abandonando a sua terra natal. Porquanto, a Síria e o Líbano enfrentavam uma convulsão social, compelindo os seus moradores ao movimento da emigração.

Esses sírios e libaneses que imigraram para o Brasil foram responsáveis por ampla contribuição no comércio e na indústria brasileira. Eles trouxeram em suas malas e em suas bagagens diversas sementes que encontraram no solo brasileiro o terreno adequado para o seu desenvolvimento.

¹²¹ Dois termos em árabe são bastante usados no tocante à alimentação: *halal* e *haram*, que querem dizer, respectivamente, lícito e ilícito (LIMA, 2013a, p. 41).

Entre essas sementes encontravam-se as de El Zoghbi, que em 1979, fundou a Federação das Associações Muçulmanas do Brasil – FAMBRAS, com o objetivo de acolher os irmãos necessitados e manter viva a prática do islamismo no Brasil.

Desta forma, a partir da figura do mascate, da sua mala e bagagem, iremos traçar neste capítulo a trajetória do islamismo da região do Oriente Médio até o Brasil nos séculos XIX e XX.

3.1 O Império Otomano

Quando os turcos chegaram à Anatólia eles já haviam abandonado o xamanismo para aceitarem oficialmente o Islã. A transição da ideia de um só deus: de *Tangri*¹²² para Allah, foi algo bastante simples. O *Deus dos céus*, antigamente venerado, foi facilmente assimilado por Allah, porque possuía sua característica principal, a unicidade. Os diversos espíritos e almas dos mortos que pululavam a antiga religião xamânica foram assimilados na figura dos *jins* que também habitavam o mundo islâmico (GARCIA e CATALÁN, 2017, p. 34).

Foi neste caldo de cultura religiosa que o Império Otomano teve a sua origem. Pois, conforme Albert Hourani (1915-1993 d.C.), sua gênese deu-se por intermédio dos principados turcos criados na expansão dos *seljúquidas*¹²³ e da imigração turca para a Anatólia. Esses principados surgiram por meio das disputas fronteiriças com o Império Bizantino. Contudo apesar de aceitarem a suserania dos *seljúquidas*, continuavam autônomos.

No século XIV, Osman¹²⁴ estabeleceu um destes principados à noroeste da Anatólia, no principal ponto de contato com os bizantinos. Com a decorrência da expansão desse principado, as suas forças também se multiplicaram. E, com a aquisição de novas armas e o desenvolvimento de estratégias de guerra, conseguiram criar um exército disciplinado e altamente eficiente (HOURANI, 2006).

¹²² Várias civilizações pré-islâmicas aderiram as tradições xamânicas do tengrismo. *Tangri* ou *Tengri*, tratava-se de um deus cujo termo em mongol significa “céu”, também denotava ao mesmo tempo “Deus do Céu” (ELIADE, 1992, p. 61). E, o tengrismo fora a religião adotada pelos turcos antes deles receberem o islamismo.

¹²³ Os *seljúcidas*, *seldjúcidas* ou *seljuques* eram um povo nômade turco de religião islâmica sunita que gradualmente adotou a cultura persa e contribuiu para a tradição turco-persa na Ásia medieval Central e Ocidental.

¹²⁴ De acordo com Eladio Garcia e Iván Catalán: “La vida de Osmán aparece envuelta en un aura de leyenda, creada especialmente en el siglo XV cuando sus descendientes, una vez conquistada la capital imperial de Constantinopla, quisieron dar lustre a sus orígenes. Sin embargo, pocos son los datos documentados que conservamos. De su época queda una moneda con la leyenda ‘acuñada por Osmán, hijo de Ertogrul’ y poco más (2017, p. 31).

Ao fim desse século já haviam cruzado o estreito de Dardanelos em direção à Europa Ocidental, onde rapidamente expandiram-se. Através de relações diplomáticas com os estados da Europa, Osman aumentou as suas forças, incorporando antigos grupos dominantes ao seu sistema de governo.

A organização e disciplina militar do crescente Império Otomano tornou-lhe uma das mais formidáveis máquinas de guerra de todos os tempos. De acordo com alguns historiadores:

Na época das primeiras conquistas, as tropas eram organizadas em unidades de 10, 100 e mil homens comandados por oficiais (*paxás*) advindos do clã dirigente. No reinado de Murat I, os janízaros contavam por volta de mil homens, chegavam perto de 5.000 na época de Bayazit I e, em 1600, atingiam uns 30 mil, divididos por 101 batalhões espalhados por todo império. Em 1527, Suleyman dispunha de 11 mil infantes, cinco mil cavaleiros, dois mil artilheiros e 90 mil timariotas. Em 1609, o sultanato possuía 47 mil infantes, 21 mil cavaleiros, oito mil artilheiros e perto de 130 mil timariotas. Quanto à marinha, até finais do século XV, os otomanos contavam mais com mercenários do que com uma armada regular. As disputas no Mediterrâneo forçaram Istambul a cuidar do poder naval, nomeando capitães (*reis*) e organizando frotas de galeões comandadas por almirantes (*kapudan*) e tripuladas, sobretudo, por súditos cristãos e cativos (SILVA *et al.*, 2009, pos. 8788).

Com esta estrutura, o Império Otomano rivalizou-se com a composição política e militar do Império Romano, tomando uma vasta extensão de terras e englobando diferentes tradições políticas e religiosas, mantendo-as em seu domínio por até seis séculos. A estrutura política desta máquina de guerra, associada à religião islâmica constituiu-se em ponta de lança para o domínio de outras terras e de outros povos, que eles entendiam como *infiéis*.¹²⁵

Nesta dinâmica o Império Otomano:

[...] dominou a Europa Oriental, a Ásia Ocidental e a maior parte do Magreb, e manteve juntas terras e tradições políticas muito diferentes, muitos grupos étnicos – gregos, sérvios, búlgaros, romenos, armênios, turcos e árabes – e várias comunidades religiosas – muçulmanos sunitas e xiitas, cristãos de todas as Igrejas históricas, e judeus. Manteve seu domínio sobre a maioria deles por mais ou menos quatrocentos anos, e sobre alguns por até seiscentos anos (HOURANI, 2006).

No século XV, os sultões subjugaram o que havia restado do Império Bizantino. E tomaram, em 1453, Constantinopla¹²⁶, a penúltima fortaleza. Mais tarde

¹²⁵ De acordo com Suraiya Faroqhi (2004, pos. 279), “Viewed from an Ottoman perspective, the ideology of expanding the domain of Islam through warfare against the ‘infidel’ played a major role in legitimizing the rule of the sultans.”

¹²⁶ Cidade fundada pelo Imperador Romano Constantino (272-337 d.C.), no século IV. Constantino concebeu a ideia de construir uma “nova Roma”, uma cidade inconquistável e pomposa, que receberia o nome de Constantinopla, ou seja, “cidade de Constantino” (GONZALEZ, 1988, p. 25). Em

chamaram-na de Istambul, constituindo-a como a nova capital otomana (DEMANT, 2004). A conquista de Constantinopla representou para os otomanos um acontecimento de grande valor. Pois o império poderia agora expandir-se sem interferências pela Ásia e pela Europa. E o soberano, Mehmed II, seria comparado com os grandes conquistadores da Roma Antiga (GARCIA e CATALÁN, 2017, p. 83).

Todavia nos próximos quatro séculos que se seguiram à conquista da “segunda Roma” (*Constantinopla*) “os governantes otomanos prestaram homenagem ao fundador romano dando o seu nome à capital” (QUATAERT, 2008, p. 12). Pois, até ao fim do Império, o nome da cidade continuou a figurar na correspondência oficial otomana, nas moedas e nos selos de correio, quando da introdução destes no século XIX.

Em 1534 os otomanos conquistam Bagdá, que logo é perdida para os sefévidas. Contudo ela é retomada pelos Otomanos em 1638, devido ao seu superior poder bélico e a sua organização militar (HOURANI, 2006).

No século XVI, o Império Otomano partilhava de prestígio e respeito mundial no contexto geopolítico. Ao Oriente ele possuía como vizinhos o Estado dos Sefévidas (*Irã*) e o Império Mongol (*Índia*), no apogeu da sua riqueza e supremacia. No seu extremo ocidental estavam a Inglaterra, a Espanha, o Império Romano, a França e a Holanda. Além das cidades-estados de Veneza e de Gênova que possuíam grande influência na política e economia em função das suas frotas marítimas que percorriam comercialmente a Índia, o Oriente Médio, o Mediterrâneo e a Europa Ocidental.

Após 1683 os otomanos deixaram de ser uma ameaça para a Europa Central. Todavia, a sua ocupação do sudeste europeu continuou por mais dois séculos, sobrepujando os Estados da Bulgária, da Sérvia, da Grécia e da Romênia, entre outros.

O Império Otomano constituiu-se numa potência europeia até 1878. Contudo por ocasião do Tratado de Berlim¹²⁷ foi despojado de quase todas as suas possessões nos Bálcãs.

330 d.C. Constantinopla veio a ser a capital do Império Romano. Sendo que, em alguns períodos, também foi conhecida como Bizâncio e Nova Roma.

¹²⁷ O Tratado de Berlim, assinado em 13 de julho de 1878, estabelecia o permanente controle na administração interna do Império Otomano. O acordo permitia aos europeus os direitos mínimos e aceitáveis, entre eles, a “liberdade religiosa” para aqueles submetidos à lei turca. Além disso reconhecia a independência dos reinos da Romênia, da Sérvia, de Montenegro e a autonomia da Bulgária.

Em 1922, por ocasião da Primeira Guerra Mundial, o Império Otomano, já despojado das suas províncias europeias que ao longo dos séculos constituíram o seu núcleo, chegou a sua fase final. Aquele que outrora era uma potência na Ásia e no Oriente Médio, entrou em colapso e se desfez (QUATAERT, 2008, p. 11).

3.2 A Grande Síria no século XIX

A Grande Síria, também conhecida como Síria, é uma faixa de terra estreita, com cerca de 650 x 200 Km, estendendo-se da faixa de Taurus e do rio Eufrates, ao norte, até a península do Sinai, ao sul, limitada pelo Mar Mediterrâneo, e a leste pelo deserto. Segundo Osvaldo Truzzi (2005, p. 2) “esse território incluía ainda em seus limites o distrito do Monte Líbano, uma faixa de terra menor ainda, adjacente ao mar, localizada entre os portos de Trípoli, Beirute e Saida, e que gozava de relativa autonomia administrativa”.

De acordo com André Gattaz (2015, pp. 23-25), ao final do século XVIII a Síria encontrava-se dividida em quatro províncias

Mapa 1 – Mapa do Líbano e da Síria do século XIX

Fonte: Luís Augusto Sguissardi (TRUZZI, 2005, p.7).

governadas por *pashas*.¹²⁸ Damasco, Aleppo, Trípoli e Saida (Mapa 1). Os clãs que moravam nestas províncias, desde que pagassem os devidos impostos ao Império Otomano, desfrutavam de certa liberdade. Entretanto, com determinada frequência, guerreavam entre si por conflitos pessoais, políticos ou econômicos.

Os judeus e os cristãos que ali moravam, conhecidos como “povos do livro”, podiam ter uma vida autônoma e eram dirigidos por sua própria liderança eclesiástica,

¹²⁸ Os *pashas*, *paxás* ou *paças* eram filhos ou parentes dos sultões que foram nomeados governadores. O objetivo constituía-se em diminuir o impacto das contendas intrafamiliares (SILVA *et al.*, 2009, pos. 5622).

desde que pagassem uma taxa especial chamada *jizya*.¹²⁹ Apesar desta taxação extra, eles obtiveram maior enriquecimento do que a maioria da população muçulmana.

A vida “autônoma” desses povos, sob a direção do Império Otomano, encontrou as suas bases num antigo sistema conhecido como *millet*¹³⁰, elaborado nos primórdios da história islâmica. Tal estratégia, utilizada para a autoresolução dos problemas relacionados aos conflitos de grupos religiosos não islâmicos, fez ramificar na Palestina, Síria e principalmente no Líbano um mosaico de comunidades.

As sociedades na região do Monte Líbano possuíam a seguinte característica hierárquica:

O ápice da pirâmide social era o *amir*, ou *hakim*. Investido pelo *pasha* otomano de Saida ou Trípoli, devia pagar-lhe um pequeno tributo, porém sofria interferência mínima em sua administração. Abaixo do *amir* vinham as famílias nobres (*muqata'ji*), ou *lordes das montanhas*. Estes, em sua maioria, eram drusos, mas também havia maronitas, greco-ortodoxos e xiitas (GATTAZ, 2015, p. 24).

A maior parte da população era constituída de camponeses maronitas¹³¹ e drusos.¹³² Todavia ela estava dividida em diversos grupos religiosos como católicos (*maronitas, melquitas e jacobistas – afiliados à Igreja Católica Apostólica Romana*), ortodoxos orientais (*grego-católicos e grego-ortodoxos*) e protestantes, enquanto os muçulmanos estavam divididos entre sunitas, xiitas e drusos (TRUZZI, 1997, p. 20; 2005, p. 3).

De acordo com André Gattaz, a partir de 1840, em função da inabilidade dos líderes dos grupos, iniciou-se um conflito entre os senhores drusos e as famílias maronitas, numa disputa pelo poder. E, embora tenha sido designado um *pasha* otomano em 1841, para substituir o último *amir*¹³³, o conflito não foi solucionado. E, com

¹²⁹ “O imposto por cabeça arrecadado dos povos protegidos não muçulmanos dentro de uma sociedade muçulmana” (DEMANT, 2004).

¹³⁰ Do árabe *millah*, religião ou grupo religioso. Sistema que abrigava os súditos de outras religiões abraâmicas, protegidos pelo Islã. Desenvolvido no reinado de Mehemet II (1451-1481 d.C.), quando os líderes de outros grupos religiosos poderiam representá-los diante do sultão, além de cuidar dos conflitos religiosos de seus grupos, resolvendo os conflitos que não envolviam os muçulmanos (SILVA *et al.*, 2009, pos. 5622).

¹³¹ Adeptos “de um anacoreta chamado MARON. Existem poucos dados sobre a vida e as atividades do anacoreta Maron. Teodoreto, bispo de Ciro, falecido em 458, relata alguns detalhes em sua obra ‘História Religiosa’, escrita no 440 (sic). Este grande historiador, porém, não informa sobre a data do nascimento e tampouco da morte de São Maron. Mas, graças a ele, podemos dizer que São Maron nasceu e viveu no século IV” (MAHFOUZ, 1997, p. 3).

¹³² Grupo religioso que afirma que o sexto califa muçulmano, “al-Hakim” que viveu no século XI, da dinastia fatimida, foi a última de uma série de encarnações terrenas de Deus.

¹³³ “Emir, príncipe ou líder guerreiro” (DEMANT, 2004).

a intervenção da Europa, dividiu-se o Líbano entre distritos drusos e maronitas, separados pela estrada Beirute-Damasco (2015, pp. 24,25).

Para Clark Knowlton (1919-1991 d.C.), o germen da discussão entre drusos e maronitas foi a igualdade estabelecida entre muçulmanos e cristãos a partir do século XIX. Pois antes desse século os cristãos ocupavam uma posição social e política inferior no Império Otomano.

Foi por intermédio do trabalho de missionários estadunidenses, a saber, os presbiterianos, que chegaram à Síria e ao Líbano¹³⁴ em 1929, que escolas foram abertas, livros foram publicados (*em árabe*), para a introdução da ciência e pensamento moderno.

Logo, os clássicos em árabe foram estudados (*literatura, história e ciência*), a fim de colocar os estudantes com a sua própria herança cultural. Esses estudantes, interessados em estudos de pós-graduação em teologia e outras áreas, foram estimulados aos estudos em Nova Iorque e outros centros universitários na zona leste dos Estados Unidos.

E, depois de completarem os seus estudos, voltaram ao Oriente Médio, onde expuseram as suas experiências em muitas escolas e aldeias, colocando os demais cristãos em contato íntimo com o Ocidente e seu pensamento (KNOWLTON, 1960, pp. 19,20).

Segundo Mintaha Campos, os distúrbios religiosos entre drusos e maronitas foram estimulados pelo próprio Império Otomano. Culminando na “revolta de camponeses cristãos contra os senhores drusos, que os massacraram” (1987, p. 32).

Outrossim, para o oficial britânico Charles Henry Churchill¹³⁵ (1807-1869 d.C.), que residiu no Monte Líbano por dez anos, na época em que se desenrolaram esses tumultos, os conflitos não tinham outra causa senão os ciúmes da nova posição social dos povos cristãos nativos:

Para os europeus que residem no império otomano, que entram em contato diário com as autoridades turcas, e que têm, assim, as oportunidades de observar e analisar o curso geral de sua política interna, as cenas assustadoras que ultimamente ocorreram na Síria são apenas os resultados naturais desse ciúme persistente das raças (sic) cristãs nativas que tem sido, e sempre será,

¹³⁴ “Uma exposição geral sobre o Líbano salienta lhe os aspectos de interesse europeu, que determinaram, no século passado, a intervenção nos países árabes” (SAFADY, 1956, p. 35).

¹³⁵ Segundo alguns autores, Charles Henry Churchill teria elaborado o primeiro plano para a implantação do Sionismo e a criação do Estado de Israel na região da Palestina (LISSOVSKY, 2009, pp. 27,29).

uma característica predominante no caráter do turco (CHURCHILL, 1862, p. 1). [Tradução Nossa].¹³⁶

Mas independente das motivações que os estudiosos têm apresentado para esses conflitos entre os maronitas e drusos, o ponto central é que eles culminaram na Guerra Civil de 1860.

3.2.1 Aspectos sociais e econômicos

De acordo com André Gattaz (2015, pp. 28-30), ocorreram importantes mudanças no plano econômico nas províncias árabes do Império Otomano no século XIX. Essas mudanças estavam relacionadas ao desenvolvimento global do Oriente Médio. Momento em que houve um florescimento na agricultura, diminuição nas atividades de pastoreio e crescimento da população urbana em toda aquela região.

Com a abertura do Canal de Suez em 1869, houve um célere crescimento dos portos marítimos na costa mediterrânea. Que, por sua vez, trouxeram o investimento das empresas europeias, culminando na implantação de serviços públicos e capital estrangeiro, com a construção de telégrafos, ferrovias, redes de água, gás eletricidade e melhorias nos transportes marítimos e nas estradas. Está dinâmica estabeleceu uma relação de dependência dos governantes locais ao capital ocidental.

Todavia esses avanços favoreceram apenas as camadas superiores das populações urbanas, vinculadas ao governo e aos setores em expansão econômica. E, por esses benefícios não serem contínuos e igualitários, tanto na sua regionalidade quanto nos grupos sociais e religiosos, culminaram num grande descontentamento.

Além disso, apesar de ter havido vigoroso crescimento econômico no Líbano e em Beirute, como: a expansão das áreas cultivadas, a centralização no cultivo da seda, a produção do tabaco e vinho para exportação. Esses elementos constituíram-se em raiz dos ciclos de fome do século XIX. Pois toda essa infraestrutura facilitou a importação de bens manufaturados, minando a produção local;¹³⁷ aumentando a densidade demográfica no Monte Líbano (*a maior em toda Síria*); e, tornando escassa a produção de alimento para o consumo pessoal nas pequenas propriedades rurais.

¹³⁶ “To Europeans residing in the Ottoman empire, who come in daily contact with the Turkish authorities, and who have thereby the opportunities of watching and analyzing the general course of their internal policy, the frightful scenes which have lately occurred in Syria are but the natural results of that persistent jealousy of the native Christian races (sic) which has long been, and ever will be, a predominant feature in the character of the Turk” (CHURCHILL, 1862, p. 1).

¹³⁷ Segundo Cecília Kemel (2000, p. 24), a principal produção agrícola do Monte Líbano era o trigo e depois a cevada – embora o clima do país tenha favorecido a fruticultura, em destaque a maçã.

A indústria têxtil, em sua maior parte de caráter doméstico, que auferia rendimentos à família, não sobreviveu à concorrência dos produtos importados (TRUZZI, 2005, p. 6).

3.2.2 As condições e as principais causas do movimento emigratório

Todo processo de emigração está atrelado às suas *condições* e às suas *causas*. Tomaremos como *condições* aqueles elementos universais para que a emigração se torne factível. E adotaremos como *causas* aquilo que é temporal e local.

Clark Knowlton descreve as *condições* nos seguintes termos:

Primeiro, a liberdade pessoal de emigrar deve existir. Um indivíduo não pode emigrar se não estiver livre de laços e obrigações feudais que o prendam a determinada localidade. Segundo, a pessoa deve saber da existência de outra terra a qual seja possível deslocar-se. Terceiro, essa outra terra deve apresentar vantagens conhecidas ou supostas sobre o país natal. Quarto, é preciso que o indivíduo esteja descontente com a sua situação na vida e deseje mudá-la ou melhorá-la. Quinto, deve haver facilidades de transporte adequados (1960, pp. 17,18).

Neste trabalho não vamos nos ater às *condições*, mas procuraremos descrever as *causas* que engendraram parte da população síria e libanesa ao processo da imigração no final do século XIX e começo do século XX.

Voltemos a 1860, quando se iniciou no Líbano um movimento emigratório em direção ao continente americano, África, região do Oriente Médio e Austrália. Tal movimento atingiu o seu ápice em 1910, recuando e mantendo o seu volume constante até 1940.

Em 1900, cerca de 120.000 pessoas deixaram a grande Síria (*principalmente o Líbano*), e foram para os Estados Unidos, o Brasil e outros países latino-americanos. No início da Primeira Guerra Mundial emigraram do Monte Líbano cerca de 15.000 a 20.000 pessoas por ano. Estima-se que um quarto ($\frac{1}{4}$) de toda população libanesa emigrou entre os anos de 1900 a 1914 (GATTAZ, 2015, pp. 31,32). Estes movimentos ou ondas emigratórias estão atrelados a uma série de causas, que citaremos abaixo.

Como já dito alhures, a causa principal que culminou nos processos emigratórios relaciona-se aos conflitos entre os drusos e os maronitas. De acordo com André Gattaz (2015, p. 25), na “guerra civil de 1860”, os drusos, liderados por *Said Jumblat*¹³⁸, investiram contra os camponeses maronitas. Estima-se que no período de

¹³⁸ De acordo com Charles Henry Churchill (1862, p. 58), “After some preliminary arrangements, he proceeded, at the head of 500 Turkish cavalry, and some thousands of his Druzes, commanded by

um mês 11.000 cristãos tenham sido mortos pelos drusos, além de outros 4.000 que morreram de fome e outros 100.000 que precisaram se refugiar. Reverberaram-se esses conflitos até Damasco, onde cerca de 3.000 cristãos foram massacrados, provocando um êxodo de milhares pela costa.

A guerra civil levou à intervenção das grandes potências como a Inglaterra, França e outros países do levante (KNOWLTON, 1960, p. 22). De imediato houve o desembarque em Beirute do exército francês e a intervenção Otomana, culminando na assinatura de um acordo em Istambul em 1861.¹³⁹ Desta forma foi criado “um regime especial para o Monte Líbano” (HOURANI, 2006).

Uma segunda causa elencada foi a escassez de alimento em função da produtividade agrícola minorada, somados à alta densidade demográfica e ao caos econômico. Para André Gattaz, a fome foi o fator primário e preponderante que alavancou o processo de emigração:

O fator que se encontra na origem da emigração libanesa, e que ao longo dos anos desempenhou importante papel, é constituído pelo conjunto de necessidades econômicas e materiais decorrentes da relação entre a pequena produtividade agrícola e a alta densidade populacional que desde meados do século XIX caracterizou aquele país (2015, p. 32).

Uma terceira causa, que também se constituiu como força motriz nos processos emigratórios, foi a convocação dos jovens cristãos para compor as fileiras do exército do Império Otomano. Pois até o final do século XIX os cristãos estavam isentos do serviço militar. Visto que os muçulmanos tinham receio de conceder-lhes o porte de armas.

Todavia, diante das necessidades de maior contingente de soldados, essas políticas ruíram na virada daquele século, sendo obrigatório o alistamento dos jovens cristãos (KNOWLTON, 1960, p. 23), e impondo-lhes leis civis que se chocavam com os seus princípios religiosos (NAME, 2009, p. 8). Tal medida afetou diretamente os

their sheiks, to march upon and attack the town of Zachlé, situated at the foot of one of the eastern slopes of the Lebanon, and overlooking the fertile valley of the Bekaa, the ancient Coelo-Syria. On his way thither, he wantonly plundered and burnt several harmless Christian villages. Said Bey Jumblatt made himself conspicuous in this raid, by attacking the village of Sagbeen, and indiscriminately massacring 210 men, women, and children.”

¹³⁹ “Em 1861, representantes do Império Otomano, Inglaterra, França, Áustria, Prússia e Rússia assinaram em Istambul o regulamento sobre a administração do Monte Líbano – o primeiro texto oficial reconhecendo a autonomia do Líbano em relação ao Império e o direito das potências de intervir em seus negócios” (GATTAZ, 2015, pp. 26,27).

cristãos e os judeus, sendo um elemento decisivo para a emigração de muitos jovens.¹⁴⁰

Pois, considerando-se que muitos deles habitavam nas regiões rurais, e que a sua força de trabalho era indispensável à sobrevivência da família. A sua ausência no lar, associada à servidão em um exército com princípios religiosos diferentes dos seus converteu-se em pressão interna para o movimento de emigração dessa faixa etária (TRUZZI, 2005, p. 9).

Uma quarta causa a ser destacada foi a atividade dos *agentes de passagens* para a emigração. Esses agentes nada mais eram do que imigrantes de *tornaviagem* que passaram pelas vilas fazendo comícios para falar sobre as maravilhosas oportunidades no exterior, e a maneira fácil de acumular capital em outros países. Eles foram importantes no fomento da emigração e na ajuda ao imigrante com empréstimos de dinheiro para a compra das passagens (KNOWLTON, 1960, p. 26).

Além das causas descritas, o aumento exorbitante da taxa de impostos, as pestes (*cólera*¹⁴¹ em Damasco, em 1875; *varíola no Trípoli*), o aumento da densidade demográfica no Líbano, a queda dos salários agrícolas, o desemprego, a decadência das empresas tradicionais (*seda e vinho*), impulsionaram à emigração ao final do século XIX e início do século XX.

3.2.3 As razões que levaram parte dos emigrantes virem para o Brasil

De acordo com Oswaldo Truzzi (2005, pp. 6-8), os principais países escolhidos¹⁴² pelos emigrantes sírios e libaneses foram os Estados Unidos, o Canadá, o Brasil e a Argentina

O Brasil do século XIX, por ter passado por diversas mudanças, tornou-se interessante aos olhos daqueles imigrantes. Contudo, em alguns casos, a emigração para o Brasil ocorreu não por escolha primária, mas por algum tipo de ação malograda¹⁴³ com relação ao país desejado (OSMAN, 2011, pp. 29-38). Ou ainda pela

¹⁴⁰ André Gattaz (2015, pp. 35-37), elenca em sua obra diversos autores que tratam da precocidade da emigração dos jovens.

¹⁴¹ De acordo com Wadih Safady (1966, p. 75), “A cólera assolava a Síria e o Líbano regularmente em epidemias durante o verão nos meses de julho, agosto e setembro. Era conhecido no Líbano por ‘vento amarelo’”.

¹⁴² Claude Hajjar (1985, p. 85), por sua vez, acrescenta a esta lista outros países/continentes, menos comuns nas suas escolhas: África, Europa, Austrália, Ásia Ocidental e Ilhas do Pacífico.

¹⁴³ “Ao que parece, os primeiros sírios e libaneses que emigraram para o Brasil por não terem conseguido visto para os Estados Unidos ou por terem pressentido que era mais fácil entrar nos Estados Unidos partindo do Brasil do que da Síria e do Líbano” (KNOWLTON, 1960, p. 34).

influência de agências de viagem que convenceram¹⁴⁴ os emigrantes a trocarem os bilhetes comprados na Síria e no Líbano por passagens mais baratas para outros países que não o do destino planejado.

Entretanto o Brasil tornou-se propício à imigração por causa das transformações políticas e econômicas que ocorreram até meados do século XIX. Tratam-se de mudanças cumulativas que escancararam as portas desse país de estrutura continental aos mais diversos grupos de imigrantes.

Começamos pela abertura dos portos às nações amigas. Seis dias depois da família real aportar na Bahia de Todos os Santos¹⁴⁵, em 22 de janeiro de 1808, o príncipe regente D. João VI (1767-1826 d.C.), sob a influência do brasileiro José Silva Lisboa (1756-1835 d.C.) – conhecido como barão e visconde de Cayrú (MOSSÉ, 1889, pp. 19,20), assinou o Decreto de Abertura dos Portos às Nações Amigas, um tratado econômico entre Portugal e Inglaterra no contexto das guerras napoleônicas.

Este tratado não apenas pôs fim a exclusividade portuguesa no comércio com os estados do Brasil, mas segundo Rubens Ricupero:

O franqueamento do comércio que põe fim ao monopólio é visto como o ponto culminante da ruptura do sistema colonial mercantilista. Esta, por sua vez, seria parte de fenômeno muito mais vasto, que abarca a derrocada do Antigo Regime e do absolutismo, como resultado da ação conjugada de múltiplos fatores, entre os quais a Revolução Industrial, a Revolução da Independência dos Estados Unidos da América e a Revolução Francesa (s/d, p. 2).

Dessa forma, a abertura dos portos, além de marcar o fim do Pacto Colonial, quando os demais países não poderiam vender nem comprar diretamente do Brasil (FAUSTO, 1995, p. 122), trouxe consequências inevitáveis na política e na economia brasileira.

Com a Lei 514, de 28 de outubro de 1848, que concedia a cada Província seis léguas de terras devolutas para a sua colonização, sob a condição de retornarem ao governo, quando da inexistência de braços escravos que as cultivassem. Somada à Lei Eusébio de Queiróz, aprovada em 04 de setembro de 1850, que proibia o tráfico atlântico de escravos, vindos do continente africano para o Brasil. Ambas, num

¹⁴⁴ Os imigrantes sírios e libaneses viajaram em navios franceses, gregos, italianos, para Gênova, Marselha, Alexandria e outros portos. Nesse local hospedavam-se em pensões e hotéis, aguardando as embarcações que levariam ao seu destino. Período em que se tornavam presas fáceis das agências que nas trocas de bilhetes obtinham os seus lucros (KNOWLTON, 1960, p. 28).

¹⁴⁵ A família real, temendo as consequências da invasão napoleônica, visto que Portugal não aderiu ao seu bloqueio econômico, deixou o Tejo no dia 29 de novembro de 1807, e fugiu para o Brasil com oito navios, quatro fragatas, três corvetas, uma escuna e quarenta embarcações armadas da marinha britânica (GOMES, 2014, pos. 243).

contexto de pleno desenvolvimento da cultura cafeeira, levaram o Brasil adotar, em 1871, a política da Imigração Subvencionada.

Esta peça permitia a emissão de apólices de até 600 contos de réis como auxílio no pagamento das passagens. E, no adiantamento de 20 mil-réis para cada família imigrante (LIMA, 2015, p. 12). Mas como os sírios e libaneses não vieram de um país soberano, e sim de um Estado em conflito. Eles, em contraposição com os japoneses, italianos e alemães, não possuíram instrumentos políticos e diplomáticos para negociação da possível subvenção do Estado brasileiro (CASTRO, C. M., 2007, p. 24).

Neste período deu-se início ao regime do colonato. Que, de acordo com José de Souza Martins, configurou-se num regime de relações de produção, onde o colono continuou a fazer exatamente o mesmo que o senhor de engenho fazia, mudando apenas a forma social de 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).

Em 1876, D. Pedro II visitou o Líbano, a Palestina e a Síria. E, sendo conhecedor de mais de dezessete idiomas, entre eles o árabe, o hebraico, o turco, o inglês e o francês, o imperador pôde descrever o Brasil aos povos árabes, africanos e europeus como um imenso e fascinante paraíso a ser desbravado (KHATLAB, 2015).

Por consequência, essa visita constituiu-se em estímulo para “muitos dos camponeses da região virem ao Brasil para construir uma nova vida, longe do Império Otomano” (RIBEIRO, 2012, p. 118).

3.3 A Imigração síria e libanesa

Clark Knowlton (1960, pp. 35, 36), aponta para algumas dificuldades que ocorreram na tabulação dos dados dos imigrantes sírios e libaneses que chegaram ao Brasil. Segundo esse autor, a prática adotada pelo governo brasileiro comprometeu a exatidão dos dados, pois houve uma mutabilidade nas definições daquilo que poderia ser considerado um “imigrante”.

Antes de 1934, as autoridades definiam como imigrantes apenas os tripulantes da terceira classe que desembarcavam nos portos brasileiros, excluindo os

tripulantes da primeira e segunda classe, tal procedimento introduziu imprecisões nos dados contábeis da imigração nesse período.

A partir de 1934, foram criadas leis redefinindo os termos: “imigrantes” e “não-imigrantes”. Foram considerados “imigrantes”, aqueles indivíduos que exerceriam uma profissão ou ofício por mais de trinta dias. E, “não-imigrantes”, aqueles indivíduos que permaneceriam no Brasil por até trinta dias. Esta classificação também trouxe alguns problemas, visto que nem todo “imigrante” permaneceu no país, assim como nem todo “não-imigrante” deixou o país após trinta dias.

Por fim, foram adotados os termos “temporário” e “permanente” para os indivíduos que entravam no Brasil. Os turistas, viajantes comerciais, passageiros em trânsito, técnicos, cientistas etc, eram classificados como “temporários”. E, aquelas pessoas que vinham ao Brasil em busca de um lar definitivo eram classificadas como “permanentes”.

De acordo com esse autor, “entre os anos de 1871 e 1942, um total de 106.184 imigrantes da Síria, Líbano, Armênia, Palestina, Egito, Marrocos e Argélia entraram no Brasil” (1960, p. 37).

Nos primeiros vinte anos (1871-1891), somente 156 sírios e libaneses foram registrados como tendo entrado no Brasil. Contudo, este grupo foi de suma importância, visto que comunicou as suas experiências para os seus familiares. Pois as suas cartas e remessas em dinheiro às suas famílias evidenciou o seu sucesso econômico.

No período de 1882 a 1902, nos primeiros vinte anos, houve um lento progresso nas imigrações. Mas a partir de 1895, houve um aumento súbito, com 1.131 imigrações em 1898 e 2.110 em 1899.

De 1903 até 1915, entraram 43.422 imigrantes no Brasil, cerca de 1.000 pessoas por ano. Em 1910, subiu para 6.000 por ano. Em 1913, o número elevou-se para 11.101 pessoas por ano.

O período da Primeira Guerra Mundial trouxe uma redução no número de imigrações, entre 1930 e 1940 entraram cerca de 500 pessoas por ano.

Além de Clark Knowlton, outros autores trataram do tema imigração dos sírios e libaneses ao Brasil. Jamil Safady dividiu esta imigração em quatro fases: **a primeira fase** de 1885-1899 – com destaques às aventuras desses imigrantes na mascateação, no percorrer longas distâncias com a obtenção do sucesso econômico, em sua atuação como “bandeirantes, alargando as fronteiras comerciais” (s/d, p. 27);

a segunda fase de 1900-1918 – descrevendo o início da organização das “colônias árabes”, em torno do ciclo da borracha e do café (*Amazonas, São Paulo e Rio de Janeiro*), um período de deslocamento dos imigrantes no território brasileiro (s/d, pp. 37-44); **a terceira fase** de 1919-1945 – apontando como o capital da mascateação foi transferido para fábricas em São Paulo e Rio de Janeiro, ocasião em que muitos desses imigrantes compraram seus imóveis na rua Florêncio de Abreu e na 25 de Março, na São Paulo (S/D, pp. 47-50); e, **a quarta fase** de 1945-1950 – apresentando a época da consolidação da posição econômica daqueles imigrantes e das novas relações diplomáticas do Brasil (s/d, p. 51).

André Gattaz apresentou este deslocamento pelo viés da “emigração” dos sírios e libaneses, ele dividiu o fenômeno em três fases: **fase I** de 1880-1920 – quando centenas de milhares de libaneses saíram em direção às terras da América, da África, do Oriente Médio e da Austrália (2015, pp. 31-40); **fase II** – 1920-1945 – quando houve uma transição do poder dos turco-otomanos para os franceses (2015, pp. 41-51); **fase III** – 1945-1975 – momento pós-segunda guerra, quando a população síria e libanesa enfrentou grandes dificuldades econômicas, seguida da falta de perspectivas (2015, pp. 68-75); e, **fase IV** de 1975-2000 – durante o agravamento dos conflitos sectários que culminaram na Guerra do Líbano entre os anos 1975-2000 (GATTAZ, 2015, pp. 75-88).

Claude Hajjar (1985, p. 86) dividiu e classificou as entradas dos sírios e libaneses no Brasil em etapas migratórias, subdividas em levas. Na seguinte forma: **PRIMEIRA ETAPA** (1860 a 1938 d.C.), **1.ª leva** – 1860-1900 d.C., **2.ª leva** – 1900-1914 d.C., **3.ª leva** – 1918-1938 d.C.; **SEGUNDA ETAPA** (1945 a 1984 d.C.), **4.ª leva** – 1945-1955 d.C., **5.ª leva** – 1956-1970 d.C., e **6.ª leva** -1971-1984 d.C.

Embora a obra dessa autora contemple as levas migratórias até o ano de 1985, baseado em seu trabalho, descreveremos essas levas de forma resumida.

3.3.1 Primeira Etapa Migratória (1860-1938 d.C.)

Antes de descrevermos as levas migratórias dos sírios e libaneses vale ressaltar que, segundo alguns estudiosos, a presença árabe no Brasil remonta ao seu descobrimento. De acordo com Claude Hajjar:

a presença árabe na América Latina é uma extensão da herança daquele povo na Península Ibérica, do Século XII e XIV. Existem registros históricos indicando que os pilotos de Pedro Álvares Cabral era árabes, pois os Centros Náuticos de Sagres, Pallos (de onde saiu Colombo), e de Veneza, utilizavam

cartas marítimas árabes; esses eram conhecidos como excelentes navegadores e profundos conhecedores das posições estelares; daí dizer-se que “Os árabes nasceram no Brasil com o seu descobrimento” (1985, p. 21).

Essa autora, baseada em outros dois pesquisadores, descreve a hipótese de os árabes estarem presentes no sul do país desde a sua colonização. Tal assertiva, entre outros argumentos, estaria relacionada ao termo “gaúcho” que vem da palavra árabe *chauch*, que significa: *tocador de gado*. Para ela haveria aproximações étnicas entre os “gaúchos” e os povos “beduínos”.

Isto posto, passemos para a descrição das levas imigratórias propostas por Claude Hajjar:

3.3.1.1 1.^a leva (1860-1900 d.C.) ¹⁴⁶

A data da entrada dos primeiros imigrantes sírios e libaneses no Brasil estaria situada entre 1860.¹⁴⁷ Todavia, não há como firmar de forma categórica e pontual, essa data (HAJJAR, 1985, p. 88).

Claude Hajjar tomou em consideração a data do nascimento do primeiro escritor brasileiro com descendência árabe, a saber: Manoel Said Ali, nascido em 1861, em Petrópolis no Rio de Janeiro. E, assim considerou 1860, como o marco inicial do movimento imigratório.

Outro dado hipotético foi lançado por Clarck Knowlton (1960, pp. 57-59). Pois para esse autor é bastante provável que os primeiros imigrantes fossem de gênese católica-romana, e que o seu número tenha sido maior nos primeiros anos da imigração.

Nestas premissas, esses primeiros imigrantes teriam sido parte da elite cultural do mundo árabe. E a sua emigração não estava associada unicamente à sua sobrevivência, mas apresentava um foco específico: a possibilidade de acúmulo de capital para, no futuro, terem melhores condições de vida em seu país de origem.

Ao chegarem ao Brasil, instalaram-se inicialmente nas ruas da Alfândega e do Ouvidor, no Rio de Janeiro, engajando-se nas atividades comerciais. Posteriormente em São Paulo, convergindo nos primeiros anos de imigração para a região

¹⁴⁶ Embora se tenha convencionado que a primeira etapa imigratória tenha ocorrido entre 1860-1900, há um relato não comprovado da presença libanesa desde a chegada da família real em 1808 (NAME, 2009, p. 14).

¹⁴⁷ Para Clark Knowlton (1960, p. 29), a “emigração” começou em Bethlehem - בית לחם (*casa do pão*), por volta de 1870, espalhando-se aos poucos pela Síria e pelo Líbano. Logo a sua data para a imigração síria e libanesa ao Brasil seria após 1870. Paulo Delage (2015, pp. 53, 54), situa o início da imigração dos sírios e libaneses no Brasil em 1880.

norte (*em função do ciclo da borracha*), para a região do planalto central (*em função do ciclo dos minérios*) e a região sul (*em função do ciclo do café*) (HAJJAR, 1985, pp. 89, 90).

Esta leva imigratória não foi expressiva em seus primeiros anos. Ela encontrou o seu maior fluxo a partir de 1895, em função da *febre migratória* na região da Síria e do Líbano.

Clark Knowlton, referindo-se aos dados coletados dos missionários protestantes, afirma:

A febre migratória não dá indícios de diminuir; chegou a tornar-se uma mania. Tirou de nossas igrejas alguns dos seus membros mais úteis; muitos dos professores dão sinal de inquietude. Um analfabeto vai para a América e no curso de seis meses manda um cheque de \$300 ou \$400 dólares, mais do que o salário de um professor ou de um pastor em mais de dois anos. Durante os meses passados veio para Zaleh da América uma média de \$400 a \$500 diariamente. Quase tudo é usado para pagar velhas dívidas, hipotecas, e para levar outros emigrantes além-mar (1960, p. 30).

Esta febre, como um “fermento possante”, fez despejar 5.183 imigrantes sírios e libaneses nos portos do Rio de Janeiro e de Santos em São Paulo (KNOWLTON, 1960, pp. 39-41).

3.3.1.2 2.^a leva (1900-1914 d.C.)

Consoante com Claude Hajjar (1985, pp. 97-106), a *segunda leva* de imigrantes foi estimulada pela primeira, ou seja, pelo grupo dos pioneiros. Que, por sua vez, já se encontrava devidamente fixado e com as suas famílias constituídas. Cujos filhos, nascidos no Brasil, estavam bem engajados, frequentando escolas e formando-se nas faculdades.

A *segunda leva* caracteriza-se pelo convite que os primeiros imigrantes fizeram aos seus patrícios. O envio de cartas, com alguns mitos e lendas, acompanhadas de considerável soma de dinheiro serviu de estímulo para que outras pessoas trilhassem o mesmo caminho – a emigração para o Brasil.

A possibilidade do rápido acúmulo de capital, com a promessa de lugar para morar e trabalho garantido, trouxe grande interesse àqueles que estavam numa região cercada pela pobreza e diversos conflitos sociais.

Em 1908, a Síria passou por diversas reformas políticas, em função da sua revolução constitucional. Como dito alhures, essas reformas convocaram os jovens a compor o exército otomano, tirando a sua força de trabalho do seio da família, além de colocar os jovens cristãos e judeus numa posição delicada com relação aos seus

princípios religiosos. Em consequência disto, muitos jovens emigraram, numa espécie de dupla deserção – a militar e a civil.

Nesta época as casas comerciais dos pioneiros imigrantes recebiam estes recém-chegados, treinando-os para o trabalho da mascateação. Os imigrantes já fixados, na posição de atacadistas, ensinavam aos novos imigrantes os macetes para o sucesso na mascateação: a nova língua, os gestos e as transações comerciais.

Tanto a região norte, quanto a região sudeste do Brasil receberam esses imigrantes sírios e libaneses. Ao Norte pelos portos de São Luiz e Belém. E, ao sudeste pelos portos do Rio de Janeiro e de Santos. Os ciclos da borracha e do café constituíram-se na força centrípeta que atraíram estes imigrantes para o trabalho da mascateação.

Consoante aos imigrantes pioneiros, os imigrantes da *segunda leva* também não romperam os laços com a sua terra de origem, mas mantiveram as suas correspondências acompanhadas do auxílio financeiro aos seus parentes. Alguns puderam regressar à sua pátria levando consigo somas em dinheiro.

Segundo Clark Knowlton (1960, pp. 39-41), neste período entraram no Brasil 52.925 imigrantes sírios e libaneses.

3.3.1.3 3.^a leva (1918-1938 d.C.)

A *terceira leva* começou somente em 1918, pois houve considerável redução¹⁴⁸ nos processos migratórios durante a Primeira Guerra Mundial. Conforme Claude Hajjar (1985, pp. 106-116), o fenômeno ocorreu com a chegada dos camponeses que foram arruinados pela fome, peste e mazelas da guerra.

Vale ressaltar que esses imigrantes levaram vantagem sobre aqueles que lhes antecederam. Pois, em sua maioria, possuíam parentes que lhes deram a estrutura assistencial necessária.

Por outro lado, os imigrantes da *terceira leva* eram, em sua maioria, analfabetos, sendo necessária a criação de diversas escolas para ajudá-los com a língua árabe e a língua portuguesa. Entre essas instituições, destacou-se o Colégio Sírio-Libanês, em São Paulo.

A partir dessa fase, houve uma mudança no comportamento desses imigrantes. Eles deixaram de investir em sua terra natal e transferiram este capital para

¹⁴⁸ De acordo com Clark Knowlton (1960, pp. 39-41), em 1914, imigraram 3.577 pessoas; em 1915, imigram 1.039 pessoas; em 1916, imigram 721 pessoas; e em 1917, imigram 320 pessoas.

a compra de imóveis no Brasil. Esse comportamento culminou no surgimento de bairros residenciais e colônias sírias e libanesas no Rio de Janeiro e em São Paulo.

Neste período aqueles imigrantes que acumularam capital e tentaram retornar à sua terra natal, não conseguiram se ambientar. Visto que num movimento contrário chegavam famílias inteiras em busca de um lar definitivo nas terras brasileiras.

Surgiram então os primeiros profissionais liberais sírios e libaneses que terminaram as suas faculdades e agora passaram a ingressar na política, na medicina, na advocacia e na odontologia. E o costume paterno de buscar na sua terra natal as noivas para os seus filhos rareou-se, pois as colônias já estavam organizadas de tal forma que se tornaram possíveis as trocas parentais.

3.3.2 Segunda Etapa Imigratória

3.3.2.1 4.^a leva (1945-1955 d.C.)

A *quarta leva* imigratória possuiu como sua principal característica a chegada de sírios, libaneses e palestinos muçulmanos. De acordo com Claude Hajjar (1985, pp. 118-121), em 1943, a região da montanha do Líbano foi declarada independente, contudo, ela continuou atrelada ao protecionismo francês. Diante disso, forças coercivas internas pressionaram para a saída dos franceses.

Numa espécie de “pacto oral”, convencionou-se que o presidente deveria ser maronita; o primeiro ministro, muçulmano sunita; o presidente da Assembleia Legislativa, muçulmano xiita, e assim por diante.

Entretanto a independência do Estado Libanês e a concretização do “pacto nacional” desfavoreceu os grupos islâmicos sunitas e xiitas do Vale do Bekaa e do sul do Líbano. Pois a identidade nacional do Líbano estava muito mais atrelada ao cristianismo e ao Ocidente, do que para com o islamismo e os países árabes.

Desta forma os muçulmanos entendiam que ao se tornarem cidadãos sírios e libaneses, eles estariam mais distantes do seu ideal maior, que era a unidade árabe. Visto que, aceitar o governo de facções antagônicas implicaria em sujeição. E entre a sujeição, a rebeldia e a emigração, esta última pareceu-lhes mais viável.

Em 1945, foi criada a “Liga dos Estados Árabes”, composta pelo Líbano, Egito, Iraque, Síria, Emirado da Transjordânia, Arábia Saudita, Iêmen e representantes dos árabes palestinos.

Em 1947, foram organizados Partidos Políticos na Síria, no Líbano e na Palestina, em função das necessidades do povo e da região em se organizar politicamente e assumir os aspectos distintos das suas etnias e religiões.

Em 1948, foi criado o Estado de Israel na Palestina, por intermédio de uma resolução tomada na ONU. Em resposta imediata, no dia seguinte à declaração de independência, o Egito, a Síria, o Líbano e o Iraque atacaram o novo país.

Os judeus que residiam nesses países, bem como na Tunísia, na Líbia e no Iêmen deixaram rapidamente os seus lares e tornaram-se cidadãos do Estado de Israel. Cerca de 750 mil árabes que viviam naquela região fugiram por causa dos conflitos.

Os desdobramentos desses conflitos levaram cerca de 1,5 milhão de palestinos buscarem refúgio após as perdas infringidas a eles pelos *sionistas*¹⁴⁹ vindos da Europa. A imigração foi o caminho mais curto para a solução desses problemas.

Desta forma, a partir de 1946 até 1956, chegam ao Brasil um grande número de imigrantes provenientes do Vale do Bekaa, do sul do Líbano e da Palestina.

Estes imigrantes instalaram-se em algumas regiões na cidade de São Paulo, como no Brás, no Pari, em São Miguel Paulista e em Santo Amaro. Eles também escolheram as cidades de Santo André e São Bernardo do Campo.

3.3.2.2 5.^a leva (1956-1970 d.C.)

De acordo com Claude Hajjar (1985, pp. 121-125), a *quinta leva* imigratória possuiu como causa uma série de fatos políticos, acompanhados dos seus desdobramentos nos conflitos surgidos entre o recém-criado Estado de Israel e a Palestina.

Entre esses fatos políticos destacaram-se: **em 1956**, os conflitos para a tomada do Canal de Suez – pelo Sinai, Egito, Síria, Líbano, Iraque e a Jordânia, de um lado, a França e a Inglaterra do outro; **em 1955**, um assassinato político com os seus desdobramentos na abolição do Partido Nacionalista Social Sírio; **entre 1955-56**, o avanço do nasserismo¹⁵⁰, com o apoio de grande contingente de adeptos dos

¹⁴⁹ Sionismo significa, em essência, “o retorno a Sião”. O termo foi cunhado por um judeu galiciano, de nome Bember, por volta da última década do século XIX. Ironicamente ele se tornaria mais tarde um antissionista ferrenho. Mas este desejo de retorno, de restauração do Estado de Israel já era manifesto desde a destruição de Jerusalém pelos romanos no ano 70 d.C. (LISSOVSKY, 2009, p. 18).

¹⁵⁰ O Nasserismo foi uma ideologia política nacionalista árabe baseada nos pensamentos do antigo presidente egípcio Gamal Abdel Nasser (1918-1970 d.C.). Gerou grande influência nos países árabes, nos movimentos pan-Árabicos e autonomistas na década de 1950 e 1960, e continua a ter reflexos significativos ainda hoje.

libaneses; **em 1962**, a posse na Síria do Partido Baas Sírio; **em 1964**, a criação da Organização para Liberação da Palestina – OLP; e, **em 1967**, a Guerra dos Seis Dias e a tomada das Colinas de Golan, pelo Estado de Israel.

3.3.2.3 6.^a leva (1971-1984 d.C.)

Claude Hajjar destacou como principal motivo desta leva imigratória o chamado “setembro negro”. Segundo a autora:

Em setembro de 1970 o Rei Hussein da Jordânia viu-se acuado e ameaçado pela guerrilha que já então havia se formado e que estavam ameaçando se estender por todos os Estados árabes moderados da região. Deflagrou-se, então o massacre conhecido por “Setembro Negro”, que viria a estimular e a incentivar os atos guerrilheiros por todo o mundo (1985, p. 126).

Este período que se estendeu de setembro de 1970 até julho de 1971, numa ação de confronto do exército da Jordânia com as organizações guerrilheiras da OLP. A qual resultou no massacre de 3 a 5 mil pessoas, em onze dias cerca de 3.400 foram mortas. Outras fontes dizem que este número chegou a 10 mil mortos, um verdadeiro genocídio.

Em consequência destas mortes, muitos habitantes dessas regiões emigraram para o Brasil, dando preferência para os estados na região do Sul, entre eles: Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Um grupo menor preferiu o Estado do Mato Grosso e as cidades de Belém e Manaus.

Embora Claude Hajjar termine o seu trabalho na sexta leva imigratória, os fluxos migratórios da Síria e do Líbano para o Brasil são contínuos. A guerra civil da Síria, iniciada em março de 2011, tendo como sujeitos sociais a República Árabe Síria, o Exército Síria Livre, o Partido da União Democrática e o Estado Islâmico, levou a óbito mais de 320 mil pessoas, segundo especialistas este número pode chegar a 450 mil. Por decorrência desses conflitos estima-se que mais de 5 milhões de pessoas estão na condição de refugiados. A Turquia é o principal destino delas, que já recebeu mais de 2,7 milhões.

O Brasil aceitou a entrada de 2.252 sírios, nestes últimos anos. Com relação ao Líbano, segundo o Peter Demant (2004), “o Brasil acolhe a maior comunidade de descendentes libaneses no mundo – existem hoje mais libaneses no Brasil do que no Líbano, aliás majoritariamente cristãos, mas há entre eles também muitos muçulmanos”.

3.4 A mala do mascate

Depois da viagem de navio – que comumente durava cerca de um mês (OSMAN, 2011, p. 57), ou, em casos excepcionais, dois ou mais meses, devido aos percalços encontrados em sua escala¹⁵¹ – os primeiros imigrantes sírios e libaneses chegaram ao Brasil bastante encorajados para enfrentar a sua nova realidade.

Ao desembarcarem, desceram com as suas malas, contendo roupas, objetos pessoais e alguns documentos. As malas da época, construídas de papelão prensado, com tecido, couro e ferro, costumavam ser protegidas nas bordas por cantoneiras de metal, para não se deformarem no caso de alguns impactos.

Esta constituição física tinha por objetivo prolongar as suas vidas úteis, tornando-as mais resistentes aos impactos sofridos durante as suas viagens.

Entretanto é bastante provável que muitas destas malas tenham se desgastado de forma célere ao chegarem no Brasil. Pois teriam sido transformadas nos instrumentos de trabalho diário.

Nesta nova empreitada elas não mais portavam os pertences dos seus donos, mas passaram a transportar roupas de mesa, cama e banho, além de adornos e diversas bijuterias. Nas palavras do escritor Jorge Amado elas carregavam: “[...] berliques e berloques, cortes baratos de chita, colares falsos e vistosos, anéis brilhantes de vidro, perfumes com nomes estrangeiros, fabricados em São Paulo” (AMADO, 2008, pos. 1163).

Este trabalho, abraçado por parte dos imigrantes sírios e libaneses ao chegarem no Brasil, tornou-se conhecido como mascateação, nome derivado de como eles foram chamados: *mascates*.

Nem todos os sírios e libaneses engajaram-se na atividade da mascateação, devido a diversidade de possibilidades de engajamento laboral que surgiu a partir de 1920. Todavia destacou-se o trabalho do mascate, que fez a ponte entre o meio rural e a cidade, entre o dono da loja (*um pouco acima da sua condição social*) e o povo da roça que queria comprar as mercadorias para os enxovais de suas filhas e o provimento de bens para as suas casas de morada. Além disso não era raro que, as

¹⁵¹ De acordo com Clark Knowlton (1960, p. 28) “Imigrantes da Síria e do Líbano viajavam em navios franceses, gregos, italianos, para Gênova, Marselha, Alexandria e outros portos. Aí hospedavam-se em hotéis e pensões até a chegada de barcos que os levassem ao seu destino. Geralmente tinham de esperar semanas até meses”.

chamadas *vendas* rurais também adquirissem diversas mercadorias dos mascates, sendo posteriormente mercadejadas pelos donos das vendas.

Há uma diferença entre *caixeiros viajantes*¹⁵² e mascates, os primeiros eram empregados comissionados que tiravam pedidos para ser entregues posteriormente, enquanto que os últimos adquiriam suas mercadorias em consignação e desfaziam-se delas ao longo dos seus trajetos (XAVIER *et al.*, 2012, p. 44).

Mas isso não significa que os mascates também não trabalhassem com encomendas. Isto fica bastante claro na obra de Mário Palmério quando ele afirma: “[...] que o mascate saía, com a mala nas costas, para entregar encomendas à vizinhança.” (PALMÉRIO, 2003, p. 70).

A mascateação foi a fórmula simplificada para o rápido acúmulo de capital por parte desses imigrantes, pois não exigia capital inicial para investimento nas mercadorias. Visto que, por intermédio de um sistema de venda por consignação foi possível a aquisição das mercancias para se aventurarem em sua comercialização.

Talvez os primeiros imigrantes sírios e libaneses tenham começado a mascatear a partir de algumas mercadorias que trouxeram consigo como capital inicial. Constatando no dia-a-dia que o comércio ambulante era bastante lucrativo no Brasil.

A partir das escalas realizadas em suas viagens para o Brasil, estes imigrantes adquiriram nos portos europeus certa quantidade de objetos religiosos, tais como: crucifixos, rosários, figuras de santos, e até frasquinhos com água do Rio Jordão ou caixinhas contendo terra da “Terra Santa” (KNOWLTON, 1960, pp. 136,137).

Desta forma, seja com mercadoria trazida na viagem ou com produtos adquiridos em consignação, ou ambos, esses imigrantes mergulharam numa grande aventura. Que consistia no andar a pé, ou em animal de tração, por estradas, pelos sítios, pelas fazendas e pelos vilarejos a fim de exporem as suas mercadorias, principalmente àqueles que não frequentavam a cidade. Tornaram-se verdadeiros bandeirantes no comércio ambulante.

Tal tarefa, segundo Claude Fahd Hajjar, exigiu dos mascates um espírito de empreendedorismo, coragem e persistência. Pois:

¹⁵² Profissão antiga, de uma pessoa que vende produtos fora de onde eles são produzidos. Antigamente, quando não havia facilidade do transporte entre cidades, os caixeiros-viajantes eram a única forma de transportar produtos entre diferentes regiões fora das grandes cidades. Os “Caixeiros-viajantes eram mediadores de vendas entre o fabricante e/ou distribuidor de produtos e o consumidor/comerciante. Eles diferenciavam-se dos mascates por não conduzir consigo suas mercadorias, levando em vez disso um talão de pedidos e catálogos (parecidos com uma lista de preços atual) com descrições de mercadorias” (XAVIER *et al.*, 2012, p. 44).

Traçavam eles próprios o seu caminho e destino, assumindo suas responsabilidades e enfrentando o perigo das selvas e o desconhecido que o aguardava. Caminha o mascate, confiante em si e no futuro, protegido que estava pela figura de seus antepassados também pioneiros nas terras e nos mares (1985, p. 145).

Para André Gattaz (2015, p. 110), a mascateação foi de grande importância no processo de aculturação dos imigrantes sírios e libaneses. Visto que, a prática desse tipo comércio exigiu do mascate: o espírito aventureiro, para as longas viagens da cidade até as zonas rurais; o domínio elementar da língua portuguesa, para a venda das mercadorias; e, o carisma, para as negociações com a clientela. Considerando que o sucesso (*acúmulo de capital*) dependia exclusivamente do seu esforço.

Os sírios e libaneses não se envolveram na mascateação por possuírem alguma experiência nesse labor em sua terra natal. Porquanto, em sua maioria, ocupavam-se na agricultura¹⁵³, cuidando de pequenos lotes de terra da própria família. Entretanto escolheram a mascateação, uma vez que o trabalho nas propriedades rurais exigia um alto investimento de capital na compra das terras. Ou caso optassem por trabalhar como colonos, teriam que fazê-lo por gerações até poderem adquirir as suas propriedades.

Como vieram jovens e solteiros, e possuíam o sonho de voltar à sua terra com algum capital para futuros projetos de vida. A mascateação tornou-se a atividade mais propícia, pois lhes permitiu trabalhar para si próprios, evitando a condição de colonos ou operários (TRUZZI, 2005, pp. 28,29).

As malas dos mascates, logo foram substituídas por caixotes de madeira, que eram fabricados sob medida. Desta forma outros itens, mais frágeis, poderiam ser transportados, como: produtos de ágata, pratos, canecas, bules, açucareiros, bacias de banho e artigos religiosos.

Os caixotes se encaixavam nas costas dos mascates e eram pendurados em seus ombros para serem transportados com maior eficácia. Outra designação dada a esses imigrantes em função do seu instrumento de trabalho foi: “Ahlal Kacha” – *povo da caixa* (HAJJAR, 1985, p. 89).

¹⁵³ Segundo Oswaldo Truzzi (1997, pp. 43,44), quando os imigrantes sírios e libaneses chegaram ao Brasil, embora a maior parte deles estivessem vinculados à atividade rural em suas terras de origem, perceberam em São Paulo um sistema de lavouras muito maior, diferente do que eles conheciam. E, como eles vieram sem recursos, não havia a possibilidade deles se tornarem proprietários das propriedades rurais.

De acordo com Oswaldo Truzzi (2005, p. 32), “houve mascates que emprendiam viagens com caixas nos ombros pesando de oitenta a cem quilos, esgotando o estoque entre ambas as capitais ida e volta e vice-versa”. Portanto os mascates poderiam ser identificados pelas suas costas e ombros curvados (KNOWLTON, 1960, p. 139).

Mais tarde eles passaram a alugar carregadores para os caixotes, sendo substituídos paulatinamente por burros de carga. Em cada uma destas substituições os mascates aumentavam as suas vendas e ampliavam os seus lucros.

Eles não costumavam viajar sozinhos e andavam em grupos de dois ou três para terem companhia e proteção mútua. As vendas eram baseadas em negociação (*pechincha*), portanto eles não tinham um preço fixo nas mercadorias. E caso o freguês não pudesse pagar em dinheiro, os mascates aceitavam a permuta em café, em gado, em ouro ou em qualquer outro produto. Ou, até mesmo, vendiam no crédito.

Esses mascates sírios e libaneses, por intermédio dos baixos preços, conseguiram a primazia na mascateação de fazendas e armazéns, com isso expulsaram da concorrência os italianos. Comumente eles estavam equipados com uma caixa de mercadorias contendo agulhas, alfinetes, linhas, lãs, pentes, botões, grampos, jóias e perfumes baratos.

No ramo da mascateação trabalhavam tanto os cristãos como os muçulmanos. Contudo os primeiros possuíam a primazia nas vendas sobre os últimos (KNOWLTON, 1960, p. 139).

A flexibilidade dos mascates, com relação às mercadorias, meios de transporte e lugares da mascateação é descrita por Clark Knowlton, nos seguintes termos:

A maior parte dos mascates vendia tecidos, confecções. Em segundo lugar, frutas. Os mascates carregavam sua mercadoria em malas e iam de casa em casa nos distritos operários. Frequentemente exibiam sua mercancia em paradas de ônibus, esquinas, ou onde quer que se reunisse grande número de pessoas. Alguns tinham carros de mão e empurravam o veículo pelas ruas anunciando o seu produto, ou estacionavam em parques ou junto de pontos de ônibus. Outros carregavam suas mercadorias em cestas nos braços. Alguns dos mais prósperos tinham cavalos e carroças, e despertavam a admiração e inveja dos demais (1960, p. 141).

No final do século XIX, os colonos desejavam se desembaraçar das compras nas lojas dos fazendeiros. A mascateação veio a encontro desta necessidade, visto que “os mascates representavam uma feliz concorrência ao armazém do patrão” (TRUZZI, 1997, pp. 45, 46).

Outrossim, na zona rural constituiu-se num importante mercado para os mascates, que faziam de tudo para venderem as suas mercadorias. Entretanto eles fixaram as suas residências nas cidades. Pois os sírios e libaneses “excluíram de seu projeto migratório a zona rural e se instalaram nas cidades desempenhando as funções urbanas.” (PEREIRA, 2000, p. 19).

3.4.1 As primeiras colônias e seus polos de mascateação

No Brasil, as primeiras colônias de sírios e libaneses se concentraram nas cidades das principais regiões produtoras de café (*região sudeste*), minérios (*planalto central*) e borracha (*região norte*) (HAJJAR, 1985, p. 90).

3.4.1.1 O ciclo do café

O café passou a ter importância na economia brasileira a partir do final do século XVIII. Assumindo, em 1820, o primeiro lugar nas exportações. Sua principal região produtora concentrou-se nas montanhas, próxima à capital do país. O transporte dessa *commodity* foi realizado por intermédio de mulas – animais em abundância naquela época (FURTADO, 2006, p. 170).

No final do século XIX, a economia cafeeira deixou de utilizar a mão de obra escrava e passou a utilizar o braço imigrante. Foi neste contexto que chegaram os primeiros imigrantes sírios e libaneses ao Brasil.

3.4.1.1.1 São Paulo

No estado de São Paulo a produção de café expandiu-se a partir da região das Areias, Bananal, Pindamonhangaba, Taubaté e Campinas (*a partir de 1835*). Conforme Claude Hajjar:

Em São Paulo mais de um milhão de hectares de mata virgem foram transformados em fazendas com mais de setecentos milhões de pés de café, sendo que centenas de milhares de trabalhadores deles cuidavam. Consequência disso foi o surgimento de novos povoados, de vilas e cidades, cujo desenvolvimento era paralelo à abertura de estradas e à expansão do comércio (1985, p. 94).

A expansão cafeeira foi a responsável pelo surgimento de cidades e a abertura de estradas no Brasil. Ela fez a riqueza da aristocracia fluminense e o progresso do Estado de São Paulo.

Os mascates, atraídos pela prosperidade das fazendas de café, deslocaram-se para o interior de São Paulo e Paraná, suprimindo as necessidades e as

felicidades das fazendas e dos seus povoados. Eles levaram as principais novidades, a alegria, a vida, o progresso, a moda, os utensílios etc. E não temeram a vida difícil em terras desconhecidas. Mas desbravaram sertões, navegaram rios, transpuseram planaltos a fim de mascatear as suas mercadorias (HAJJAR, 1985, p. 94).

Neste contexto se estabelecem os imigrantes sírios e libaneses na capital, formando uma colônia na área compreendida entre a rua 25 de março, a Cantareira e a avenida dos Estados.

Em 1849, com a retificação do rio Tamanduateí, nasceu a rua 25 de março. Algum tempo depois, em 1867, aterrou-se uma parte da várzea criando-se um mercado municipal no cruzamento da rua 25 de março e a rua General Carneiro. Local utilizado pelos mascates para a venda das suas mercadorias ao público. Em 1874, com a inauguração da Ilha dos Amores¹⁵⁴, no rio Tamanduateí, os mascates aproveitaram o movimento de pedestres e intensificaram as vendas. Logo em seguida, inaugurou-se a estação terminal da estrada de ferro Cantareira, trazendo diversos transeuntes que se tornaram alvos da mascateação.

A colônia de São Paulo possuía quase vinte mil sírios e libaneses em 1920. Esse número era cerca de 40% da população de imigrantes. Mais tarde, em 1940, esta percentagem chegou a 50%, caindo em 1934, para 33% (TRUZZI, 1997, pp. 41-48).

A organização social da colônia obedecia a forma tradicional utilizada na terra de origem: o sistema patriarcal. O poder estava centralizado nas mãos do pai, na ausência deste, do filho mais velho ou da pessoa que viria ocupar o lugar do pai.

Contudo algumas mulheres se tornaram célebres ao deixar os seus lares para se dedicarem ao trabalho de mascateação no Brasil. Pois algumas viúvas e até mesmo casadas, que deixaram os seus maridos, especializaram-se na mascateação acumulando fortunas valiosas (HAJJAR, 1985, p. 95).

No início do século XX, a colônia já contava com brasileiros-árabes, ou seja, filhos dos imigrantes que nasceram no Brasil. Eles já frequentavam escolas e alguns já estavam se formando nas suas faculdades, conquistando alguns espaços entre o povo brasileiro.

¹⁵⁴ A Ilha dos Amores foi um lugar belo e ajardinado onde os paulistanos puderam passear nos anos 1870 e 1880. Ela ficava dentro do rio Tamanduateí, que na época era um rio com água límpida e cristalina. Esta ilha causou admiração extraordinária, pelos seus pitorescos e graciosos efeitos dos passadiços tortuosos. Vide <http://momendereflexao.blogspot.com.br/2014/11/a-ilha-dos-amores.html>

Esses imigrantes já fixados conseguiram acumular certo capital no mascateamento e tornaram-se atacadistas, podendo assim fornecer as mercadorias para os novos imigrantes que procuravam no Brasil melhores condições de vida.

Como já pontuado, esses novos imigrantes foram notificados do sucesso dos seus antecessores por intermédio de cartas. Em outros casos, souberam pela boca dos próprios imigrantes que voltaram às suas terras a fim de visitarem os seus parentes.

3.4.1.1.2 Rio de Janeiro

No Rio de Janeiro a colônia localizava-se na rua da Alfândega, na rua Buenos Aires, na rua José Maurício e adjacências, ao lado da Praça da República.

Ela estabeleceu-se a partir do final do século XIX, com comerciantes de artigos religiosos e artesanato que montaram seus negócios na rua da Alfândega.

De acordo com Claude Hajjar:

Essa rua central no Rio de Janeiro tornou-se um centro comercial importante graças à sua localização estratégica e por ser passagem obrigatória entre o mar e Engenho Velho dos Jesuítas e, ainda, o caminho para São Cristóvão. Um grande contingente da população por ela traficava, atraindo assim a massa dos novos imigrantes italianos, portugueses e árabes que nela se dedicavam ao comércio ambulante (1985, p. 114).

Essa autora afirma que nas próximas décadas muitos imigrantes estabeleceram-se na rua da Alfândega e adjacências, instalaram-se em pequenas moradias, e a medida que acumulavam capital na mascateação mudaram-se dos cortiços para os sobrados que possuíam a loja no andar térreo e a residência na parte de cima.

Segundo Júlio Francisco:

Os sírios e libaneses que chegaram ao Rio de Janeiro, desde o final do século XIX até o apogeu da imigração no período anterior a Primeira Grande Guerra, eram, em sua maioria, rapazes solteiros, cristãos, seja da tradição maronita, grego-ortodoxa ou melquita. Provenientes, em sua grande maioria, de pequenas cidades, aldeias e áreas rurais – localizadas no território da Grande Síria, então sob a dominação turco-muçulmana do Império Otomano –, esses imigrantes vinham ‘fazer a América’, pensando acumular algum capital e depois voltar para casa (2005, p. 27).

Este autor pontua que estes imigrantes realizavam longas caminhadas, sob as intempéries, fazendo até oito quilômetros por dia a pé. Abriam suas malas ou armários com pequenas gavetas onde estavam devidamente separadas as linhas, decais, agulhas e ilhoses.

Ao venderem integralmente as mercadorias, eles retornavam ao ponto de partida, geralmente um estabelecimento de outro patrício, instalado na rua Alfândega ou imediações (FRANCISCO, 2005, p. 29).

De acordo com o censo demográfico de 1920, os sírios e os libaneses ocuparam o quarto lugar do número de imigrantes na cidade do Rio de Janeiro. O seu número perfazia o total de 6.121 pessoas – menos de 3% da população total.

3.4.1.2 O ciclo da borracha

De acordo com Celso Furtado (2006, p. 189), no final do século XIX e início do século XX, houve um grande movimento populacional da região nordestina para a Amazônia. E, embora a base econômica da bacia amazônica fosse as especiarias extraídas das flores, o que chamou a atenção para aquela região foi a extração da borracha (*látex da seringueira*) que, a partir de 1879, proporcionou a expansão da colonização e o acúmulo de riquezas.

Neste mesmo período, mais precisamente em 1903, foi comprado pelo valor de dois milhões de libras esterlinas uma área que veio a ser chamada de Território Federal do Acre, atual Estado do Acre. O ciclo da borracha viveu seu auge entre 1879 e 1912, tendo depois experimentado uma sobrevida entre 1942 e 1945, durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

A borracha natural era a matéria prima de maior procura no mercado mundial, pois ela era “útil” como o ferro e “preciosa” como o ouro (HAJJAR, 1985, p. 91). E por ser um produto exclusivo da Amazônia, passou a receber forte atenção da parte dos empreendedores visionários.

Desta forma ela tornou-se um produto com alto valor no mercado mundial:

Era o caso, por exemplo, da produção de borracha, cuja exportação se registra desde os anos 20, alcançando 460 toneladas anuais como média nos anos 40, 1900 no decênio seguinte e 3700 nos anos 60. É por essa época que começa a registrar-se o aumento nos preços do produto. De 45 libras por tonelada nos anos 40, o preço médio de exportação sobe para 118 libras no decênio seguinte, 125 nos anos 60 e 182 nos 70 (FURTADO, 2006, p. 190).

A extração da borracha proporcionou o surgimento de vários povoados e vilarejos que posteriormente transformaram-se em cidades. Manaus e Belém, que já existiam, foram urbanizadas e transformadas, tornando-se cidades importantes. Com o acúmulo destas riquezas, Manaus foi a segunda cidade do Brasil a possuir iluminação elétrica pública.

Participaram deste florescimento econômico os portugueses e os italianos, tanto na mão de obra quanto na mascateação. Mas, a partir de 1890, a presença síria e libanesa ocupou esse espaço, ameaçando o comércio ambulante dos italianos e portugueses. E, após algumas décadas, este comércio concentrou-se nas mãos sírias e libanesas (KNOWLTON, 1960, p. 65).

Esses mascates saíam de barco a partir dos principais centros, como Manaus e Belém, negociando com os habitantes. De acordo com Oswaldo Truzzi:

Foi a fase de proliferação dos famosos regatões, que subiam os rios a reboque dos gaiolas, espécie de barco maior, e depois iniciavam a remo um comércio perigoso, considerado ilegal pelos donos dos seringais que desejavam controlar a produção de borracha em suas propriedades. O regatão comercializava às escondidas, diretamente e com a cumplicidade dos próprios seringueiros, realizando o negócio num verdadeiro escambo. [...] No comando de dois ou mais remadores experimentados, o regatão realizava suas longas viagens subindo os rios e vendendo mercadorias a prazo para o seringueiro. Na descida, recebia o pagamento em borracha em lugares previamente combinados, conhecidos pelas duas partes, jamais no porto oficial do seringal, onde seria presa fácil do proprietário (2005, p. 16).

Muitos regatões¹⁵⁵ eram imigrantes sírios e libaneses que se deslocavam pelos rios em embarcações de madeira, cobertas com palha ou lona, fechadas ao lado com tábuas pintadas. Essas embarcações estavam lotadas de anzóis, carreteis, botões, velas, cachaças, linhas de pescar, tarrafas, brincos, anéis, pulseiras, chapéus de palha, calças, camisas, cuecas, munição de rifles, enxadas, fósforos, sabonetes, purgantes de mamona, sal-amargo, calomelano, violões, flautas e um mundo de mercadoria de péssima qualidade (ANDRADE, 1985, p. 49).

Muitos desses imigrantes lograram êxito na mascateação, adquirindo o domínio de barracões de seringais, mais especificamente no estado do Acre. De forma tal que se tornaram amplamente conhecidos do Acre ao estado do Pará.

Todavia com o declínio do comércio da borracha, após a Primeira Guerra Mundial, parte desses imigrantes mudou-se com suas famílias para São Paulo e Rio de Janeiro. Porém algumas famílias continuam no comércio da região amazônica (TRUZZI, 2005, p. 18).

3.4.1.3 O ciclo dos minerais

Entre o final do século XVII e os primeiros anos do século XVIII, houve uma imigração em massa da população de Piratininga, e também do nordeste, sob a forma

¹⁵⁵ São aqueles que compram no atacado e vendem no varejo para aumentar os seus lucros.

de mão de obra escrava para a região que viria a ser, dentro em breve, “o coração da nova capitania de Minas Gerais” (HAJJAR, 1985, p. 92).

De acordo com Celso Furtado (2006, pp. 118-123), “a economia mineira abriu um ciclo migratório europeu totalmente novo para a colônia”. Visto que a população de origem europeia decuplicou no decorrer do século da mineração. O financiamento desta empreitada em boa medida foi realizado com recurso dos próprios imigrantes que arriscaram seus bens com o objetivo de alcançar grandes fortunas.

Dada a geografia e a localização da região mineira e a sua distância do litoral, as tropas de mulas constituíram-se na principal forma de deslocamento das pessoas e das mercadorias. Pois a escassa quantidade de alimentos, as grandes distâncias a serem percorridas pelas mercadorias importadas, os obstáculos característicos das regiões montanhosas, dependia totalmente do transporte de cargas.

De acordo com Claude Hajjar (1985, p. 93), a mineração favoreceu muito o Rio de Janeiro, visto que a Coroa Portuguesa estabeleceu regras para que não fosse permitida o escoamento do ouro brasileiro por outros portos.

As autoridades reais estabeleceram restrições aos viajantes que passavam por aquela região, fiscalizando a sua entrada e saída, bem como a criação de novas estradas.

Em meados do século XIX, com a descoberta de minas diamantes na região do Planalto Central, a cidade de Diamantina (*antigo Arraial do Tijuco*), torna-se a segunda cidade de importância econômica e social.

Contudo é somente em 1980, que se inicia a imigração síria e libanesa para aquela região. Onde esses imigrantes tomaram parte do comércio, da hotelaria e da mascateação. Em sequência eles também marcaram forte presença na criação do gado, na agricultura, no comércio de cereais, nas produções de laticínio e no comércio de metais preciosos.

Eles organizaram colônias em Uberlândia, Uberaba, Ituiutaba, Anápolis, Araguari, Araxá, Belo Horizonte, Campo Grande, Cuiabá e outras cidades.

Seja em São Paulo, no Rio de Janeiro ou no Amazonas a mascateação constituiu-se como a principal fonte de lucro desses dos primeiros imigrantes sírios e libaneses. Que transferiram o capital acumulado para a aquisição de armazéns e depois indústrias.

3.5 A bagagem do mascate

Da mesma forma que alguns imigrantes sírios e libaneses ao chegarem ao Brasil fizeram das suas malas os instrumentos do seu trabalho, da sua bagagem extraíram diversos elementos para a sua integração e mobilidade social.

Da bagagem, alguns elementos amalgamaram-se à cultura brasileira, mas outros não deram liga. A língua árabe estava presente no Brasil desde o seu “descobrimento”, isto por intermédio dos próprios portugueses que a incorporaram pela convivência com os mouros. Porquanto, nas palavras de Câmara Cascudo (2014, p. 10), “o mouro viajou para o Brasil na memória do colonizador. E ficou. Até hoje sentimos sua presença na cultura popular brasileira”.

Os escravos islamizados *trazidos* ao Brasil também contribuíram para o aportuguesamento de novos termos da língua árabe. É bastante provável que a palavra árabe “alforria” (*al-hurria*), tenha sido introduzida por esses escravos islamizados.

Se a língua árabe já estava presente no Brasil antes da imigração síria e libanesa, muito mais depois dela. Outros termos como: alambique, alcachofra, alfaiate, almondegas e azulejo foram incorporados à língua portuguesa.

A culinária e a dança folclórica árabe difundiram-se no solo brasileiro. Todavia parece-nos que as sementes das religiões trazidas na sua bagagem tiveram dificuldades em germinar por aqui.

Vejamos de forma mais detalhada alguns dos elementos da bagagem do mascate.

3.5.1 A identidade

O primeiro desafio que os sírios e os libaneses enfrentaram no chegar ao Brasil estava relacionado à sua identidade. Isto por causa de uma ambiguidade entre os conteúdos das suas malas e das suas bagagens.

Pois em suas malas, que carregavam os seus documentos, constavam os seus “passaportes turcos”, que foram expedidos pelo Império Otomano – o qual ainda dominava aquela região (HAJJAR, 1985, p. 35). Entretanto as suas bagagens estavam pululadas de elementos culturais sírios e libaneses.

Mas dada a materialidade das suas malas e imaterialidade das suas bagagens, quando chegaram ao Brasil, em função dos seus passaportes, foram chamados de “turcos”.

Porém à medida que eles foram se estabelecendo no país, o termo “turco” tornou-se pejorativo, sendo utilizado para humilhar, ofender e envergonhar. Pois esse termo foi associado à capacidade de fazer qualquer negócio. Seja venda, troca ou parcelamento da dívida. Não adveio muito tempo e os mascates passaram a ser conhecidos como “turcos de prestação” (TRUZZI, 1997, p. 69).

A má fama associada ao termo “turco”, talvez tenha ligação à qualidade inferior dos produtos que eram mascateados, ou ainda às trapaças das lojas ao adquirirem as suas mercadorias.

Clark Knowlton afirma que:

Bastante honestos em suas relações mútuas, muitas firmas sírias e libanesas frequentemente faziam grandes encomendas e então, depois de esconder a mercadoria, abriam falência. Uma vez terminado o processo legal, os negociantes entravam de novo no comércio sob nomes trocados. Se o nome original era João Pedro, tornava-se Pedro João. Isso podia repetir-se várias vezes. É público e notório na colônia que muitas das mais respeitadas e poderosas famílias de hoje construíram suas fortunas dessa maneira (1960, p. 142).

A partir de 1914, com a derrocada do Império Turco Otomano, os imigrantes sírios e libaneses passaram a ser chamados de “sírios”, termo que não os incomodava tanto (CAMPOS, 1987, p. 115).

De acordo com Zygmunt Bauman (2005):

[...] o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade”.

Desta forma podemos dizer que as questões identitárias desses imigrantes passaram por um processo de negociação e reconstrução. Visto que, algum tempo depois, eles foram chamados de “árabes”, termo autoatribuído em função da sua pertença à civilização de grande relevância e da língua por ela falada (OSMAN, 2011, pp. 23,24).

O termo “árabe” carregava em si um conjunto de significados que remetia às conquistas dos seus antepassados:

O termo “árabe” é sinônimo de “ocidental”, “poente”, “oeste”. “Árabe”, para a ciência, não representa uma religião, uma raça (sic) ou um sistema político. “Árabe” é um termo genérico, que significa “ocidental”, que no decorrer dos tempos, passou a ser empregado como denominação típica dos povos do sudoeste asiático, notadamente dos “beduínos” (de “bádiah”: deserto), as tribos nômades das regiões arenosas. O termo “árabe”, durante séculos de sua evolução semântica, recebeu diversas significações. Na atualidade, cada

interessado no assunto invoca o sentido que lhe satisfaz a aspiração. Dai a complexidade na interpretação do termo “árabe” (SAFADY, Jamil Salim, s/d, p. 3).

A fim de reconstruir a sua imagem social, as comunidades sírias e libanesas promoveram diversas ações coletivas que foram noticiadas pela imprensa árabe e brasileira. Claude Hajjar (1985, pp. 35-39), apresentou uma lista extensa destas ações que tomaram cena a partir do início do século XX. Dentre elas, ações sociais aos grupos vitimados e menos favorecidos, homenagens às personalidades da política brasileira, oferta de soma considerável à cruz vermelha brasileira e publicação na mídia do seu exemplo de civilidade no apoio e cooperação com a causa dos brasileiros.

Contudo esses imigrantes nunca foram unívocos nas questões identitárias. E nem poderiam ser, por causa das suas diferenças no âmbito da religião e pertença étnica. Logo, para conquistarem o *status* de cidadãos, no sentido de *pessoas civilizadas*, se diferenciaram entre “cidadãos do Líbano” e “Cidadãos da Síria”, “cristãos” e “muçulmanos”.

Para Claude Hajjar (1985, pp. 37,38), “este preconceito é detectado até hoje no Brasil, quando ouvimos de brasileiros que o árabe, quando chega ao Brasil, é turco; ao comprar uma loja, é sírio; e ao ficar rico, é libanês e quando se considera intelectual, é árabe”. Aliás, foi sob este viés identitário que Mintaha Campos (1987), escreveu a sua “tese de mestrado” com o título: “Turco pobre, Sírio remediado, Libanês rico: trajetória do imigrante libanês no Espírito Santo”.

Independente de terem sido chamados de turcos, sírios, libaneses ou árabes, a identidade da colônia foi construída em torno da figura do mascate (TRUZZI, 1997, p. 79).

3.5.2 A família, a casa e a colônia

Os imigrantes sírios e libaneses trouxeram, no recôndito das suas bagagens, a estrutura familiar, que por sua vez, estava inexoravelmente ligada à sua religião.

Para os imigrantes cristãos, que compunham a maioria, a família organizava-se em torno de um casal: sistema monogâmico, com união indissolúvel. Por outro lado, para os muçulmanos, que eram a minoria, a família poderia ser organizada

com um homem e até quatro mulheres¹⁵⁶, num sistema poligâmico, com a possibilidade do divórcio. Esses últimos, ao imigrarem, tiveram que seguir a legislação brasileira.

Entretanto entre muçulmanos e cristãos não faltavam aqueles que davam um *jeitinho* para desposarem mais de uma mulher. Tal fato é destacado na telenovela *Cordel Encantado*, exibida na Rede Globo em 2011. O ator Mouhamed Harfouch interpretou a personagem de *Farid Arslan*, *Tufik* e *Said*, que possuía três mulheres com suas respectivas famílias. Ele aproveitava a desculpa das viagens da mascateação para desposá-las de forma rotativa, sem que elas soubessem (MAUTNER, 2011).

Tanto muçulmanos como cristãos adotavam o sistema patriarcal, no qual o poder estava centralizado nas mãos do pai. Na ausência desse, passaria ao filho mais velho ou à pessoa que estivesse ocupando o lugar do pai.

O casamento dos filhos não dissolvia a unidade familiar, pois mesmo que mudassem de condição social (*de solteiros para casados*), ainda sim continuavam sob a autoridade paterna (CAMPOS, 1987, pp. 120,121), porquanto eles entendiam a família como o bem mais precioso. E, sob a ótica patriarcal, os descendentes (*filhos e netos*), continuavam sob a sua responsabilidade (KEMEL, 2000, p. 39).

No período em que as colônias estavam em formação, os primeiros imigrantes enviavam os seus filhos para a terra natal, a fim de que se casassem com seus parentes ou com as filhas de alguns dos seus patrícios (HAJJAR, 1985, p. 109). Mas à medida que as colônias iam tomando corpo, e aumentava o número das moças, este costume foi minorando. As meninas não poderiam namorar em outros lugares, senão na casa dos seus pais (SAFADY, 1966, p. 221).

Segundo Oswaldo Truzzi (2005, p. 72), alguns desses jovens que se casaram em sua terra natal, voltaram sós e deixaram as suas esposas e filhos. Desta forma, muitas famílias ao chegarem ao Brasil, encontravam outras famílias constituídas por seus chefes, que possuíam outros filhos.

A preocupação com o casamento dos filhos era tão grande que, no caso das famílias que moravam distantes das colônias, havia o empenho de, na época em que os filhos atingiam a puberdade, mudarem-se para a colônia, a fim de proporcionar o casamento dos filhos dentro da sua própria etnia, estreitando assim os laços com a sua comunidade. Pois, “os casamentos com brasileiras eram muito raros [...] A maioria

¹⁵⁶ Alcorão 4.3.

dos pais vê sempre na miscigenação um absurdo e ponto de discórdia” (SAFADY, 1966, p. 221).

Outra preocupação, exclusiva dos homens, estava relacionada à manutenção dos vínculos com os patrícios. Pois eles se consideravam, em muitas situações, como irmãos. A ponto de partilharem a intimidade da família como demonstração de afeto.

Contudo, dada a passionalidade da relação, não era incomum que alguns indivíduos rompessem com outros devido algum tipo de ofensa (KEMEL, 2000, pp. 39,40).

De acordo com Wadih Safady (1966, pp. 221, 222), todos esses costumes passaram pelo processo de aculturação, mas as moças continuam enfrentando as exigências e restrições dos pais imigrantes. Visto que os casamentos continuavam sendo arranjados pelas famílias e pelos amigos.

3.5.3 A culinária

Os imigrantes sírios e libaneses trouxeram em sua bagagem uma infinidade de combinações gastronômicas que atualmente pululam a culinária brasileira. De acordo com Oswaldo Truzzi, “trata-se de um fenômeno singular, que atingiu proporções muito maiores do que em qualquer outro país que recebeu contingentes de imigrantes sírios e libaneses, como por exemplo, os Estados Unidos e a Argentina” (TRUZZI, 2005, p. 66).

Ao chegarem ao Brasil não encontraram aqui as mesmas frutas, verduras e legumes que consumiam em sua terra natal. E, os produtos que eram importados não atendiam a sua demanda.

À medida que estes imigrantes iam se organizando em colônias, e a importação tornou-se onerosa, eles começaram a desenvolver no Brasil o seu plantio e produção. De acordo com Claude Hajjar:

Surgiram as fábricas de Raha (goma síria), Halawi (doce de gergelim), Tahine (massa de óleo de gergelim), Mlabas (amêndoas e amendoim glaceados). Nas torrefações de amendoim foi introduzido o processo de torrefação do Biser (semente de abóbora) e do grão de bico (Adame). A bebida sírio-libanesa, o Arak, passou a ser produzida pela fábrica de champagne George Albert. O trigo usado na elaboração do quibe era importado até 1960; após esta data o Brasil começou a produzir o trigo para quibe, o trigo grosso para cozinha e o Hanta (trigo integral). Estes três produtos são extremamente necessários para o dia-a-dia da cozinha síria (1985, p. 72).

Com o passar do tempo a culinária árabe deixou de ser exclusividade das colônias sírias e libanesas, proliferou-se em diversos ramos pelas cidades do Brasil. Panificadoras, docerias, bares e outros estabelecimentos passaram a comercializar o pão sírio, a esfirra¹⁵⁷, o quibe¹⁵⁸, o charuto de folhas de uva, a qualhada seca, os doces sírios¹⁵⁹, dentre outros. O recheio desses doces era originalmente composto de nozes e amêndoas, embebidas em cana-de-açúcar. Mas nacionalizaram-se com castanha-do-pará e amendoim. Diversos manjares podem ser encontrados nos empórios árabes, desde salgados até conservas importadas, entre eles o *zatár*, o *udami*, o *amardim*, o pistache e o *muchmuch* (SAFADY, 1966, p. 227).

O tabule – *salada com limão, alface, cebolas, hortelã, salsa, tomate e sal* – incorporou-se à culinária brasileira. Muito comum em restaurantes vegetarianos e veganos.

Até mesmo o café, tão conhecido pelos brasileiros, na colônia tinha feição própria, a do café árabe. Os seus insumos tinham propriedades de um oráculo, transmitindo expectativas, valores e significados. O queijo conhecido como *chancliche*, feito do leite da vaca ou da ovelha, misturado com pimenta, tomate e cebola, fez sucesso, principalmente na região de Minas Gerais.

Como resultado a comida árabe tomou conta de todo território nacional, redes como Habbib's e Mister Sheikh massificaram a gastronomia árabe nas terras brasileiras (TRUZZI, 2005, pp. 68-73).

3.5.4 A dança folclórica

De acordo com Claude Hajjar (1985, pp. 74-65), como os povos da Síria e o Líbano passaram por uma convulsão social desde meados do século XIX até o início do século XX, houve uma “semiparalisação” no campo artístico. Pois a energia dos seus habitantes estava concentrada na constituição de uma unidade nacional.

¹⁵⁷ “A ‘esfiha’ é outro prato que domina, hoje em dia, as festas, os banquetes de casamento. É vendida também em quase todos os bares e restaurantes. O quíbi e a esfiha andam juntos, passo a passo, em todo o Brasil, com os imigrantes bén-árabes. Vários restaurantes chineses em São Paulo têm uma seção especial para fazer quíbi e esfiha tipicamente árabe. Seu nuncio é assim: ‘Quíbi e esfiha feitos na hora!’” (SAFADY, 1966, pp. 226, 227).

¹⁵⁸ “O conhecido prato é tipicamente árabe, e domina agora a cosinha brasileira, seja no lar, no restaurante ou no bar. O quibi, na origem, era socado no pilão, vindo a ser feito, em nossos dias, na máquina de moer carne. O quibi cru, apesar de ser pouco usado, é o prato predileto de muitos brasileiros. O quibi assado, o frito, o de bandeja e o cosido estão todos em uso e abuso em tôdas as partes do Brasil...” (SAFADY, 1966, p. 226).

¹⁵⁹ “Halâui”, feito com óleo de gergelim; cnâfi; be'laua; ataif; rist-alauz (SAFADY, 1966, p. 227).

Foi com o surgimento e sucesso dos irmãos Assi Rahbani e Mansour Rahbani, no Festival Internacional de Baalbeck, na região do Vale do Bekaa, no Líbano, que houve um despertar na música e na dança árabe daquela região.

O fato teve ressonância em São Paulo no fim da década de 1960 e início da década de 1970, quando surgiu o primeiro conjunto folclórico de dança, “iniciando-se um período de maior expressividade e dinamismo dos jovens filhos de imigrantes aqui radicados”. Este entusiasmo reverberou e trouxe à existência mais de dez grupos folclóricos nas cidades brasileiras.

3.5.5 A educação

Os imigrantes sírios e libaneses também trouxeram em suas bagagens o interesse pela educação acadêmica. Isto deveu-se, em boa parte, pela influência das missões protestantes que atuaram naquela região no século XIX.

Os missionários protestantes sempre foram monitorados pelos oficiais turcos, pois os seus trabalhos e as suas atividades estavam constantemente sob vigilância. Apesar destas tensões, eles souberam aproveitar as brechas das leis turcas e tiraram proveito na abertura de escolas protestantes.

Este contexto político foi descrito pelo missionário Julius Richter (1862-1940 d.C.), nas seguintes palavras:

No programa político da festa da Turquia Jovem, a educação ocupa um lugar de destaque. “Escolas e instrução serão livres. Todo cidadão tem o direito de abrir escolas particulares de acordo com as leis. Todas as escolas estarão sob inspeção governamental... As instituições religiosas estarão isentas deste regulamento.” Ainda não se sabe como será o sistema de ensino público proposto, mas é provável que ele ofereça amplo espaço para os grandes estabelecimentos educacionais do país. várias missões (1910, p. 180). [Tradução Nossa].¹⁶⁰

Com essa abertura, os missionários fundaram escolas na Turquia, Síria e Líbano. Em 1835, eles organizaram, em Beirute, a primeira escola para as meninas. E, em 1894, ergueram um monumento onde ficava uma escola de meninas na Síria:

Em 1835, também, a primeira escola de garotas desta missão foi aberta em Beirute, um evento que marcou época. Em 1894, um monumento foi erguido no local onde ficava a escola de meninas, a primeira do gênero em toda a

¹⁶⁰ “In the political program of the Young Turkey party education takes a foremost place. ‘Schools and instruction shall be free. Every citizen has the right to open private schools according to the laws. All schools shall be under government inspection... Religious institutions shall be exempt from these regulations.’ It is not yet known what the proposed government school system will be like, but it is probable that it will provide ample room for the large educational establishments of the various missions” (RICHTER, 1910, p. 180).

Síria. Dizia-se naquela época que não havia uma garota em toda a Síria que pudesse ler e até mesmo ser educada, os muçulmanos afirmavam que alguém poderia ensinar uma menina a ler da mesma forma que um gato. Os missionários foram, assim, os pioneiros na educação feminina (RICHTER, 1910, p. 195). [Tradução Nossa].¹⁶¹

Julius Richter chegou a afirmar que na Síria nenhuma menina sabia ler. Porquanto os muçulmanos entendiam e sustentavam que alfabetizar uma garota seria a mesma coisa que tentar ensinar um gato a ler.

De acordo com Clark Knowlton (1960, p. 19), as primeiras escolas protestantes foram instaladas em Beirute, com a finalidade de educar os protestantes e formar futuros pastores. Até o nível secundário a língua utilizada era o árabe, e o inglês seria utilizado apenas no colégio. Por outro lado, Wadih Safady afirma que “o currículo era ministrado em inglês e os primeiros anos visavam o aperfeiçoamento dessa língua. O árabe ficava num plano secundário, e era ensinado, em alto nível, somente do terceiro ano em diante [...]” (SAFADY, 1966, p. 26).

Os imigrantes, que por ocasião da sua infância tinham frequentado aquelas escolas, ao chegarem no Brasil e procriarem, se preocuparam com a educação de seus filhos. Desta forma estavam dispostos a fazer qualquer sacrifício, tendo como primazia a educação dos meninos, depois, num segundo momento, o ensino das meninas. Pois eles sabiam que a educação nas escolas ocidentais (*ou com a pedagogia ocidental*), traria diversas vantagens políticas e econômicas aos seus descendentes.

Clark Knowlton afirmou que “a educação tem sido talvez um dos canais mais importantes de mobilidade social pelos quais os sírios e libaneses têm subido a escala social” (KNOWLTON, 1960, p. 154).

Muitos destes imigrantes passaram pelas escolas protestantes para aprender a língua inglesa, com o objetivo de no futuro estarem devidamente preparados para uma emigração aos Estados Unidos, onde teriam melhores chances de ascensão profissional.

Contudo ao chegarem ao Brasil, depararam-se com uma realidade diferente, a exiguidade das escolas. Motivo que lhes obrigou, logo nos primeiros anos do século XX, tomar algumas medidas positivas:

¹⁶¹ “In 1835, also, the first girls' school of this mission was opened in Beirut, an epoch-making event. In 1894 a monument was erected on the spot where this girls' school, the first of its kind in all Syria, had stood. It was said at that time that there was not a girl in all Syria who could read, and even educated Muhammadans asserted that one might as well try to teach a cat to read as a girl. The missionaries were thus the pioneers of female education” (RICHTER, 1910, p. 195).

Para preencher essa realidade nos primeiros anos do século XX, um dos chefes da colônia, um padre maronita, abriu uma pequena escola elementar, em que se ministrava instrução em árabe. Outros membros da colônia munidos de experiência no ensino ou formados abriram escolas semelhantes. Essas escolas não duravam muito, pois os seus fundadores frequentemente arranjavam um emprego mais rendoso e abandonavam o magistério (KNOWLTON, 1960, p. 155).

Com o fracasso desses imigrantes na fundação e manutenção dessas escolas outros caminhos foram tomados. Eles enviaram seus filhos para “o Liceu do Sagrado Coração de Jesus”, escola mantida pelos salesianos na rua 25 de março. E, o colégio Arquidiocesano dirigido pelos Irmãos Maristas na Vila Mariana.

As meninas das famílias mais abastadas foram enviadas às escolas católicas destinadas às mulheres, como por exemplo, o “Collège des Oiseaux”, fundado em 1907 pela ordem francesa das Cónegas de Santo Agostino. Ou à Ordem Religiosa de Nossa Senhora de Sion (*Colégio de Nossa Senhora de Sion*), fundada em 1934. Contudo estas escolas receberam somente alunas de orientação católica (KNOWLTON, 1960, pp. 156, 157).

As escolas católicas mais procuradas para a educação dos meninos foram o Colégio São Luiz, localizado na avenida Paulista, e o Colégio São Bento, fundado em 1902, pela ordem alemã dos beneditinos.

Por outro lado, a escola protestante mais procurada foi o Mackenzie College, devido ao seu ensino mais técnico e pragmático. Seguida do Colégio Batista Brasileiro, escola primária e secundária que utilizou a pedagogia estadunidense (KNOWLTON, 1960, p. 159).

Os imigrantes sírios e libaneses entenderam que ao matricular os seus filhos nestas escolas de prestígio estariam demonstrando o seu nível social e cultural, mesclando assim os seus filhos com as outras crianças pertencentes à classe alta. Estas escolas também ajudaram muito os descendentes desses imigrantes no conhecimento da língua portuguesa.

De acordo com Clark Knowlton, os descendentes destes imigrantes formados pelo Mackenzie foram para o comércio e indústria. O caminho seguido nas ciências jurídicas foi aberto pela “Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo”, que se tornou lhes factível somente a partir de 1927.

O ingresso no curso de medicina por estes descendentes foi possível em 1913, na Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo. Poucos se dedicaram à engenharia, apesar do Mackenzie College existir desde 1896. Pois foi só em 1925,

que o primeiro descendente de sírios ou libaneses se matriculou. Todavia, em 1950, já havia no mercado de trabalho setenta e nove engenheiros descendentes desses imigrantes.

3.5.6 A literatura e a imprensa

Alguns intelectuais sírios e libaneses que imigraram ao Brasil não permaneceram na difícil tarefa da mascateação. Tratava-se de alguns jovens que fugiram do Império Turco-otomano.

A bagagem deles, acumulada na Universidade Americana de Beirute, afastaram-nos da aspereza das tarefas do mascate, e conduziram-nos à criação de jornais, fundação de grupos associativos, organização de movimentos literários e à educação dos filhos dos imigrantes da primeira geração (SANCHES, 2009, p. 69).

De acordo com Guilherme Curi (2017, p. 6), eles fizeram parte de uma corrente pan-arabista de visão progressiva e de cunho laico. Uma espécie de *terceira via*¹⁶² de corrente intelectual política, com uma concepção histórica e sincrética do arabismo.

Esses intelectuais foram os expoentes de um dos momentos mais decisivos na literatura árabe, que se desenrolou no Brasil, na primeira metade do século XX. Seu objetivo fora o renascimento árabe moderno, chamado de *nahda*¹⁶³, onde eles desejavam ver no Brasil uma espécie de Nova Andaluzia.¹⁶⁴

Este renascimento teve a sua origem em 1860, quando os primeiros intelectuais, artistas, políticos e questionadores da época foram obrigados a migrar para o Egito. Ao deixarem a Síria e o Líbano verteram a sua dor por intermédio dos poemas e poesias. Esse estilo literário tornou-se conhecido como *mahjar*, palavra árabe utilizada para imigração (HAJJAR, 1985, p. 67).

Para fundamentar a sua proposição Guilherme Curi afirma que foram produzidos, por estes imigrantes, cerca de 400 títulos de jornais, livros, revistas, suplementos comemorativos e boletins de notícias. Na cidade de São Paulo foram

¹⁶² Na virada do século XIX para o século XX, existiam três correntes intelectuais políticas no mundo árabe, que se mesclaram com a emigração. A **corrente islâmica integralista** - *antiocidental e anti-cristã*; a **corrente cristã integralista** - *com influências francesas de liberdade, igualdade e fraternidade*, e a **corrente pan-arabista** (CURI, 2017, pp. 8,9).

¹⁶³ Palavra árabe, transliterada em português que significa renascimento.

¹⁶⁴ Durante cerca de oito séculos os árabes dominaram a Península Ibérica e a região de Andaluzia, onde muçulmanos, cristãos e judeus (*este últimos chamados pelo primeiro de povos do livro*), viviam em paz e harmonia, gozando de prosperidade política, social e artística (CURI, 2017, p. 12).

produzidas mais de cem publicações árabes-brasileiras. No Rio de Janeiro, sessenta, por intermédio do surgimento da Associação da Imprensa Libanesa, em 1937.

Esse autor arremata sua argumentação listando os jornais de origem árabe e suas datas de publicação no Brasil:

O primeiro jornal árabe no Brasil, que durou apenas alguns meses, foi publicado em 1895 na cidade de Campinas – SP, com o título de *Al-Faihá* (A Espaçosa). Um ano após, em 1896 nas cidades de Santos – SP e Rio de Janeiro – RJ surgem mais publicações. Em 1901 já constavam cinco jornais. Mais de uma década se passa em 1915 contabilizam-se dezoito periódicos. Muitos destes veículos utilizavam a titulação “Al-Brasil” (O Brasil), numa clara tentativa integracionista (CURI, 2017, p. 9).

De acordo com Marcela Sanches (2009, p. 73), em 1933, foi organizada “A Liga Andaluza”, tendo como seu mentor Chucralla al-Jorr, que assistia no Rio de Janeiro. Ele entrou em contato com poetas que moravam em São Paulo, a saber: Michel Maluf, Rachid Khuri, Elias Farhat, Riad Maluf, Chafic Maluf, Nars Simán e entre outros. Al-Jorr conseguiu reunir mais de trinta poetas, para um espaço onde congregasse intelectuais árabes e descendentes, a fim de dialogar sob questões associadas à memória e identidade do grupo, literatura produzida no exílio, para a reconstrução de uma suposta Nova Andaluzia.

A revista da Liga Andaluza proporcionou uma integração entre os sírios e libaneses de diferentes regiões do Brasil. Tratava-se de uma revista, escrita em árabe, que abarcava assuntos da política e economia dos seus países e do Brasil.

Em 1941, por ocasião da Segunda Guerra Mundial, sob a batuta de Getúlio Vargas, foi suspensa toda e qualquer publicação das imprensas estrangeiras no Brasil. Nesse período somente os jornais editados em língua portuguesa tiveram livre circulação (HAJJAR, 1985, p. 71). Para adequar-se a situação a revista “Liga Andaluza”, passou a ter uma publicação bilíngue (SANCHES, 2009, p. 74).

Esta decisão só foi revogada em 1945, inaugurando um novo período para os veículos de comunicação árabe.

Quanto ao número de autores e poetas que produziram as suas obras sobre a literatura do *mahjar*, a lista é extensa. Claude Hajjar, em suas pesquisas bibliográficas, apresenta números:

Quanto ao número de autores e poetas árabes, estes não foram todos cadastrados pois, enquanto Monsenhor Sabbag, em sua obra ou mais autores; Jorge Safady, em sua obra “A Imigração Árabe no Brasil, cita 502; e Zeghidour cita 94. Na Liga Árabe de Letras, fundada em 1978, constam os nomes de 28 dos atuais e que compõem a Liga. Esta mesma Liga, está realizando um trabalho de pesquisa, cujos dados ainda estão incompletos (1985, p. 69).

Algumas pesquisas têm sido realizadas com este intuito. A dissertação de Marcela Sanches – “Nova Andaluzia: a Memória da Intelectualidade árabe no Brasil”, é mais uma obra que busca elencar outros nomes que foram esquecidos neste grupo de intelectuais.

3.5.7 A política

Devido a preocupação com a própria subsistência e com o acúmulo do capital, que seria direcionado às atividades do comércio e futuramente da indústria, os primeiros imigrantes sírios e libaneses não puderam se interessar pelas atividades políticas. Embora o *gérmen político* estivesse latente em sua bagagem.

Foi com o passar do tempo, ao aglutinarem-se nas colônias, que os filhos desses imigrantes demonstraram o seu interesse pela política brasileira. Até então os imigrantes mantinham os olhos fitos na sua pátria, acompanhando a invasão francesa e os últimos suspiros do Império Turco Otomano na Primeira Guerra Mundial.

Por volta de 1930, os descendentes desses imigrantes se interessam pela política brasileira (KNOWLTON, 1960, p. 163). A porta de entrada foi a universidade, com o destaque para a Faculdade de Direito do Largo São Francisco, que durante os anos de 1947 a 1956, esteve representada na política com oito de seus bacharéis.

Segundo Oswaldo Truzzi (1997, p. 151), José João Abdala foi o pioneiro no ingresso das atividades políticas.¹⁶⁵ Eleito vereador, em 1934, na cidade interiorana de Birigui – SP, e deputado federal em 1946. Exerceu o seu mandato até 1948, sendo posteriormente nomeado pelo então governador Adhemar de Barros, Secretário do Trabalho, Indústria e Comércio de São Paulo, ocupando esse cargo até 1951. Contudo, por causa de crimes praticados (*corrupção*)¹⁶⁶, teve os seus direitos políticos cassados em 1964, sendo processado e preso.

Em 1947, foram eleitos da colônia paulista, um deputado federal, três deputados estaduais e três vereadores, sendo eles: **Emílio Carlos Kyrillos** – eleito deputado federal pelo PTB, filho de imigrantes libaneses chegados ao Brasil em 1912,

¹⁶⁵ De acordo com Clark Knowlton (1960, p. 164), “O primeiro descendente de libaneses a ocupar um cargo político superior foi um cidadão que em 1930 estava inscrito como subprefeito do distrito do Ipiranga no município da Capital de São Paulo”.

¹⁶⁶ Oswaldo Truzzi aponta para José João Abdala como um dos maiores estelionatários do seu tempo. E que, em suas pesquisas, fora desaconselhado a citá-lo como político, visto que para muitos, Abdala não poderia ser considerado como um homem da política dado o seu caráter (1997, pp. 151-153).

reeleito em 1950, 1954, 1958 e 1962; **Juvenal Sayon** – eleito deputado estadual pela UDN, com reeleição em 1950; **Alfredo Farhat** – eleito deputado estadual pelo PDC; **Salomão Jorge** – eleito deputado estadual pelo PTN; **Camilo Ashcar** – eleito vereador em São Paulo pela UDN, filho de libaneses; **Nicolau Tuma** – eleito vereador em São Paulo pela UDN, cujo pai libanês fora mascate; e, **Anis Aidar**, eleito vereador pelo PTB.

A exceção de Salomão Jorge, formado pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, todos os demais políticos supracitados eram bacharéis pela Faculdade de Direito de São Paulo.

Oswaldo Truzzi (1997, pp. 168, 169), cita uma lista extensa de “patrícios na política paulista (*deputados federais, estaduais e vereadores da capital, eleitos entre 1945 a 1966*)”.

Clark Knowlton, por sua vez, descreve o ingresso dos filhos dos sírios e libaneses na política como instrumento de mobilidade social e forma de proteção dos interesses comerciais e industriais da colônia. De acordo com esse autor, o grupo de sírios e libaneses:

Alternadamente cortejados e ameaçados pelos partidos políticos, muitos grupos familiares importantes estabeleceram ligação com esses partidos. Em troca de grandes contribuições financeiras, essas famílias puderam proteger seus interesses contra a interferência governamental, obter a nomeação de parentes e amigos para importantes cargos em repartições públicas, em bancos oficiais, e colocar membros da família na lista dos candidatos em eleições. Outras famílias ricas adquiriram o direito de incluir em listas de candidatos seus filhos e sobrinhos, a fim de estabelecê-los na carreira política e pelo prestígio que a posse de um posto desse dá na colônia (KNOWLTON, 1960, p. 163).

Claude Hajjar (1985, pp. 162-165), encerra o tópico “política” em sua obra, aludindo a trajetória de Paulo Salim Farah Maluf, filho de libaneses, formado pela Escola Politécnica da Universidade de São Paulo, em 1954.

Maluf iniciou a sua carreira política em 1967, sendo indicado por Delfim Neto para a presidência da Caixa Econômica Federal, onde permaneceu até 1969. No período de 1969-1971, Maluf foi nomeado prefeito da cidade de São Paulo por indicação do presidente da República, Arthur da Costa e Silva. De 1971-1975, atuou como secretário dos transportes no governo do Estado de São Paulo. De 1979-1982, foi o auge da sua atuação política como governador do Estado de São Paulo. De 1983 a 1987, atuou como deputado federal. De 1993-1996, retornou à Prefeitura da Cidade de São Paulo. E, de 2006-2016, atuou novamente como deputado federal.

Embora admirado não apenas por parte dos seus patrícios, Maluf sempre esteve envolvido em denúncias por esquemas de corrupção e enriquecimento ilícito. Foi preso em 2017, quando foi condenado pelo STF por lavagem de dinheiro.

A décadas os descendentes de sírios e libaneses vem pululando a política brasileira. Nomes como Fernando Haddad, Gilberto Kassab, Pedro Simon, Esperidião Amin Helou Filho, Jandira Feghali, estão presentes no Congresso, em ministérios, prefeituras e governos estaduais do país.

De 31 de agosto de 2016 até 01 de janeiro de 2019, Michel Miguel Elias Temer Lulia, filho de libaneses, assumiu a presidência da república em função do *impeachment* de Dilma Vana Rousseff.

3.5.8 A religião

A religião foi um elemento de grande peso na bagagem dos imigrantes sírios e libaneses. Visto que, em seu país de origem, ela se constituía num elemento identitário capaz de organizar todos os aspectos da vida desses imigrantes.

Conforme Clark Knowlton, para esses imigrantes a religião era quase equivalente à própria nacionalidade. Pois os grupos religiosos foram considerados uma comunidade separada dentro da estrutura estatal.

Os líderes eclesiásticos também estavam dotados de poderes no âmbito civil. E os cidadãos de cada aldeia estavam filiados a algum grupo religioso específico, seja islâmico, maronita, druso ou grego-ortodoxo.

Desta forma esses imigrantes trouxeram em suas bagagens não apenas as suas religiões, mas o seu *modus vivendi*, que estava totalmente modelado pela sua religião. Não demorou muito e estes elementos se cristalizaram em algumas instituições.

3.5.8.1 Os imigrantes maronitas

Em 1897, os imigrantes sírios e libaneses maronitas fundaram a Sociedade Maronita de Beneficência. E, em 1903, a Igreja Maronita.

A paróquia Nossa Senhora do Líbano em São Paulo foi a primeira paróquia maronita a ser construída no Brasil. Ela situava-se no atual Parque Dom Pedro II e foi destruída para a urbanização do local.

O padre Yacoub Saliba, de origem libanesa, fundou no dia de São Maron (09 de fevereiro de 1897), a Sociedade Maronita de Beneficência (KHOURI, 2013, pp. 165, 171, 172).

Em 1931, esses imigrantes e os seus descendentes fundaram a Missão Libanesa Maronita do Brasil, no Rio de Janeiro. Duas décadas depois, a Igreja Nossa Senhora do Líbano¹⁶⁷, no bairro da Liberdade, em São Paulo.

Em 1951, assentaram a pedra fundamental da Igreja Matriz Nossa Senhora do Líbano, também no Rio de Janeiro (HAJJAR, 1985, p. 199).

3.5.8.2 Os imigrantes melquitas

Muitos dos imigrantes sírios e libaneses melquitas, por não terem expressão significativa no Brasil e devido a sua vinculação com Roma, acabaram filiando-se a Igreja Católica Apostólica Romana (DELAGE, 2015, p. 106).

Todavia, uma minoria permaneceu fiel as suas tradições. Este pequeno grupo estabeleceu em 1928, no Rio de Janeiro, um Conselho Administrativo, lançando a Pedra Fundamental da Igreja São Basílio, que foi inaugurada somente em 1941 (HAJJAR, 1985, p. 201).

Em São Paulo, grupo melquita estabeleceu um Conselho Administrativo e lançou a pedra fundamental da Igreja Nossa Senhora do Paraíso em 1951, com a sua inauguração no dia 20 de julho de 1952.

3.5.8.3 Os imigrantes protestantes

Os imigrantes sírios e libaneses de orientação protestante fundaram em 1920, a Igreja Protestante Síria. Esta igreja tinha como seu pastor o rev. Khalil Simão Racy, imigrante libanês ordenado pastor protestante em 1907, pelo Sínodo Presbiteriano da Síria e do Líbano.

Os trabalhos foram realizados na rua da Liberdade, n.º 55, sendo transferidos para a rua Florêncio de Abreu, n.º 72. Os cultos dominicais eram realizados regularmente. Wadih Safady chegou a assistir algumas “missas” naquele lugar:

Al-Kassis Khalil (*Kassis* ou *assis*, em árabe, significa *ministro*) alugou um grande salão na rua Florêncio de Abreu, 72 e efetuou cultos dominicais regularmente, durante vários anos. Assisti muitas missas naquele salão por ser pegado ao meu consultório. A frequência era numerosa, famílias bem-árabes ilustres. Uma placa de bronze foi colocada na porta com os seguintes dizeres, em português e em árabe: “Igreja Evangélica Síria”. O nome *sírio* abrangia, na ocasião, o genérico dos bôn-árabes (1966, p. 301).

¹⁶⁷ Para maiores informações consulte: <http://www.igrejamaronita.org.br/home/>

Com a aposentadoria e morte do seu pastor a Igreja extinguiu-se¹⁶⁸, passando por um período de inatividade (1936-1969).

Mais tarde este grupo de imigrantes sírios e libaneses e seus descendentes, liderado pelo rev. Ragi Azar Khouri, organizou a Igreja Evangélica Árabe de São Paulo (Fotografia 7).

Fotografia 7 - Placa na entrada da Igreja Evangélica Árabe de São Paulo

Placa que fica na entrada da Igreja Evangélica Árabe de São Paulo, localizada à Rua Vergueiro, no 1845, no Vila Mariana, em São Paulo.

A Igreja tem sua gênese no ramo Calvinista, e foi organizada pelo rev. Ragi Azar Khouri, credenciado pelo Sínodo Evangélico da Síria e do Líbano.

Atualmente a igreja está filiada à Convenção Batista Brasileira.

A fotografia foi tirada em 15 de maio de 2011, por ocasião da pesquisa de campo realizada por mim no curso de Ciências Sociais.

Fonte: César Lima

O rev. Khouri nasceu em Trípoli, no Líbano, no dia 19 de setembro de 1917. Filho e neto de evangélicos professou a fé em Jesus aos dezesseis anos e foi ordenado pastor vinte anos depois. Realizou os seus estudos na Universidade Americana de Beirute, iniciando o seu ministério em Yazadieh, na Síria, como pastor e professor (LIMA, 2013b).

Em 1954, pouco tempo depois da sua imigração, fundou a Missão Evangélica do Brasil. Em 1961, fundou a Igreja Evangélica Árabe de São Paulo e o SILO.

Atuou como comerciante em Campinas, com a loja Noiva do Líbano, de 1954 a 1972. Recebeu o título de cidadão campineiro e foi um dos imortais da Academia Campineira de Letras e Artes.

Ao que tudo indica, dada a escolha do seu patrono nesta academia: Gilbran Khalil Gilbran, o rev. Ragi fez parte do movimento “Nova Andaluzia” (ACLA, 2007, p. 92).

¹⁶⁸ A igreja foi dissolvida, os seus bens foram vendidos e os seus frutos foram distribuídos entre os pobres (HAJJAR, 1985, p. 201).

3.5.8.4 Os imigrantes muçulmanos

Os imigrantes sírios e libaneses de orientação islâmica chegaram aqui um pouco mais tarde. Foi no começo do século XX, que o primeiro grupo, das montanhas Alawitas da Síria, chegou ao Brasil. Em 1920, o fenômeno passou a se constituir num fluxo migratório, com muçulmanos das mais diversas regiões da Síria, do Líbano e da Palestina (HAJJAR, 1985, p. 81).

Os primeiros imigrantes muçulmanos vieram solteiros e acabaram casando-se com as brasileiras, afastando-se da religião. Já que as leis brasileiras não ofereciam as condições para que eles praticassem o seu *modus vivendi* (KNOWLTON, 1960, p. 178).

Porém os demais imigrantes muçulmanos, independentemente de serem sunitas ou xiitas, esquecendo as diferenças de interpretação corânica, uniram-se na tentativa de salvar as tradições do grupo, organizando-se para a preservação das suas tradições e origens.

Com o propósito de funcionar como um tipo de blindagem à cultura árabe/islâmica, que “levanta barreiras às influências estranhas cingindo o grupo de uma couraça destinada a neutralizar o embate de valores provenientes de outras culturas, no entanto, não são intransponíveis e, não raro, a couraça está longe de ter a eficiência desejada” (WILLEMS, 1946, p. 13).

Assim, em 1924, fundaram a primeira Sociedade Beneficente Muçulmana, com sede própria. Em 1929, lançaram a pedra fundamental da Mesquita Brasil, localizada à avenida do Estado – na São Paulo. Esta Mesquita foi inaugurada somente em 1941 (LIMA; RIBEIRO, 2014, p. 18).

Segundo Claude Hajjar:

A mesquita foi construída em estilo árabe, reunindo as características da arquitetura islâmica – o arquiteto que a projetou é um jovem engenheiro de origem árabe, nascido e formado no Brasil. Este projeto repercutiu favoravelmente em todo o Brasil, tendo sido reconhecido nos países árabes. Do Egito chegaram as primeiras notícias de reconhecimento; a construção da Mesquita-Brasil mereceu o louvor do rei egípcio e de seu príncipe herdeiro, contribuindo ambos com apreciáveis donativos para a obra-de-arte e religião (1985, p. 81).

Na década de 1940, os muçulmanos já estavam concentrados nas zonas periféricas das cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro. Neste último, construíram uma mesquita ligada à Sociedade Muçulmana do Rio de Janeiro. E outra em Jacarepaguá, que está desativada por questões entre a comunidade e o construtor.

Organizaram também uma comunidade alauíta, na Tijuca, que congregou partidários desse seguimento (MAMEDES, 2013; DELAGE, 2015, p. 104).

3.5.8.5 Os imigrantes drusos

Os Drusos pertenciam a uma ramificação do islã, associada a um movimento filosófico baseada no Califado Fatímida do século X, que misturava a filosofia grega, a gnose, o cristianismo, entre outros. Eles foram marcados pelo profundo conhecimento e acesso aos saberes de seus líderes espirituais (HAJJAR, 1985, p. 55).

A principal característica desse grupo, que se distancia do islamismo tradicional, está associada à gênese drusa e momento de iniciação, quando os sigilos e conceitos éticos são conhecidos (DELAGE, 2015, p. 82).

Este foi o ramo mais radical do islamismo, e sempre ocupou no Líbano as regiões de *Chouf* e *Metn*, e parte do Monte Líbano (CAMPOS, 1987, p. 30).

Foi por volta do ano 1885/1890, que os primeiros imigrantes drusos chegaram na cidade de Teófilo Otoni, no interior do estado de Minas Gerais. De acordo com Claude Hajjar (1985, pp. 82, 83), este grupo chegou a possuir 176 membros. Sendo disperso por ocasião do falecimento do seu patriarca.

Apesar dos poucos registros da sua imigração, a sua presença pode ser verificada por intermédio da *Literatura do Mahjar*¹⁶⁹, que assinalou a expressão de diversos de seus poetas e escritores.

Eles organizaram associações em Belo Horizonte e São Paulo, *Rabtah Druza* e 1.º Lar Druzo Brasileiro – respectivamente. E disseminaram-se para os estados de São Paulo, Pará, Minas Gerais, Paraná, Goiás, Espírito Santo e Bahia.

Como podemos ver acima, os imigrantes sírios e libaneses, em busca de melhores condições de vida, trouxeram suas malas e bagagens para o Brasil. Nas malas eles trouxeram a sua profissão e nas bagagens a sua cultura. Foi o que ocorreu com Hajj Hussein Mohammed El Zoghbi, que trouxe na sua mala o Alcorão e em sua bagagem o islamismo.

Este grupo de muçulmanos, que tomou destaque somente a partir do início do século XX, estabeleceu um segundo momento da religião islâmica nas terras brasileiras: o islamismo de imigração. Poucas mesquitas e instituições islâmicas foram

¹⁶⁹ “Estudiosos sírios e libaneses já tiveram o ensejo de analisar a literatura árabe no *Mahjar* (terra da emigração). Distinguiram apenas entre a literatura que se forma em países árabes e a que teve por berço o Novo Mundo, não separando literaturas que se originaram no Brasil, Estados Unidos, Argentina, Chile, etc.” (SAFADY, Jorge Salim, s/d, p. 13).

fundadas nesta época. Foi somente a partir da implantação das certificadoras de produtos halal que o islamismo encontrou as bases econômicas propícias para a sua expansão e crescimento.

“[Minha reversão] se deu no ano de 1997, na Mesquita do Brás, Mesquita Mohammed Mensageiro de Deus, na presença do Nasser Hazeraji, filho do sherr Talibi, o sheik naquela época se encontrava na mesquita. E diante dele fiz o meu testemunho islâmico. [...] A gente tem um trabalho de exportação de carne halal, da qual eu participo como supervisor, e em outras áreas também”.

Sivonaldo

4 A CERTIFICAÇÃO HALAL: A EXPANSÃO E O CRESCIMENTO DO ISLÃ NO BRASIL

Este capítulo descreverá o islamismo brasileiro a partir da segunda metade do século XX. Época de célere desenvolvimento nas áreas da indústria automobilística, agricultura e pecuária – todas associadas ao sistema vigente de renda capitalizada.

Nesse contexto socioeconômico surge uma nova forma de islamismo – chamada de Islamismo de Conversão ou Reversão. A adesão ao Islã de brasileiros oriundos do catolicismo, do protestantismo, do espiritismo etc, ocorre no momento em que o islamismo começa a se expandir economicamente por intermédio da criação das instituições de certificação de produtos *halal*, que por sua vez, encontram um cenário favorável para o seu crescimento no Brasil.

Estas novas instituições islâmicas, além de agregarem as mesquitas, mus-salas e centros islâmicos num ambiente federativo, deram o aporte financeiro necessário para a expansão e crescimento do islamismo no Brasil como veremos adiante.

4.1 A expansão do Islamismo no Brasil

Voltemos a epígrafe acima, proferida por Sivonaldo. Este muçulmano xiita, revertido ao islamismo ao final da década de 1990, na mesquita do Brás, em São Paulo, ingressou no Islã de corpo e alma. Pois, além de abraçar o islamismo como sua religião, também se engajou no trabalho da certificação de produtos halal. Mais especificamente, na produção de carnes halal para a exportação ao mercado islâmico mundial.

Como pontuado no capítulo anterior, a partir da primeira metade do século XX, surgiram as primeiras instituições islâmicas no Brasil. Os seus fundadores foram, em sua maioria, imigrantes libaneses que chegaram ao Brasil no início daquele século. Os recursos advindos da mascateação, do comércio formal e da indústria, somados ao apoio financeiro de países árabes, proporcionaram a organização e a construção das primeiras instituições islâmicas.

A partir da década de 1970, estes imigrantes encontraram na certificação halal outra possibilidade de acúmulo de capital para mobilidade social e expansão do islamismo no Brasil.

A exploração deste setor econômico constituiu-se em estratégia a fim de estreitar as relações comerciais entre o Brasil e os países islâmicos, dar visibilidade internacional ao grupo islâmico brasileiro, conseguir aporte financeiro para a divulgação do islamismo, proporcionar o crescimento do islamismo no Brasil e fortalecer as mesquitas recém-organizadas.

Atualmente os maiores exportadores de produtos halal são o Brasil, os EUA, a Argentina, a Austrália e a China (ELASRAG, 2018, pos. 981). Mas o que vem a ser certificação halal?

4.1.1 O que é certificação halal?

Como visto no Capítulo 1, as categorias sagrado, profano e desaconselhável estão bem presentes na Teologia Islâmica, tanto no espaço como no tempo. Elas apresentam-se em inúmeras formas comportamentais de interdições, restrições e permissões.

De acordo com Edmund Leach, a transição do profano para o sagrado requer um “rito de sacralização ou separação”. Os processos para a certificação *halal*, compreendidos sobre a ótica antropológica, constituem-se num rito de passagem, quando o produto, submetido à ação humana de forma ritualizada, “é transferido do mundo secular-profano para o mundo sagrado” (LEACH, 1971, p. 134).

Os ritos islâmicos de sacralização possuem o seu próximo paralelo nos ritos judaicos. Considerando-se que o islamismo é uma religião, portanto um sistema de representações simbólicas, e que em sua simbologia, agregou diversos elementos

do judaísmo e do cristianismo, muitas das restrições alimentares dadas aos judeus pela *Torah*¹⁷⁰, estão presentes na religião islâmica.

A *Torah* proíbe e/ou desaconselha o consumo de carniça (*animal morto*), de sangue e da carne de porco:

39. Se morrer algum dos animais de que vos é lícito comer, quem tocar no seu cadáver será imundo até à tarde; **40.** quem do seu cadáver comer lavará as suas vestes e será imundo até à tarde; e quem levar o seu corpo morto lavará as suas vestes e será imundo até à tarde (Levítico 11.39,40).

10. Qualquer homem da casa de Israel ou dos estrangeiros que peregrinam entre vós que comer algum sangue, contra ele me voltarei e o eliminarei do seu povo. **11.** Porque a vida da carne está no sangue. Eu vô-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pela vossa alma, porquanto é o sangue que fará expiação em virtude da vida. **12.** Portanto, tenho dito aos filhos de Israel: nenhuma alma de entre vós comerá sangue, nem o estrangeiro que peregrina entre vós o comerá. **13.** Qualquer homem dos filhos de Israel ou dos estrangeiros que peregrinam entre vós que caçar animal ou ave que se come derramará o seu sangue e o cobrirá com pó. **14.** Portanto, a vida de toda carne é o seu sangue; por isso, tenho dito aos filhos de Israel: não comereis o sangue de nenhuma carne, porque a vida de toda carne é o seu sangue; qualquer que o comer será eliminado (Levítico 17.10-14).

7. Também o porco, porque tem unhas fendidas e o casco dividido, mas não ruma; este vos será imundo; **8.** da sua carne não comereis, nem tocareis no seu cadáver. Estes vos serão imundos (Levítico 11.7,8).

De forma semelhante, o Alcorão proíbe comer essas três coisas:

De tudo o que me tem sido revelado, nada acho proibido para quem necessita alimentar-se, nada, além da carniça, do sangue fluente ou da carne de suíno, uma vez que isso é abominável; é uma profanação saciar-se de animais que tenham sido sacrificados com a invocação de outro nome que não seja o de Allah; porém, quem, sem intenção nem abuso, se vir compelido a isso, saiba que teu Senhor é Indulgente, Misericordiosíssimo (ALCORÃO 6.145).

O sistema judaico de produção de alimentos baseado na *Torah* foi chamado de produção *kosher*.¹⁷¹ Por outro lado, o sistema islâmico de produção de alimentos baseado no Alcorão e nos *ahadith* é conhecido como produção *halal*.

¹⁷⁰ Trata-se da lei de Deus entregue ao povo hebreu. “Seguindo as versões antigas, a maioria das traduções modernas empregam o termo ‘lei’ para traduzir o vocábulo hebraico תּוֹרָה, palavra essa que ocorre mais ou menos 220 vezes no Antigo Testamento” (DOUGLAS, 1990, p. 914).

¹⁷¹ O termo *kosher* ou *kasher* é uma palavra de origem iídiche (*língua indo-europeia que foi adotada pelos judeus*), que significa literalmente “permitido” ou “apropriado”, em conjunto com os deveres alimentares estabelecidos pelas leis judaicas.

4.1.2 Carne halal

Comecemos pelas regras básicas utilizadas pelos muçulmanos para a certificação de carne halal, partindo das regras básicas para as mais complexas, fundamentadas no Alcorão e nos *ahadith*.

Numa primeira divisão classificatória o islamismo toma como lícitos todos os animais marinhos.¹⁷²

Está-vos permitida a caça aquática; e seu produto pode servir de provisão, tanto para vós como para os viajantes. Porém, está-vos proibida a caça terrestre, enquanto estiverdes consagrados à peregrinação. Temei a Allah, ante o Qual sereis congregados (ALCORÃO 5.96).

A partir deste princípio corânico os estudiosos do islamismo afirmam que qualquer animal retirado da água, seja água doce ou salgada, é próprio para o consumo, independente do nome do animal ou dele estar vivo ou morto na hora da pesca:

Os animais marinhos, isto é, aqueles que habitam na água não podendo sobreviver fora dela, são todos lícitos. Não importa a maneira pela qual sejam obtidos; se são retirados da água vivos ou mortos, inteiros ou em pedaços, se são peixes ou animais marinhos, se se chamam cães-marinhos ou porcos-marinhos, ou se são pescados por um muçulmano ou por um não-muçulmano (AL-KARADHAWI, s/d, p. 85).

Com relação aos animais terrestres duas condições precisam ser cumpridas: a primeira intrínseca ao animal (*tipo de animal*), e a segunda atribuída a ele (*forma do abate*).

4.1.2.1 Condição intrínseca do animal

O Alcorão, num sistema de classificação simplificado, proíbe o consumo de carne de porco e cadáveres de animais (*carniça*), considerando-os ilícitos. Os *ahadith*, num sistema de classificação mais complexo, normatizam o consumo de carnes dos outros animais. Para exemplificar, numa infinidade de *ahadith*, selecionamos alguns que tratam especificamente desse assunto.

De acordo com os *ahadith* narrados por Ibn 'Abbas, Al-Miqdam bin Ma'djkarib, Khālid bin Al-Walid e Jābir bin 'Abdullah estão proibidos para o consumo: os predadores que têm presas; as aves que possuem garras; os burros domésticos; os cavalos; as mulas; e, os gatos:

3803. Foi narrado que Ibn 'Abbas disse: “O Mensageiro de Allah proibiu comer todo predador que tem presas e toda ave que tem garras.” (*Sahih*)

¹⁷² Sabemos que existem diversos animais marinhos que são impróprios para o consumo e outros que são venenosos como: o baiacu, o peixe pedra, o tubarão tigre, as águas vivas, alguns moluscos etc.

3804. Foi narrado a partir de Al-Miqdam bin Ma'djkarib que o Mensageiro de Allah disse: "Predadores com presas não são permitidos, nem burros domésticos, nem de propriedade perdida de um *Mu'āhid*, a menos que ele não tenha necessidade disso. Qualquer homem que venha como hóspede de pessoas que não lhe ofereçam hospitalidade, ele tem o direito de receber o equivalente à hospitalidade que retiveram dele." (*Sahih*)

3805. Foi narrado que Ibn 'Abbas disse: "No Dia de Khaibar, o Mensageiro de Allah proibiu comer todo predador que tivesse presas e todas as aves que tivessem garras." (*Da'if*)

3806. Foi narrado que Khālid bin Al-Walid disse: "Fiz campanha a Khaibar com o Mensageiro de Allah. Os judeus vieram e reclamaram que as pessoas (isto é, os muçulmanos) estavam correndo para dentro de seus currais (para levar o gado). O Mensageiro de Allah disse: "A riqueza dos *Mu'ahidin*" não é permissível, exceto o que é devido a eles. Proibidos a você são burros domésticos e cavalos e mulas, e todo predador que tem presas, e toda ave que tem garras." (*Da'if*)

3807. Foi narrado por Jābir bin 'Abdullāh que o Profeta proibiu o preço de um gato. (*Sahih*) Ibn 'Abdul-Malik (um dos narradores) disse: "Comendo gatos e consumindo seu preço." (DAWUD; ASH'ATH, 2008, pp. 282-284). [Tradução Nossa].¹⁷³

E, segundo o *hadith* narrado por Mansur existe a possibilidade de comer-se carne de burros domésticos diante de situações específicas:

3809. Foi narrado a partir de Mansur, de 'Ubaid Abi Al-Hasan, de 'Abdur-Rahman, de Ghālib bin Abjar, que disse: "Fomos acometidos de fome e não tive nada para alimentar minha família, exceto alguns burros, mas o Profeta proibiu a carne de burros domésticos. Eu vim ao Profeta e disse: 'Ó Mensageiro de Allah, fomos acometidos de fome, e não tenho nada com que alimentar minha família a não ser alguns burros gordos, mas você proibiu a carne de asnos domésticos'. Ele disse: 'Alimente sua família com os burros gordos que

¹⁷³ "3803. It was narrated that Ibn 'Abbas said: "The Messenger of Allah forbade eating every predator that has fangs and every bird that has talons." (*Sahih*)

3804. It was narrated from Al-Miqdam bin Ma'djkarib that the Messenger of Allah said: "Predators with fangs are not permissible, nor domestic donkeys, nor the lost property of a *Mu'āhid*, unless he has no need of it. Any man who comes as a guest to people who offer him no hospitality, he has the right to take the equivalent of the hospitality that they withheld from him." (*Sahih*)

3805. It was narrated that Ibn 'Abbas said: "On the Day of Khaibar, the Messenger of Allah forbade eating every predator that has fangs and every bird that has talons." (*Da'if*)

3806. It was narrated that Khālid bin Al-Walid said: "I went on campaign to Khaibar with the Messenger of Allah. The Jews came and complained that the people (i.e., the Muslims) were rushing into their pens (to take their livestock). The Messenger of Allah said: 'The wealth of the *Mu'ahidin*' is not permissible except that which is due from them. Forbidden to you are domestic donkeys and horses and mules, and every predator that has fangs, and every bird that has talons." (*Da'if*)

3807. It was narrated from Jābir bin 'Abdullāh that the Prophet forbade the price of a cat. (*Sahih*) Ibn 'Abdul-Malik (one of the narrators) said: "Eating cats and consuming their price." (DAWUD; ASH'ATH, 2008, pp. 282-284).

você tem. Eu só o proibi por causa dos animais que se alimentam do esterco da cidade.” (*Da'if*) (DAWUD; ASH'ATH, 2008, p. 284). [Tradução Nossa].¹⁷⁴

Outros *ahadith* são utilizados nas interdições, restrições e permissões para o consumo de animais, como a carne de cavalo, os gafanhotos, os lagartos, os coelhos dentre outros, estabelecendo assim as regras para aquilo que é lícito e ilícito ao consumo humano (JIMENEZ, 2011, pos. 233-252).

4.1.2.2 Condição atribuída ao animal

O Alcorão também proíbe a ingestão do sangue de animais, bem como o consumo de animais que foram abatidos em nome de outros deuses. Nestas condições o consumo destas carnes é considerado ilícito (*haram*).

Uma vez que o animal selecionado cumpriu as exigências acima, ou seja, não é um porco, nem um gato, nem um burro doméstico, nem um predador com garras ou com dentes caninos (*salvo algumas exceções*), a sua carne é considerada lícita para o consumo (*halal*).

Entretanto, outro elemento deve ser agregado ao animal selecionado: a forma seu do abate. Segundo Yossef Al-Karadhawi:

1. O animal deve ser abatido com um objeto afiado que seja capaz de fazê-lo sangrar pelo corte de vasos sanguíneos, mesmo que o objeto seja uma pedra ou um pedaço de madeira. [...] 2. O abate deve ser executado degolando o pescoço do animal ou perfurando-o na concavidade da garganta, causando a sua morte. A melhor maneira é cortando-lhe a traqueia, o esôfago e as duas veias jugulares. [...] 3. Nenhum outro nome além do de Deus deve ser pronunciado sobre o animal durante o ato do abate. [...] 4. O nome de Deus deve ser mencionado durante o abate do animal (s/d, pp. 88-90).

Para os muçulmanos essas regras utilizadas no abate dos animais têm por objetivo ceifar-lhes as vidas da maneira mais rápida e menos dolorosa.¹⁷⁵ A utilização

¹⁷⁴ “3809. It was narrated from Mansur, from 'Ubaid Abi Al- Hasan, from 'Abdur-Rahman, from Ghālib bin Abjar who said: “We were stricken with a famine, and I had nothing to feed my family with except a few donkeys, but the Prophet had forbidden the meat of domestic donkeys. I came to the Prophet and said: ‘O Messenger of Allah, we have been stricken with a famine, and I have nothing with which to feed my family but some fat donkeys, but you have forbidden the meat of domestic donkeys.’ He said: ‘Feed your family with the fat donkeys you have. I only forbade it because of the animals that feed on the dung of the town.’” (*Da'if*) (DAWUD; ASH'ATH, 2008, p. 284).

¹⁷⁵ Não é o objetivo deste trabalho entrar em questões a respeito do “direito dos animais” e dos sacrifícios de animais por grupos religiosos, pois é um vasto campo de pesquisa que tornaria este capítulo em outra Tese. Contudo tanto o método de abate *kosher* quanto o método de abate *halal* têm provocado acaloradas discussões a respeito do sofrimento dos animais. Visto que nesses sistemas o animal não pode ser atordoadado antes do abate, pois tal procedimento configura-se no descumprimento da lei, tornando a sua carne ilícita para o consumo dos fiéis. Pesquisadores na área do “direito animal” e da qualidade da carne *halal* têm posto os seus argumentos numa crítica ao método. Em artigo publicado na Revista de Ciências Agrárias em Londrina, um grupo de pesquisadores concluiu que “o método de abate *halal* para frangos, aumenta o estresse assim como o tamanho das lesões

de uma faca cega implicaria matar o animal “duas vezes”, o que seria um ato de crueldade por parte do degolador.

A pronúncia do nome de Allah por ocasião do abate do animal consiste numa declaração da divina permissão, seria a verbalização do seguinte pensamento: “Este meu ato não é um ato de agressão contra o universo nem de opressão dessa criatura, pois é em nome de Deus que a abato, em nome de Deus que caço, e em nome de Deus que como” (AL-KARADHAWI, s/d, p. 94).

As regras do abate halal podem ser entendidas, numa linguagem antropológica, como um ritual religioso de purificação. De acordo com Mary Douglas (1966, p. 20) na cultura judaico-cristã existe uma oposição entre os conceitos de santidade e impureza. Entretanto, em outras culturas, como por exemplo o hinduísmo, a ideia de santo e profano (*impuro*) pertencem a uma mesma categoria linguística.

Entretanto, para o judaísmo a palavra hebraica קָדוֹשׁ (*qadosh*), traduzida como “santo”, baseia-se na ideia de separação, algo posto à parte, purificado.

Desta forma, o islamismo teria sido constituído com elementos deste caldo cultural no estabelecimento dos rituais de purificação para tornar os alimentos lícitos.

Os coraixitas, comunidade da península arábica na época de Mohammed, eram pastores nômades que cuidavam do rebanho de ovelhas, numa terra árida, com pouco alimento. Os preceitos emanados do Alcorão, somados aos *ahadith*, regulamentaram os hábitos alimentares daquele povo, normatizando aquilo que era lícito (*halal*) e ilícito (*haram*) para o consumo.

A isto somou-se o ritual de purificação do alimento em ato de consagração à Allah. Esse rito tornava o alimento lícito, portanto próprio para o consumo. O cumprimento dessas regras, que associavam pureza à santidade, mantinha a ordem cósmica de relacionamento entre as criaturas e o seu criador.

Entretanto, a partir do século XX, com o crescimento das populações islâmicas e os processos ocidentais de industrialização e globalização, houve uma espécie de hibridização na produção de alimentos para o consumo das populações islâmicas.

Tomamos o termo hibridização, como descrito por Nestor Canclini, “entendo por hibridização processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas

sobre as carcaças e maior frequência de carcaças PSE, diminuindo a qualidade da carne do frango” (BRIDI *et al.*, 2012).

discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (2013, p. XIX).

Nessa nova dinâmica, foi adotada a produção em massa de produtos halal, alinhada ao sistema fordista de produção, adotando a esteira e o cronômetro jungidos à oração e aos demais rituais islâmicos.

Foi neste frenesi que surgiram as instituições de certificação halal, que encontrariam no Brasil um ambiente propício para a nova forma de acúmulo de capital, mobilidade social e transferência de recursos para o crescimento do islamismo.

4.1.3 A certificação de produtos halal no Brasil

A partir da década de 1970 alguns imigrantes árabes encontram na certificação halal um nicho promissor para a sua mobilidade social e a expansão do islamismo no Brasil. Nesta época havia apenas duas mesquitas no solo brasileiro: a Mesquita Brasil, em São Paulo, inaugurada em 1956; e, a Mesquita Rei Faiçal, em Londrina, inaugurada em 1968.

Foi por intermédio de Hussein Mohammed El Zoghbi, imigrante libanês, que foi organizada em 1979, a Federação das Associações Muçulmana do Brasil – FAMBRAS, no Jabaquara, São Paulo. Essa instituição foi criada com o objetivo de fortalecer, unificar e expandir o islamismo no solo brasileiro.

Para o aporte financeiro na execução desses objetivos, em parceria com o ministério Awkaf do Egito e a Liga Muçulmana sediada em Meca, também foi criada a FAMBRAS-Halal (*Cibal-halal*), que visava a certificação de produtos halal para o mercado externo.

Segundo a FAMBRAS, “a entidade também foi pioneira na implantação do conceito Halal no Brasil, se configurando hoje como a mais importante referência sobre o islamismo no país e um dos principais modelos em certificação Halal do mundo” (FAMBRAS, 2018, p. 2).

Poucos anos depois, em 1987, Ahmad Ali Saifi, imigrante libanês, fundou o CDIAL, em São Bernardo do Campo, São Paulo. Na ocasião foi estabelecida a parceria com o Kuwait na prestação de serviços relacionados ao abate halal no Brasil, tendo em vista a potencialidade de alguns abatedouros.

Em 1990, os governos do Kuwait e da Arábia Saudita estabeleceram um contrato de exclusividade com o CDIAL-Halal na certificação para esses mercados, com a padronização dos procedimentos e das atividades.

Mais tarde, em 1999, o *sheik* xiita iraquiano Taleb Hussein Al-Khazraji fundou o CIB, em São Paulo. Que, por sua vez, constituiu como o seu braço econômico a empresa Alimentos Halal Brasil, a fim de cuidar especificamente da certificação halal, trabalhando em conjunto com órgãos públicos e privados no Brasil e no mundo islâmico.

Esses imigrantes encontraram no último quartil do século XX, as condições ideais para a implantação da certificação halal no mercado de aves e bois. Pois nessa época houve um crescimento considerável na pecuária bovina brasileira, marcado pela política expansionista no setor a partir de 1960.

Como resultado dessa política foi estabelecido o Programa Nacional da Pecuária para a ampliação das áreas da pecuária no Norte e Centro-Oeste, com a inserção de novas raças de bovinos no mercado brasileiro. O programa objetivou regularizar o abastecimento de carne no país, dispondo os excedentes para a exportação (MEDEIROS NETO, 1970).

Essa meta foi alcançada entre 1960 a 1980, pois de acordo com os dados do IBGE, houve a ampliação da área ocupada no Brasil de 112,3 para 175,5 milhões de hectares (TEIXEIRA; HESPANHOL, 2014, p. 30).

4.1.3.1 FAMBRAS-Halal

A FAMBRAS-Halal Certificação LTDA (Figura 6) é uma empresa de caráter sunita que trabalha com a certificação de produtos halal para o mercado islâmico interno e externo, com prevalência nesse último. Parece ser óbvio, mas as empresas certificadoras de produtos halal apenas certificam. Elas não podem, de forma concomitante, beneficiar ou produzir bens manufaturados para o mercado islâmico, pois tal prática se configuraria em conflito de interesses.

O padrão de certificação, com suas particularidades em cada país islâmico, foi nivelado a partir do mercado mais exigente, atualmente é utilizado o *protocolo do Golfo*.¹⁷⁶

Figura 6 - Fambras-Halal

Fonte: FAMBRAS-Halal

¹⁷⁶ Informação obtida em pesquisa de campo no dia 01/11/2018, na FAMBRAS.

A FAMBRAS-Halal capta os seus recursos a partir do aporte financeiro dos sócios e principalmente, pelos fundos gerados por sua atividade de certificação (FAMBRAS-HALAL, 2018b).

De acordo com esta empresa, o abate halal deve ser realizado de forma rápida, para evitar o sofrimento do animal. Pois, “com a degola do sistema Halal, o fluxo de sangue que iria para o cérebro é interrompido, causando a morte instantânea e eliminando, dessa forma, qualquer possibilidade de liberação de toxinas que contaminem a carne” (FAMBRAS-HALAL, 2018a).

A empresa adota os seguintes critérios para a execução do abate halal: a) o animal deve estar saudável e ser aprovado pela autoridade sanitária competente; b) o animal deve estar em perfeitas condições físicas; c) o abate deve ser executado somente por um muçulmano mentalmente sadio, que entenda, totalmente, o fundamento das regras e das condições relacionadas ao abate de animais no Islã; d) o abate deve ser realizado com intenção e o sangrador deve estar totalmente ciente de sua ação; e) a frase: *em nome de Allah, Allah é maior!* deve ser invocada imediatamente antes do abate; f) os equipamentos e os utensílios utilizados no abate halal devem ser exclusivos para esse tipo de degola; g) a faca do abate deve estar afiada; h) a sangria deve ser feita apenas uma vez; i) no abate deve-se cortar a traqueia, o esôfago, as artérias e a veia jugular, para apressar o sangramento e a morte do animal (Figura 7); j) o esgotamento do sangue deve ser espontâneo e completo; k) o inspetor mulçumano qualificado é o responsável que deve checar se os animais estão sendo abatidos corretamente, de acordo com a *sharia*; l) e, a ave abatida deverá ser escalada somente após a confirmação da sua morte pelo setor do abate halal (FAMBRAS-HALAL, 2018a).

Figura 7 - Método de degola de bois e frangos

Fonte: site da FAMBRAS-Halal

Como visto acima, para a implantação do sistema de certificação halal é necessário um grupo de profissionais que seja muçulmano. A CIBAL-Halal (Figura 8), outra empresa vinculada à FAMBRAS, fornece a mão de obra especializada para este abate.

Esse grupo de profissionais é formado por auditores das áreas alimentícia, química, farmacêutica, Teologia Islâmica, administração e supervisão.

Segundo a FAMBRAS-Halal este grupo deve: a) possuir capacidade ética, moral, analítica e a habilidade para perceber situações de modo realista; b) possuir

Figura 8 - Cibal Halal

habilidades para comunicar-se de modo fluente e extrovertido, tanto verbalmente como por escrito a fim de obter todas as informações necessárias; c) zelar pela verdade e transparência, realizar julgamentos dignos de confiança, ou seja, documentados com provas materiais; d) possuir capacidade técnica e científica de acordo com a especialidade a ser auditada; e) e, ser muçulmano (FAMBRAS-HALAL, 2018d).

Após a realização do abate de bois ou aves, conforme as regras islâmicas, o produto é acompanhado do selo e do certificado halal, que confere aos compradores e aos consumidores as devidas garantias da procedência e da forma do abate (ANEXO C, ANEXO D, ANEXO E).

De acordo com a FAMBRAS-Halal, considerando-se que a população islâmica mundial economicamente ativa chega a 1,8 bilhão de pessoas. Que ela tem crescido mais rápido do que a média mundial (*6,2% nos países islâmicos contra 5,7% dos demais países*), segundo estatísticas do Pew Research Center¹⁷⁷, o islamismo será a religião que mais crescerá nas próximas quatro décadas. Então valerá a pena o investimento em produtos halal para este mercado promissor.

Para instigar os seus parceiros potenciais, em 2017, a FAMBRAS-Halal tabulou uma projeção de crescimento dos setores de maior rentabilidade, como vestuário, turismo, mídia/lazer, farmacêuticos e cosméticos. E apontou o mercado halal como o setor de maior projeção e desenvolvimento. O valor global movimentado em 2017 era de US\$ 1,088 trilhões, e a projeção para 2018 foi de US\$ 1,626 trilhões, um crescimento de 49,4% (Figura 9).

¹⁷⁷ "The Changing Global Religious Landscape" (PewResearchCenter, 2017).

Figura 9 - Expectativa de movimentação financeira em produtos halal

Fonte: FAMBRAS-Halal

Apesar dessa previsão parecer muito audaz, a proposta de altos lucros da certificadora de produtos halal tem atraído muitos parceiros e investidores. No Brasil vários frigoríficos têm trabalhado em parceria com a FAMBRAS-Halal. Os frigoríficos de bovinos: a) JBS; b) Frigor; c) Minerva Foods; d) FrigoNorte; e) Mafripar; f) Marfrig Global Foods; g) Mondelli; h) Plena; i) Frigorífico Xinguara; j) Qualifrig; k) Cooperfrigu; l) Estrela; m) Fribrasil; n) Frigon; o) Agroindustrial Iguatemi; p) Frisa; q) Frivasa; r) JJZ Beef; s) Mataboi; t) Redentor; u) Agra; v) Astra. E os frigoríficos de aves: a) JBS; b) brf; c) Perdigão; d) Sadia; e) Seara; f) Canção; g) Coasul; h) Rivelli (FAMBRAS-HALAL, 2018c).

Conforme o SINDIAVIPAR, o Paraná, em 2017, foi o responsável pela produção de 1,79 bilhões de frangos, o equivalente a 37,17% da produção nacional. Essa produção de 1,6 milhões de toneladas de frango movimentou o equivalente a US\$ 2,5 bilhões.

Os principais mercados destas aves foram a Arábia Saudita (US\$ 438 milhões), a China (US\$ 296 milhões), o Japão (US\$ 249 milhões), os Emirados Árabes (US\$ 215 milhões) e a África (US\$ 159 milhões) (SINDIAVIPAR, 2018).

Como observado nos números acima, o mercado islâmico é responsável pela maior movimentação financeira no abate de frangos no estado do Paraná. E, o Brasil é o maior exportador de carnes halal do mundo.

Entre carnes de boi e frango o mercado mundial halal movimentou cerca de US\$ 2,1 trilhões, em 2016. E há uma expectativa da futura relação comercial com

a Indonésia, mercado que representa o potencial em torno de US\$ 80 milhões (ALEXANDRIA, 2018, pp. 24-27).

A FAMBRAS-Halal também trabalha com a certificação de outros produtos, como: a certificação de leite (Fotografia 8), a certificação de açúcar (Fotografia 9), a certificação de produtos shampoos e condicionadores (Fotografia 11) e a certificação de uma gama de produtos – conforme apresentado no seu *showroom* (Fotografia 10).

Fotografia 8 - Leite halal da CONFEPAR

Caixa de Leite Integral UHT, produzido pela CONFEPAR, pelos métodos de produção halal. O produto foi certificado pela FAMBRAS, e é destinado ao consumidor islâmico. O selo de certificação halal encontra-se na parte de baixo da caixa ao lado esquerdo, do lado do código de barras.

Fonte: CONFEPAR

Fotografia 9 – Açúcar halal da Caravelas

O Brasil é um grande exportador de açúcar para os países islâmicos.

A FAMBRAS também trabalha com a certificação de açúcar para a empresa Caravelas.

Na foto pode ser observado o selo de certificação.

Fonte: FAMBRAS

Fotografia 10 - FAMBRAS - showroom com diversos produtos halal

Fonte: César Lima

Fotografia tirada em 01 de novembro de 2018 na FAMBRAS, no Jabaquara em São Paulo.

Na foto é possível visualizar a grande gama de produtos certificados pela FAMBRAS. Cosméticos, fármacos, óleos, grãos, farinhas, café solúvel, leite em pó, açúcares etc.

O showroom demonstra a grande variedade de produtos e a know how que a FAMBRAS possui nos métodos de certificação halal.

Fotografia 11 - FAMBRAS - mostruário de shampoos e condicionadores halal

Fotografia tirada em 01 de novembro de 2018 na FAMBRAS, no Jabaquara em São Paulo. A fotografia apresenta uma prateleira com shampoos, máscara capilar e condicionadores produzidos pelo processo halal.

Fonte: César Lima

Embora falte consenso com relação à certificação desses produtos (*que não são de origem animal*), essa empresa abriu o leque para a certificação de cosméticos e produtos de higiene pessoal. A lógica é bastante simples, se o cosmético ou produto de higiene pessoal possuir alguma parte ou substância de animais ilícitos (*porco por exemplo*) ou ainda possuir alguma parte ou substância de animal lícito que não foi abatido pelo método halal, será considerado *haram*. Portanto impróprio para o uso como cosméticos ou produto de higiene pessoal.

4.1.3.2 CDIAL-Halal

A CDIAL-Halal (Figura 10) é uma empresa de caráter sunita que trabalha com a certificação de produtos halal para a exportação ao mercado islâmico mundial.

Por ocasião do abate, entre as exigências listadas anteriormente, a CDIAL-Halal determina que o lugar onde o animal for abatido deve estar voltado para Meca (CDIAL-HALAL, 2018).

Para tanto, alguns frigoríficos e abatedouros têm modificado os *layouts* da sua produção a fim de favorecer esse quesito. Em fevereiro de 2018, o ministro chefe do Departamento de Desenvolvimento Islâmico da Malásia, Seri Jamil Baharom, confirmou a sua presença no Brasil com o objetivo de habilitar novas plantas frigoríficas para a exportação de carnes halal para o seu país. Em 2017 o Brasil exportou 9,3 mil toneladas de frango halal para a Malásia (AVICULTURA, 2018).

Outro diferencial da CDIAL-Halal está na junção de outros setores para a certificação de produtos, conforme visto na tabela abaixo (Tabela 4):

Figura 10 - CDIAL-Halal

Fonte: CDIAL-halal

Tabela 4 - Setores para a auditoria da certificação halal

Seção	Categorias	Exemplos de setores
A	Pecuária 1 (animais)	Animais: peixes, produção de ovos, produção de leite, apicultura, pescaria e caça;
B	Pecuária 2 (plantas)	Frutos, legumes, cereais, especiarias e horticultura;
C	Processamento 1 (produtos de origem animal perecível)	Inclui todas as atividades após a criação de animais de abate, aves domésticas, ovos, laticínios e peixes;
D	Processamento 2	Frutas frescas, sucos frescos, frutas em conserva, legumes frescos, legumes em conserva;
E	Processamento 3 (produtos com longa vida de prateleira em temperatura ambiente)	Produtos enlatados, biscoitos, lanches, óleo, água potável, bebidas, massas, farinha, açúcar e sal;
F	Produção de alimentos para animais	Alimentação animal e alimentação de peixe;
G	Serviço de alimentação	Hotéis e restaurantes;
H	Distribuição	Pontos de venda, lojas e atacadistas;

I	Serviços	Abastecimento de água, limpeza, esgoto, depósitos de lixo, desenvolvimento de produtos, processos e equipamentos, serviços veterinários, serviços financeiros islâmicos;
J	Transporte	Transporte e armazenagem;
K	Fabricação de Equipamentos	Equipamento industrial, máquinas de venda automática;
L	Fabricação de químico e bioquímico	Aditivos alimentares, suplementos dietéticos, agentes de limpeza, auxiliares tecnológicos e microrganismos;
M	Embalagem e fabricação de matérias para embalagem	Embalagem e material de embalagem;
N	Fabricação de outros materiais	Cosméticos, têxteis, produtos de couro etc.

* Para a Emirates Authority For Standardization & Metrology – ESMA (comitê que segue os critérios internacionais) a certificação CDIAL-Halal aplica-se às categorias da seção “C” e “E”.

Fonte: CDIAL HALAL (SAIFI e SAIFI, 2017).

A dinâmica dessa empresa consiste em oferecer à população islâmica diversos itens para o seu consumo. Por um lado, a CDIAL-Halal tende a aumentar o seu faturamento treinando profissionais das mais diversas áreas para realizar as suas tarefas *à moda islâmica*, com o objetivo de imprimir mais um de seus selos em um item industrializado. Por outro lado, os consumidores islâmicos se sentem lisonjeados em poder consumir produtos com a sua marca, numa exibição de força e identidade.

Tomemos como exemplo o óleo de algodão (Figura 11) produzido pela empresa baiana Icofort Agroindustrial LTDA. Sua embalagem de 15 Kg, contém o selo de certificação da CDIAL-Halal, ou seja, o produto é lícito para o consumo islâmico.

Por tratar-se de um óleo, encontra sua base de certificação na ESMA¹⁷⁸, com regras islâmicas específicas para a sua certificação.

Contudo nessa mesma embalagem aparece um símbolo que indica a presença de produto geneticamente modificado (conforme resolução do Ministério da Justiça – portaria 2658, de 22 de dezembro de 2003).

Figura 11 - Óleo Flor de Algodão (halal)

Fonte: Icofort Agroindustrial LTDA

Na virada do século XX, não havia uma posição oficial das principais autoridades islâmicas sobre a questão dos OGM. Tanto a Al-Azhar no Egito (*sunitas*), como a Al-Najaf no Iraque (*xiitas*) não tinham se pronunciado sobre este tema polêmico.

De acordo com Ali Maarabouni:

Essa ausência de uma posição oficial provavelmente está relacionada às prioridades dos muçulmanos em seus países. Antes de falar sobre OGMs nesses países, devemos falar sobre os problemas mais urgentes da pobreza, fome, economia, ocupação militar, relações com o Ocidente, democracia, direitos humanos etc. Esses problemas são mais agudos do que as biotecnologias que não são produzidas nessas sociedades, onde os setores de tecnologia são pouco desenvolvidos. Além disso, os OGM ainda não penetraram na vida cotidiana das pessoas e, portanto, não podem criar um conflito com a religião. (2002, 18). [Tradução Nossa].¹⁷⁹

¹⁷⁸ Autoridade internacional em certificação halal. Vide <https://www.halalint.org/en/esma-certification>

¹⁷⁹ “Cette absence d’une position officielle est probablement liée aux priorités des musulmans dans leurs pays. Car, avant de parler des OGM dans ces pays, il faut parler des problèmes plus urgents que sont la pauvreté, la famine, l’économie, l’occupation militaire, les relations avec l’Occident, la démocratie, les droits de la personne, etc. Ces problèmes sont plus criants que les biotechnologies qui ne sont pas produites dans ces sociétés où les secteurs technologiques sont peu développés.

Com os avanços da engenharia genética e do agronegócio, países como a Malásia, cuja população islâmica é da ordem de 60%, têm buscado uma solução entre os conflitos gerados pelo uso da engenharia genética no agronegócio e o consumo desses produtos pelos muçulmanos. E, embora a *Fatwa*¹⁸⁰ de 12 de julho de 1999, emitida pelo seu Comitê Islâmico Nacional, tenha afirmado que qualquer produto, alimento ou bebida processada utilizando métodos biotecnológicos que incorporem o DNA de suínos esteja contra os preceitos da *sharia*. O governo malaio vem engendrando esforços para que seu país possua instrumentos para tratar estas questões de forma mais pontual, diante das dúvidas que possam surgir por parte da população islâmica (ISMAIL *et al.*, 2018, pp. 85, 86).

O CDIAL-Halal, diferentemente da sua concorrente – FAMBRAS-Halal¹⁸¹, não apresenta visivelmente (*em seu site*), ao seu público, os conteúdos sobre a legalidade da certificação de produtos contenham transgênicos ou que sejam OGM.

É bastante comum confundir-se transgênicos com os OGM, contudo há diferença entre eles:

A legislação brasileira diz que, independentemente da origem do material genético, todo o organismo que tiver seu DNA modificado por meio de qualquer técnica de Engenharia Genética é considerado um Organismo Geneticamente Modificado (OGM). Essa modificação pode ou não inserir um gene externo no DNA do organismo. A técnica contribui para desenvolver organismos com características de interesse específico a exemplo de cor, tamanho, velocidade de crescimento e etc. [...] Transgênicos são organismos que tiveram seu código genético modificado por meio da biotecnologia. Essa alteração inseriu no genoma desse organismo o DNA de espécies que não são compatíveis sexualmente. Dessa forma, todo o transgênico é OGM, mas nem todo OGM é transgênico (BRONDANI, 2018).

No tocante as discussões travadas sobre a nocividade dos transgênicos, parece-nos que o CDIAL-Halal seguiu por um destes dois caminhos que citaremos.

De plus, les OGM n'ont pas encore pénétré la vie quotidienne des gens et donc ne peuvent créer un conflit avec la religion." (MAARABOUNI, 2002, p. 18).

¹⁸⁰ Decisão jurídica baseada na lei islâmica.

¹⁸¹ Cientes das tensões que emergem entre o islamismo e a modernidade. E, com base nas efervescências das discussões elencadas acima, a FAMBRAS-Halal, publicou em seu site que os OGM são aceitos como halal, desde que: a) não contenham quaisquer peças ou produtos de origem animal que são proibidos no islã; b) não contenham quaisquer peças ou produtos de origem animal que são admissíveis no Islã sendo que não foram abatidos conforme a *sharia*; c) não contenham quaisquer componentes de *najs* (*sujidades, impurezas, contaminantes*), ou produzidos por ferramentas ou equipamentos contaminado por *najs*; d) não contenham derivados de seres humanos; e) e, não sejam perigosos para a saúde, não venenosos e não intoxicantes (FAMBRAS-HALAL, 2018e).

Ou ele desconsiderou as discussões levando em consideração apenas os aspectos religiosos, ou ele tomou transgênico por OGM a fim de amainar o público islâmico.

4.1.3.3 HALAL-Brasil

A Alimentos Halal Brasil (Figura 12) é uma empresa de caráter xiita que trabalha com a certificação halal para diversos segmentos, como: a) **alimentos em**

Figura 12 – Alimentos Halal Brasil

Fonte: Halal Brasil

geral – proteína animal, enlatados e condimentos, gelatina, café, bebidas, grãos, vegetais frutas etc; b) **vestuário e confecção** – roupas e artigos de confecção; c) **cosméticos** – certificação de glicerina, óleos, cremes, hidratantes, perfumes, shampoos e outros produtos cosméticos e/ou seus componentes; d) **industrializados** – todos os tipos de produtos; e) **farmacêuticos** – certificação das mais variadas substâncias utilizadas na fabricação de fármacos; f) **serviços** – treinamento e certificação de hotéis, resorts, restaurantes, lanchonetes, companhias aéreas, serviços de transporte, empresas de consultoria, bancos, laboratórios etc (HALAL-BRASIL, 2018b).

Ela atua quase vinte anos no mercado fornecendo o suporte econômico ao CIB, e estabelecendo suas atividades comerciais em mais de 60 países espalhados nos cinco continentes, com a certificação halal expedida em centenas de renomadas indústrias brasileiras (HALAL-BRASIL, 2018b).

A Alimentos Halal Brasil considera como alimentos impuros: a) os suínos e os cães – pois não podem ser purificados por qualquer meio que seja; b) os animais que não foram abatidos pelos métodos islâmicos aceitáveis; c) o consumo de sangue; d) as bebidas alcoólicas e drogas de todos os tipos; e) os frutos do mar (*exceto os vegetais, os peixes com escamas e os camarões*); f) os animais antropomórficos, como os macacos; g) os animais selvagens, tais como o tigre e o leão; g) as aves de rapina, tais como a águia e o falcão; h) os répteis, anfíbios e insetos, tais como cobras, jacarés, sapos, besouros e escorpiões; i) tudo que é inerentemente impuro (*najs*), como urina, fezes de humanos ou animais; j) os animais *jallal*, que se alimentam de impurezas; k) tudo aquilo que é prejudicial à nossa saúde, tais como venenos e produtos químicos nocivos, e tudo o que não for habitualmente consumido pelo homem, tais como madeira, vidro, ferro, terra etc (HALAL-BRASIL, 2018a).

Existem algumas diferenças nas regras do abate islâmico entre estas empresas de certificação *halal*. Visto que, a Alimentos Halal Brasil, não considera *halal* todos os animais provenientes do mar.

Talvez as diferenças tenham como base os *ahadith*, pois existem contes- tações na linha de transmissão nos *ahadith* sunitas e os xiitas. Os primeiros passam por Abu Bakr, e os últimos por Ali. E, nem sempre os *ahadith* de um grupo são valida- dos pelo outro.

É bastante provável que nesta lacuna teológica tenham surgido algumas diferenças na classificação e abate *halal*, mas este é um tema para se aprofundar em um outro trabalho de cunho específico.

A Alimentos Halal Brasil, diferentemente das concorrentes sunitas, não despacha apenas uma lauda de certificação do produto com o beneficiamento *halal*. Mas a cada fase do processo pelo qual o produto é submetido são emitidos diferentes certificados.

Conforme Cesar Lima e Lidice Ribeiro, o:

Centro Islâmico emite cinco tipos de certificados *halal*: a) Certificado de Abate Halal; b) Certificado de Habilitação de Frigoríficos Halal; c) Certificado Halal; d) Certificado de Habilitação para Indústrias Halal, e; e) Certificado de Capa- cidade de Oferta Final de Alimentos e Serviços Halal (2014, p. 14).

O rigor dos xiitas brasileiros na certificação de produtos *halal* pode ser no- tado na sua suspeita com relação a lisura dos frigoríficos e instituições que não são seus parceiros. Em nota lançada em 30 de julho de 2018, a direção desta empresa fez o seguinte comunicado (ANEXO F):

[...] Após termos recebido questionamentos de queridos irmãos e irmãs inte- ressados com a questão dos alimentos *halal* nos sentimos religiosamente responsáveis por esclarecer os seguintes pontos: **1º)** Nem tudo que é produ- zido pelas empresas e frigoríficos brasileiros de carne bovina, aves ou enla- tados, tais como as marcas **NAT, Le Vida** ou **Lar**, é aprovado pelo Centro Islâmico no Brasil. Aprovamos **APENAS** aquilo que tenha tido a nossa super- visão no abate, produção, embalagem e carregamento, desde o início até o fim de todo este processo de trabalho. **2º) O Centro Islâmico no Brasil não certifica uma empresa, frigorífico ou marca específica de forma indiscri- minada e por tempo indeterminado**, e aprova apenas quantidades especí- ficas produzidas dentro do tempo determinado que supervisiona a produção da unidade selecionada da empresa, produção esta que carregará em se- guida a etiqueta e o selo *halal* do Centro Islâmico no Brasil. **Portanto, o Cen- tro Islâmico no Brasil NÃO GARANTE que a produção integral da em- presa ou frigorífico seja halal**, certificamos apenas aquilo que superviso- namento no tempo em que acompanhamos todo o processo de produção. **3º) A mera existência de termos como “Halal” ou “produzido sob os precei- tos islâmicos” nas embalagens daquilo que é oferecido ou vendido nas lojas, restaurantes ou açougues, NÃO É PROVA LEGÍTIMA**, seja para o vendedor ou consumidor, de que tais produtos são verdadeiramente *halal*.

Deve-se pesquisar para se ter a certeza, por meio de pessoas de confiança e especialistas da área ou por quem supervisionou, a respeito do grau de confiança do produto. Isso para que a pessoa, vendedor ou consumidor, não pratique/consuma o haram (ilícito). Por isso, **A MERA ALEGAÇÃO DA EMPRESA PRODUTORA DE QUE SEU PRODUTO É HALAL NÃO PODE SER CONSIDERADA COMO PROVA LEGÍTIMA E SUFICIENTE AO MUÇULMANO.** 4º) O Centro Islâmico no Brasil garante exclusivamente a legitimidade halal dos produtos sob a sua supervisão e distribuição, e que carregam o seu selo halal [...] (ARRESALA, 2018).

O CIB representado pela Alimentos Halal Brasil, no desejo de mostrar a sua idoneidade e rigor na certificação de produtos e fidelizar os seus clientes, chama a atenção dos fiéis para “as recompensas do ganho e dos alimentos halal” e “o castigo dos alimentos haram” (ANEXO G).

Por fim, para a certificação de shampoos, cosméticos, fármacos, gelatinas etc, tanto as instituições sunitas quanto xiitas adotam um critério rigoroso para se certificarem de que não haja nenhuma parte do porco, nem álcool, nem parte de carne lícita que não tenha sido produzida pelo método halal (Figura 13).

Como observado em pesquisa de campo, os muçulmanos brasileiros que não tem acesso a este tipo de produto halal, fica constantemente atento no rótulo do produto para saber se nele não contem algum tipo de impureza que possa trazer prejuízo à sua saúde física ou espiritual.

Figura 13 - Derivados do porco

Fonte: César Lima

4.1.3.4 Outras empresas halal

Com a crescente demanda por produtos halal no mercado mundial islâmico outras empresas têm sido criadas para este fim. Contudo elas não possuem a mesma envergadura das empresas acima citadas, e não desempenham papel preponderante na divulgação do islamismo no Brasil (*no momento desta pesquisa*).

São elas: a Federação Islâmica do Brasil, a Associação Universo Halal – UNIHALAL, o Serviço de Inspeção Islâmica – SILL HALAL e a Halal Prime.

De acordo com o economista Hussein Elasrag, o mundo muçulmano está experimentando um significativo rejuvenescimento, pois em 60% dos países de maioria muçulmana, a idade média dos seus cidadãos é de trinta anos. Desta forma, para

o economista, esta juventude exige uma gama diversificada de bens de consumo em produtos halal que atendam às suas necessidades nutricionais, estilo de vida, viagens e outros quesitos para o exercício da fé islâmica. Hussein Elasrag afirma ainda que esses jovens muçulmanos possuem capital cultural (*educação*), estão bastante familiarizados com as tecnologias atuais, têm desejo de conhecer outros lugares e são economicamente ativos (ELASRAG, 2018, pos. 612-664).

Diante deste perfil do jovem consumidor islâmico, o economista apresenta o conceito de turismo halal, que segundo ele está ganhando popularidade e tornando-se um novo fenômeno no setor de hotelaria. De acordo com autor, este tipo de turismo fornece serviços de hotelaria em conformidade com as práticas e crenças islâmicas, o que implica numa culinária com alimentos halal, na ausência de bebidas alcoólicas, na oferta de piscinas separadas para homens e mulheres e em lugares para oração (*mussalas*) anexos ao hotel (ELASRAG, 2018, pos. 1239-1257).

Diante destas expectativas por parte do público islâmico é bastante provável que surjam outras empresas de certificação halal a fim de explorar esse crescente mercado.

4.1.4 Políticas do governo Bolsonaro e a exportação de carne halal

Enquanto estou finalizando a minha pesquisa, deparo-me com um elemento novo que possui a potencialidade de afetar as relações comerciais entre o Brasil e os países islâmicos.

Ocorre que, dias antes do atual presidente Jair Messias Bolsonaro tomar posse, ele reuniu-se com o primeiro ministro israelense Benjamin Netanyahu, demonstrando posteriormente a sua intenção de transferir a embaixada brasileira de Tel-Aviv para Jerusalém.

Jerusalém é cidade sagrada para os judeus, para os cristãos e para os muçulmanos. E, desde 1948, com a declaração da Independência do Estado de Israel, os judeus têm reivindicado todo o território de Jerusalém como sua capital.

Diversos conflitos e atores sociais têm tomado parte nesta reivindicação, e paulatinamente os palestinos têm sido expulsos de Jerusalém e da maior parte das suas terras.

Por outro lado, o Estado da Palestina é um Estado de jure que reivindica os territórios da Cisjordânia, da Faixa de Gaza, com a Jerusalém Oriental como a sua capital.

Os demais países, entendendo que a resolução desse conflito deve ser buscada de forma consensual, procuram não tomar partido, mantendo as suas embaixadas em outras cidades israelenses. Todavia, Donald Trump, ao assumir a presidência dos EUA, em 2017, transferiu a embaixada americana para Jerusalém.

Caso o presidente Jair Bolsonaro transfira a embaixada brasileira para Jerusalém, estará se alinhando com parte da comunidade evangélica – que vê neste ato o cumprimento de partes das Escrituras, e com os EUA.

Nas últimas décadas as igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais têm abraçado um processo de “judaização” em seus cultos. Isto pode ser notado na mobiliária litúrgica (*arca da aliança, candelabros, estrela de Davi*), e na vestimenta de alguns pastores. Por ocasião da inauguração do Templo de Salomão da Igreja Universal do Reino de Deus, o bispo Macedo deixou a sua barba grisalha crescer e utilizou a *quipá* e vestes sacerdotais dos judeus. Um evidente processo de *judaização* de sua igreja.

Todavia a aproximação entre Israel e o Brasil, nas políticas do atual presidente, tem gerado um certo desconforto por parte dos países árabes com os quais o Brasil sempre teve boas relações diplomáticas e comerciais.

Considerando-se que os países islâmicos são responsáveis pelo consumo de 6% de toda exportação brasileira, visto que eles importam 70% da produção do nosso açúcar, 37% da carne de frango e 27% da carne bovina (*produção pelo método halal*), existe a possibilidade de haver algum tipo de retaliação na economia.

No dia 22 de janeiro de 2018, a Arábia Saudita descredenciou 33 unidades de carne de frango brasileiras (*halal*). De acordo com nota explicativa, trata-se de procedimentos técnicos. Todavia esta ação surge justamente no primeiro mês do novo governo. O que pode denotar retaliação e atitude de proteção do mercado interno saudita.

É claro que, como visto alhures, os maiores exportadores de carne halal para o mercado islâmico são o Brasil, os EUA e a Austrália. Logo, teria que surgir outros produtores para preencher este mercado, o que não deverá ocorrer em curto prazo.

Quanto ao alinhamento com Israel, segundo o governo, seria justificado pela importação das tecnologias de irrigação em ambientes desérticos, para aumentar a produtividade brasileira na região nordeste, e tecnologias de segurança.

No âmbito das relações internacionais, numa articulação para efetivar a sua aproximação com o Brasil. Israel, por ocasião do desastre ocorrido no dia 25 de janeiro na cidade de Brumadinho – Minas Gerais, enviou uma delegação de socorristas, com instrumentos tecnológicos para o auxílio na busca das vítimas, a fim de prestar solidariedade ao Brasil, bem como estreitar as relações diplomáticas entre os dois países.

4.1.5 A certificação halal e a expansão do islamismo no Brasil

As instituições islâmicas FAMBRAS, CDIAL e CIB, constituíram-se em força motriz para a expansão do islamismo no Brasil (Figura 14) pois, irrigaram as pequenas colônias islâmicas fornecendo-lhes literatura islâmica, recursos humanos e apoio financeiro. Desta forma, parte dos recursos advindos da certificação halal ajudou na criação de sociedades beneficentes islâmicas, centros islâmicos, escolas islâmicas, mesquitas e mussalas.

A FAMBRAS, além da distribuição ampla e gratuita de literatura, tem executado o *dawah*¹⁸² “[...] nas cidades de

São Paulo, Campinas - SP, Mogi das Cruzes - SP, Guaíra - SP, Jundiaí - SP, Juiz de Fora - MG, São João da Boa Vista - SP, Santos - SP, Rio de Janeiro - SP, Barretos - SP, dentre outros” (LIMA; RIBEIRO, 2014, p. 11).

Ela, por um lado, tem se ocupado na defesa do islamismo, divulgando em sua página da *web*¹⁸³ notas de repúdio a cada ataque terrorista que envolve a presença de muçulmanos. E por outro, tem investido na publicidade para a associação do Islã ao conceito de paz (*o que veremos no último capítulo desta tese*).

Figura 14 - Mecanismo de expansão do islamismo no Brasil

Fonte: César Lima

¹⁸² A palavra árabe *dawah* significa convidar, chamar 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”, um convite feito por Allah aos profetas e à humanidade (RIBEIRO, 2012, p. 124).

¹⁸³ Site FAMBRAS: www.fambras.org.br

O CDIAL, tem irrigado diversos grupos islâmicos com a distribuição gratuita de literatura impressa pela Editora Makkah, a saber: o jornal “A Alvorada”; e a revista “Makka Al Mukaraa”, ambos de forma bilíngue (*português e árabe*) (LIMA; RIBEIRO, 2014, p. 6).

Ele estabeleceu parcerias com colônias muçulmanas para a criação de novas mesquitas, e com o Colégio Sapiens (*em São Bernardo do Campo – SP*) para a educação básica e fundamental dos filhos dos fiéis muçulmanos (RAMOS, 2012, p. 230).

Como estratégia para apresentar o islamismo à comunidade de São Bernardo do Campo, a Mesquita Abu Bakr Assidic, situada ao lado do CDIAL, abriu as suas portas para escolas públicas e privadas e para o público em geral.

O CIB publicou dezenas de livros para a divulgação do xiismo aos fiéis e à população brasileira, contudo o seu material não é gratuito.¹⁸⁴ Esta organização islâmica tem engendrado esforços na emissão de notas de repúdio aos ataques terroristas que envolvem a presença de muçulmanos.

Desta forma, podemos afirmar que o trabalho dessas instituições islâmicas nas últimas décadas, forneceu a infraestrutura necessária para o crescimento do islamismo no Brasil.

4.1.5.1 A expansão do islamismo no estado do Paraná

Tomemos o estado do Paraná como um exemplo visível do fenômeno de expansão do islamismo por intermédio das parcerias estabelecidas com os frigoríficos paranaenses (*na certificação halal*) para a exportação de carne de frango ao mercado islâmico.

O Paraná recebeu os seus primeiros imigrantes muçulmanos a partir da década de 1920. Hussein Ibrahim Omairi foi o primeiro imigrante libanês que atuou como mascate em Ponta Grossa. Posteriormente outros patrícios, estimulados pela mascateação, criaram colônias em Foz do Iguaçu, Londrina e Curitiba.

Em 1957 foi fundada sociedade islâmica beneficente em Curitiba com a finalidade de agregar libaneses e palestinos. Em 1968 organizou-se a primeira mesquita no Paraná (*Rei Faiçal – em Londrina*) e em 1972 a Mesquita de Curitiba.

¹⁸⁴ Considerando que, em termos globais, o número de xiitas é bem menor ao de sunitas (*90% sunitas x 10% xiitas*), o CIB, por intermédio da editora Arresala, tem entregado material de acabamento fino num custo acessível ao seu leitor. Segundo um funcionário da Alimentos Halal Brasil, eles não dispõem de recursos para oferecer o material de forma gratuita, como fazem as instituições sunitas.

Entretanto, a atividade da mascateação que atraiu os primeiros muçulmanos libaneses ao estado do Paraná, deu lugar a outro tipo de atividade econômica, a certificação e abate halal.

Em matéria publicada no jornal Gazeta do Povo, em janeiro de 2015, Mauri König descreveu a nova dinâmica de crescimento do islamismo no estado do Paraná, alavancada pela produção de frango halal.

De acordo com este pesquisador, o Brasil vem recebendo muitos imigrantes e refugiados, que aqui chegam fugindo da fome ou de perseguições em países como Bangladesh, Afeganistão, Paquistão, Angola, Moçambique, Palestina, Iraque, Jordânia, Índia, Síria, Gana, Líbano, Guiné, Senegal, Egito, Congo, Somália e do território da Caxemira.

Considerando-se que os abatedouros de aves halal necessitam de mão de obra islâmica e que no Paraná não há efetivo para essa tarefa, a entrada desses imigrantes e refugiados supriu a crescente demanda desse mercado, pois o perfil do refugiado/imigrante islâmico dinamiza com a economia e a cultura do interior paranaense.

Desta forma, nos últimos anos, algumas cidades interioranas do estado do Paraná foram modificadas na cultura, na economia e na sua demografia com a presença dos refugiados/imigrantes islâmicos.

De acordo com o Jornal Gazeta do Povo:

Em Francisco Beltrão, de 85 mil habitantes, a mesquita foi inaugurada em março de 2014. A comunidade islâmica é formada por 70 pessoas, a maioria empregada no abate. São oriundos de Bangladesh, Paquistão, Marrocos e Somália. Também há alguns árabes e brasileiros convertidos ao Islã. Em Jaguapitã, cidade de 12 mil habitantes, a mesquita foi aberta em outubro de 2013. A maioria é de bengalis e grande parte trabalha no abate halal nos frigoríficos das avícolas Avebom e Jaguafrangos (KÖNIG, 2015).

Diante do aumento do número de muçulmanos no estado do Paraná novas mesquitas e mussalas foram organizadas. Em 2015 este estado contava com 13 mesquitas e oito mussalas concentradas em torno dos frigoríficos de abate halal (Figura 15).

Figura 15 - Mesquitas e Mussalas no Paraná

Fonte: Jornal Gazeta do Povo

Todavia alguns frigoríficos foram alvo de processos por manterem os seus empregados (*refugiados*) em condições insalubres. Pois, diante da denúncia realizada pela emissora britânica BBC, em 2012, o Ministério Público investigou se procediam as reclamações de exploração e maus tratos dos refugiados/imigrantes que ali trabalhavam.

Para Allan Silva, que realizou pesquisa de campo na Unidade Sadia de Francisco Beltrão – onde num quadro de 2.500 funcionários somente 100 eram muçulmanos¹⁸⁵ – o trabalho destes imigrantes ou refugiados afro-islâmicos é extremamente extenuante.

De acordo com ele:

Os abatedores trabalham em uma seção chamada sangria. O galpão da sangria é estreito e barulhento, confinado como uma penitenciária, mas branco como um hospital. É inacreditável o ritmo e a velocidade do abate, sempre atrasado em relação à esteira de aspecto fordista. Cada uma das três linhas de sangria conta com três funcionários cortando pescoços a todo vapor: por

¹⁸⁵ De acordo com Allan Silva, “Do ponto de vista da cadeia produtiva a diferença entre o frango halal e o frango comum está somente na sangria” (2013, p. 120).

hora cada uma dessas linhas de sangria abate de 8.400 aves. Além desses nove funcionários, um supervisor anda pra lá e pra cá entre as linhas. Dessa maneira cada mês 18 milhões de galinhas vão pro bealeléu, ou pra Istambul, direto de Dois Vizinhos (SILVA, A. R. d. C., 2013, p. 120).

Além de Allan Silva, outros pesquisadores têm se debruçado sobre as condições de trabalho dos refugiados e imigrantes nos abatedouros de carnes halal¹⁸⁶, tanto na região sul, quanto na região sudeste e centro-oeste.

4.2 O crescimento do islamismo no Brasil

Após descrevermos como as certificadoras de produtos halal (*FAMBRAS*, *CDIAL* e *CIB*), colaboraram para a expansão do islamismo no Brasil, por intermédio de aporte financeiro e logístico para a criação de mesquitas, mussalas e divulgação do Islã no Brasil, apresentaremos o fenômeno que trouxe certa perplexidade aos estudiosos da antropologia, sociologia e ciências da religião. Ele está vinculado ao crescimento do islamismo.

Em 2010, o IBGE trouxe uma surpresa do cenário religioso, o crescimento de 29,1% no número dos fiéis islâmicos no Brasil (Tabela 5), índice superior ao crescimento da Igreja Católica Apostólica Romana que foi de 12,3%.

Outro dado interessante foi o elevado percentual no crescimento do islamismo na área rural, de 49%. Embora estejamos falando de números pequenos (273 *muçulmanos*), esse percentual está alinhado com a expansão do abate halal nos frigoríficos brasileiros.

Tabela 5 - Crescimento do Islamismo no Brasil

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 (2010, p.150).

Fato observado por Vlademir Ramos, quando afirmou que em Passo Fundo, município interiorano do estado do Rio Grande do Sul, encontra-se “uma

¹⁸⁶ Natasha Magior (2015) e João Tedesco (2016) tecem duras críticas à indústria frigorífica brasileira halal. Segundo esses autores as condições de trabalho as quais os refugiados são submetidos é semelhante as reflexões teóricas de Giorgio Agamben (2004).

comunidade muçulmana e uma multinacional de abatedouros de frangos ligada à Central Islâmica Brasileira de Alimentos Halal (CIBAL Halal)” (2012, pp. 216, 217).

De acordo com Lidice Ribeiro, o crescimento do islamismo (*na década de 2000-10*) reflete um “novo elemento” no cenário religioso brasileiro. Ele está ligado à frequência e a participação nas mesquitas de um:

[...] 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 (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”.

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), porém muitos se afastam. O abraçar a fé islâmica é considerado como reversão, ou seja, um retorno à fé primeva (FERREIRA, 2009b).

Revertido é aquele que professa a *shahada*:¹⁸⁷ “Não há Deus, se não Deus, e o Profeta Mohammed é o seu mensageiro” (FERREIRA, 2009a).

Todos os sábados à tarde, cerca de 30 a 40 brasileiros reúnem-se juntamente com um *sheik*, na Mesquita do Pari para o estudo da língua árabe e teologia islâmica. Esta realidade tem se replicado nas mesquitas espalhadas por todo território nacional.

Os documentários: “Os manos de Alá”, “Sob o véu do Islã” e “Mulheres além do véu” retratam esta realidade hodierna em vários estados do Brasil (LUCENA, 2011; 2012; HALM, 2013).

Diferentemente do judaísmo, o Islã tem adotado o proselitismo como meio de crescimento e permanência dos simpatizantes em países não islâmicos e não árabes. Os EUA e a França são exemplos do crescimento do Islã valendo-se do proselitismo, ou seja, por meio da reversão de não árabes (LIMA, 2013a).

¹⁸⁷ Termo árabe que significa “testemunho”, declaração de fé que o indivíduo faz ao ingressar na religião islâmica (SAIFI, 2012).

De acordo com a pesquisa de Vlademir Ramos, a telenovela *O Clone*¹⁸⁸ e os ataques terroristas do *11 de setembro* de 2001, teriam despertado o interesse e “a curiosidade de estudantes de universidades de São Paulo e entidades religiosas cristãs, promovendo o ‘despertar de muitas conversões’” (RAMOS, 2003, p. 65).

É bastante plausível que *o belo* da cultura árabe, apresentado pela telenovela, tenha se constituído num vetor de construção da imagem social do islamismo. Quiçá esta seja a explicação do porquê tantas mulheres têm abraçado o islamismo nos últimos anos.

Na pesquisa de campo que realizei em São Bernardo do Campo (*CDIAL*) e na Mesquita Salah El Din, é bastante visível o interesse feminino pelo Islã. Caracterizado pela participação majoritária das mulheres (*em minhas visitas de campo numa sala de teologia islâmica, de 45 pessoas tinha apenas 3 ou 4 homens, o restante eram mulheres*), e por consequência a sua frequente reversão (Fotografia 12).

Fotografia 12 - Reversão de duas brasileiras na Mesquita Salah el-Din

Fotografia tirada em abril de 2013, na aula de Teologia Islâmica do sheik Juma (nigeriano), na Mesquita Salah el-Din, no Pari, em São Paulo. A foto foi tirada no momento em que estas alunas fizeram a sua reversão ao islamismo. A moça do lado direito da foto era cristã, solteira e abraçou o islamismo. A moça no centro, estava casada com um muçulmano e depois de viajar para a Arábia Saudita, resolveu fazer a sua reversão. O ato foi assistido por cerca de 40 pessoas na sala.

Fonte: César Lima

Segundo Dirceu Silva “[...] sete em cada dez revertidos ao islã são mulheres, ou seja, aproximadamente setenta por cento dos revertidos que frequentam as mesquitas do país são mulheres com idade variando entre 20 e 40 anos, portanto, um

¹⁸⁸ Lançada no dia 01 de outubro de 2011, 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).

islã com cara feminina e jovem” (2013, p. 77). Embora estes dados estejam visíveis nas pesquisas de campo, ainda não foram tabulados nas estatísticas do IBGE.

Talvez o ingresso dessas mulheres no Islã deva-se ao imaginário propiciado pela telenovela *O Clone*, como observou Francirosy Ferreira: “nesta novela, os maridos muçulmanos eram apresentados o tempo todo como aquele que presenteia sua mulher com ouro, dando-lhe uma boa vida” (FERREIRA, 2009a, p. 19).

Embora os homens não marquem presença significativa nas aulas de árabe ou nas de teologia islâmica (*na Mesquita Salah el-Din*), é possível observá-los nas orações diárias das mesquitas. Numa visita de campo à Mesquita Abu Bakr Assidic, por ocasião da *Salat al-Jumuah* (*oração de sexta-feira*), a principal oração da semana, foi possível perceber a presença dos revertidos.

Uma forma de seleção bastante provável (*mas que pode ter falhas*) para distinguir os revertidos na *Salat al-Jumuah*, é observar os indivíduos que utilizam *fo-nes de ouvido* para entenderem a mensagem, que costuma ser realizada em árabe – língua em que o Alcorão foi revelado.

A Mesquita Abu Bakr Assidic, assim como nas principais mesquitas, possui um sistema de tradução simultânea por ocasião da mensagem proferida na *mimbar*.¹⁸⁹ No uso da tecnologia a favor da inclusão dos não falantes do árabe, a mesquita disponibiliza um par de fone de ouvidos ligados a um pequeno receptor FM o qual transmite aos ouvintes a tradução da mensagem no bom português.

Como é de se esperar que os filhos dos muçulmanos sejam conhecedores do árabe, inclusive para a leitura do Alcorão, por inferência conclui-se que os ouvintes que utilizam os fones de ouvidos são visitantes ou revertidos (Fotografia 13 e Fotografia 14).

¹⁸⁹ Mimbar é um termo que designa um púlpito presente numa mesquita, a partir do qual o *sheik* ou outra pessoa profere o sermão (*khutba*) da sexta-feira.

Fotografia 13 - Salat al-Jumuah na Mesquita de Abu Bakr Assidic

Fonte: César Lima

Foto registrada no dia 22 de outubro de 2017, por ocasião da salat al-Jumuah – oração de sexta-feira.

Na parte esquerda, em cima, fica o lugar de oração das mulheres, mas não pode ser fotografado.

Os fiéis estão ouvindo a prédica do primeiro ministro da Palestina, que lhes desafia a orar pela Palestina, contribuir financeiramente com a causa e alistarem-se no seu exército.

Os fiéis que estão marcados com um ponto vermelho provavelmente são muçulmanos revertidos.

Fotografia 14 - Salat al-Jumuah na Mesquita de Abu Bakr Assidic

Foto registrada no dia 22 de outubro de 2017, por ocasião da salat al-Jumuah – oração de sexta-feira.

As mãos espalmadas voltadas para os céus é um momento do término da prédica e oração pelo predicante, onde as mãos espalmadas para os céus representam o momento de receber as bênçãos de Allah.

Fonte: César Lima

Mas pode existir algum revertido que tenha se dedicado tanto ao estudo da língua árabe que possa falá-la de forma fluente, não necessitando assim deste recurso para compreender o sermão.

Todavia, a fim de *supormos* o número de revertidos numa determinada fotografia, destacamos (*com um ponto em vermelho nas figuras acima*) aqueles que estavam com os fones de ouvidos numa das *Salat al-Jumuah*, em 2017.

O crescimento do islamismo no Brasil não pode ser explicado como resultante de um único vetor, mas está atrelado a diversas causas. Vejamos algumas delas, que se constituíram em elementos visíveis para este crescimento:

4.2.1 A criação das instituições islâmicas

Embora este assunto já tenha sido tratado, queremos destacar que a criação das instituições FAMBRAS, CDIAL e CIB contribuiu enormemente para a expansão do islamismo no Brasil. Pois tais instituições criaram a infraestrutura necessária para que o islamismo pudesse se desenvolver. Elas forneceram recursos financeiros para a criação de mesquitas, mussalas e sociedades beneficentes islâmicas. Forneceram material teológico para a expansão cultural dos seus adeptos. Estabeleceram conexões entre as pequenas colônias islâmicas. Integraram diversas empresas brasileiras com países islâmicos (*importadores*), criando postos de trabalho para os revertidos, refugiados e imigrantes.

Sivonaldo reverteu-se muito antes do *11 de Setembro* e da apresentação da telenovela *O Clone*. Sua decepção com as “denominações religiosas” cristalizou-se por ocasião do episódio que ficou conhecido como o *chute na santa*¹⁹⁰, caso controverso ocorrido no dia 12 de outubro de 1995:

[...] na idade dos 17 aos 18 anos, eu era de orientação católica, houve um evento no qual um pastor chutou a Nossa Senhora Aparecida. O que causou um problema de relacionamento com os católicos. E me fez questionar as religiões, as denominações religiosas e a sua convivência. Depois isso me levaria ao estudo do islamismo, no qual hoje eu sigo a fé islâmica (SIVONALDO).

Em 1997, Sivonaldo fez a sua *shahada* na Mesquita do Brás, assumindo mais tarde a função de supervisor num frigorífico de exportação de carne halal. O engajamento numa empresa de certificação halal envolveu Sivonaldo no islamismo não apenas na esfera religiosa, mas também na econômica, tornando-o muito mais imerso nas práticas islâmicas.

O mesmo ocorreu com Charles Domingues que foi revertido ao Islã em 1996, por intermédio de um amigo (*filho de uma muçulmana*) que assistia aulas de

¹⁹⁰ O “chute na santa” ficou conhecido como o episódio no qual um pastor da Igreja Universal do Reino de Deus chutou a imagem de “Nossa Senhora Aparecida” justamente em seu dia, 12 de outubro, durante um programa religioso na Rede Record. A cena foi mostrada no Jornal Nacional da Rede Globo e exaustivamente em toda sua programação, o que potencializou ainda mais o conflito com a Igreja Católica que, em reação, realizou vários atos de desagravo (ALMEIDA, 2007).

religião na Mesquita Abu Bakr Assidic. Charles foi convidado para participar de uma dessas aulas, e não muito depois fez a sua *shahada*. Sendo posteriormente convidado para trabalhar no CDIAL, que fica ao lado da mesquita referida.

O ponto em destaque aqui consiste em reconhecer o papel destas instituições islâmicas no engajamento de muçulmanos revertidos. Pois, atualmente o número de revertidos que trabalha nessas organizações é substancial.

Eles influenciam diretamente na cultura organizacional, tornando a empresa cada vez mais interativa. Vale a pena ressaltar que “a cultura é algo que permeia a estrutura, os processos e as pessoas de uma organização, interferindo de forma determinante no seu desempenho” (BERGUE, 2014, p. 21).

4.2.2 A popularização do islamismo¹⁹¹

O CDIAL e a Mesquita Salat El Din (*do Pari*) têm engendrado esforços para tornar os seus espaços mais aconchegantes ao público em geral. O CDIAL abriu as portas da Mesquita Abu Bakr Assidic para a visita das escolas públicas e privadas de São Bernardo do Campo, com o objetivo de tornar o islamismo conhecido aos alunos do ensino fundamental e médio. Essa organização também convidou, desde 2015, um *sheik* brasileiro para compor o seu quadro organizacional. Trata-se *sherr* Hajj Ismail Mohammed, ex-pastor da igreja evangélica Assembleia de Deus.

O *sherr* Ismail foi pastor evangélico e atuou na região de Suzano – SP, dirigindo cinco igrejas da sua denominação. Aos 46 anos conheceu a Mesquita Abu Bakr Assidic, onde fez a sua *shahada* em 1996. Mais tarde ele estudou por seis anos teologia islâmica na Síria, vindo a tornar-se um dos primeiros *sheiks* brasileiros.

A sua presença no CDIAL é estratégica, pois constitui-se numa forma de islamização autóctone, em que as barreiras culturais são quebradas na comunicação entre o emissor (*sheik*) e o receptor (*revertendo*). O *sheik* Ismail leciona diversas disciplinas no curso de teologia islâmica oferecido pelo CDIAL ao público em geral, utilizando-se dos meios digitais para interação com os alunos.

¹⁹¹ Com a frase “popularização do islamismo” não estou querendo dizer que o Islã está se tornando uma “religião popular”. Pois de acordo com o rigor metodológico a religião popular emerge do povo e cria tensões com a religião oficial. O movimento aqui é contrário, ao exemplo do que ocorreu na Reforma Protestante quando Martinho Lutero tornou a religião acessível ao povo alemão.

Todas as vezes que fui conversar com ele, nas pesquisas de campo, seu gabinete estava bastante disputado, com homens e mulheres querendo conhecer ou saber mais sobre o islamismo.

Embora tenha maior apreço pelo Alcorão, o *sheik* Ismail conserva a sua Bíblia em lugar de honra no seu gabinete. Aquela que fora usada por longos anos no seu pastoreio, contendo anotações com a data da sua ordenação e primeiros sermões, foi ressignificada.

Visto que Ismail não mais enxerga a Bíblia como plenamente inspirada por Deus. Pois ele reconhece somente a autoridade da *Torah*, dos salmos e dos evangelhos, excluindo o evangelho de João¹⁹², que, segundo ele, rompe com a unicidade divina.

Conhecedor do cristianismo e do islamismo, Ismail se constitui em peça chave para a reversão de brasileiros insatisfeitos com as suas igrejas e que procuram conhecer mais de perto o islamismo, por intermédio da língua portuguesa.

A Mesquita Salah el-Din, no ano de 2013, fez o convite para o *sheik* Rodrigo Oliveira Rodrigues cuidar das atividades espirituais e de ensino. Trabalhando com a Liga da Juventude Islâmica (*sediada nessa mesquita*), o *sheik* Rodrigues, com 40 anos de idade, fez um enorme sucesso com grande público de jovens e adolescentes, ministrando aulas de teologia islâmica numa linguagem jovial (*gírias*).

Gaúcho, de família católica tradicional, Rodrigo reverteu-se ao islamismo em 1991. Segundo ele, a Guerra do Golfo de 1990-1991 foi o fato social que lhe chamou a atenção para o Islã.

Após ingressar no islamismo cursou teologia no Catar, período em que ocorreram os atentados do *11 de Setembro*. Mais tarde continuou os seus estudos na Universidade King Saud, na Arábia Saudita.

Sheik Ismail e *sheik* Rodrigues, por intermédio do típico carisma brasileiro, da linguagem coloquial, das experiências de quem transitou pelo protestantismo e pelo catolicismo (*respectivamente*), na função que ocupam em suas instituições

¹⁹² O evangelho de João não faz parte dos sinóticos, do grego sunoofij que significa “vistos de um ponto de vista comum”, pois a sua estrutura é bastante diferente. Enquanto Mateus, Marcos e Lucas apresentam a vida, os ensinamentos e o significado da vida de Jesus do mesmo ponto de vista – um Jesus histórico, João rompe com esta estrutura e apresenta um Jesus teológico, que estava presente na criação juntamente com Deus Pai, sendo o próprio Deus (CHAMPLIN, 1980, p. 174). Todavia os chamados pais da igreja tiveram muita concordância na canonicidade dos quatro evangelhos (Mateus, Marcos, Lucas e João). Para maiores informações vide Papias em História Eclesiástica III.39.16 e VI.25.3-4; Irineu de Lyon III.1,1; Canon Muratoriano e Orígenes – homilia primeira 1,2 (CESARÉIA, 2014; LIÃO, 2014).

islâmicas, ajudaram¹⁹³ a tornar o islamismo mais acessível ao povo, popularizando assim o Islã na região de São Bernardo do Campo e no bairro do Pari em São Paulo.

4.2.3 O islamismo e os afrodescendentes

A década de 1960 nos EUA foi marcada pela expansão dos movimentos negros em busca da igualdade e direitos civis. As figuras de Malcolm X e Muhammad Ali (*boxeador*), seus ingressos e trajetória no islamismo, ganharam naquela década o destaque internacional (TOMASSI; FERREIRA, 2011, p. 31).

Mais tarde, na década de 1970, outros dois nomes que também aderiram ao islamismo passaram a figurar nos meios de comunicação, a saber: Cat Stevens, *ex-popstar* Londrino, e Ferdinand Lewis Alcindor (*Kareem Abdul Jabbar*), reconhecido como o maior jogador de basquete de todos os tempos.

Embora outros nomes possam ser elencados, o principal expoente do Islã nos EUA naquele período foi Malcolm X, pois a sua trajetória de vida¹⁹⁴, luta pelos direitos civis dos negros e brutal assassinato, constituíram-se na fonte de inspiração de sujeitos sociais em outros contextos geográficos.

Na última década um grupo de jovens das periferias de São Paulo e do ABCD tem participado de estudos e eventos culturais (*movimento de cultura negra*), por intermédio da leitura da biografia de Malcolm X, Cat Stevens, Kareem Abdul Jabbar e Mohammad Ali, enviesados pelas *suratas* do Alcorão. Esse grupo redefine a sua identidade “resgatando um passado histórico fincado na revolta dos malês” (RIBEIRO, 2012, p. 127).

De acordo com Tomasi e Ferreira, o grupo tem apresentado o islamismo para alguns jovens cujo grau de escolaridade varia do Ensino Fundamental incompleto ao Ensino Médio completo, visto que eles não conhecem a biografia dos referidos interlocutores (2011, pp. 30, 31).

Assim, a reconstrução destas memórias tem feito parte do processo de islamização dos jovens destas comunidades. Eliane Brum, em matéria à *Revista Época*¹⁹⁵, afirma que “jovens negros tornam-se ativistas islâmicos como resposta à

¹⁹³ Digo ajudaram por que em 2017 o *sheik* Rodrigues deixou a Mesquita Salah el-Din e foi trabalhar na auditoria do CDIAL-halal.

¹⁹⁴ Difícil infância, envolvimento com drogas, prisão, reversão ao islã, ascensão a ativista político da “Nação do Islam”, viagem a Meca, ruptura com a “Nação do Islam” e assassinato.

¹⁹⁵ Matéria vencedora do Prêmio Internacional de Jornalismo Rei da Espanha de Imprensa.

desigualdade racial”, pois “os brasileiros tomaram conhecimento da religião [...] e o islã sempre foi acolhido primeiro pelos mais pobres” (BRUM, 2009).

O RAP tem sido outro aliado na reconstrução de memórias que convergem o grupo ao Islã. Esse estilo musical teria surgido¹⁹⁶ com o conjunto *The Last Poets*, no dia 19 de maio de 1968 (*aniversário de Malcolm X*), no Harlem, New York. O conjunto *The Last Poets* “[...] acreditava que a poesia em geral estava se esvaindo e como uma forma de resgatar ‘a alma da poesia’ o grupo lançou o disco *Hustler Convencion*, produzido por Jalal Nuriddin, muçulmano, líder e militante do movimento negro” (TO-MASSI; FERREIRA, 2011, p. 31).

O *hip-hop*, como produto do *RAP* e *BREAK*, também surgiu na década de 1960, trazendo como um dos seus principais expoentes Kevin Donovan, negro e muçulmano, nascido em 1957 e conhecido mundialmente como Afrika Bambata.

No Brasil, esta influência foi sentida com o grupo de *RAPPERS: 5º Elemento*¹⁹⁷, por intermédio da música “Sou Malcolm X”, que fez convergir os negros e o RAP ao islamismo por intermédio da figura de Malcolm X:

Sou MALCOLM X até, o dia que a morte vier
E não estiver mais de pé e ter perdido a minha fé
Ter me tornado mané. Nadado contra a maré
E me tornado um qualquer, ou quando meu Deus quiser
Mesmo jogado, amarrado, pendurado, amordaçado,
maltratado, esquartejado, serei EU Malcolm X
Discriminado, coitado acabado, ensanguentado, de lado,
até enforcado, farei eu o meu RAP!
Falo do negro que sofre tratado como idiota
nessa mídia racista que meu povo sempre boicota
Os que fingem ser seus amigos apunham pelas suas costas
Nos oferecem migalhas denominadas cotas
Sou Malcolm X porque na pele eu já senti
Quando a polícia enquadra o negro apanha primeiro
Policial que sorri, tentando me iludir
Mesmo Polícia que é preso extorquindo cacheiro
Tem polícia sangue bom que cumpre sua função

¹⁹⁶ Existem divergências sobre esta opinião pois, postula-se que o RAP veio da Jamaica, mais ou menos na década de 1960, quando surgiram os sistemas de som que eram colocados nas ruas dos guetos jamaicanos para animar os bailes.

¹⁹⁷ Segundo Afrika Bambata, a cultura hip-hop elegeu cinco elementos: MC, DJ, Bad Boy, Grafite e Conhecimento. Desta forma o nome do grupo estaria associado ao “conhecimento” (BURTHA, 2009).

Sem discriminação respeitando o cidadão
 Mas têm uns negros que não merecem minha aprovação
 Vivem em acomodação esperando tudo na mão
 Abastardo eu não serei, também não me acabarei, não
 afogarei minhas mágoas dentro de bares
 Também não me cansarei, lutei até que encontrei no
 RAP, o meu QUILOMBO DOS PALMARES
 Escuto sempre som bom, pra inovar sou corajoso
 Imitação não passa da Homenagem do invejoso
 Sigo na mesma pista que o caminho é cabuloso
 Ultrapasso o Ganancioso com meu DEUS o todo PODEROSO
 Sou Malcolm X então quero uma revolução através da
 Educação ou de qualquer outra forma
 e porém faço questão que tu me dê atenção mesmo eu
 sendo um cidadão que não respeita as normas
 Não importa a cor da pele, isso é verdadeiro
 Pulsos cortados, o sangue que escorre é vermelho
 Aproveitando ou não, tendo ou não tendo dinheiro
 O final da sua missão é num caixão parceiro!
 5°Elemento meu grupo família sempre unida com a cabeça
 sempre erguida curando sua ferida
 Há sempre uma saída pra quem sempre acredita,
 SOU MALCOLM X.¹⁹⁸

A utilização do RAP, BREAK e hip-hop, como elemento de recuperação das memórias do Islã é alvo do grupo “Posse Haussa”, fundado em 1993 por jovens participantes do movimento negro em São Bernardo do Campo. O grupo reúne curtidores de RAP, *breakers* e grafiteiros a fim de promover o aperfeiçoamento artístico dos elementos do hip-hop, numa autêntica cultura de rua (TOMASSI; FERREIRA, 2011, p. 42).

Em 2010, por ocasião da “Semana da Consciência Negra” foi realizada uma exposição na USP Leste sob o tema: “Histórias não Contadas” (ALVORADA, 2011, p. 7). Foram elencados os seguintes assuntos: “Resistencia Africana Muçulmana no Brasil”, “Conjuntura Malê de 1835”, “Africanos Muçulmanos na Bahia”, “Influência Haitiana”, “Religiosidade Malê”, “Um Califado Baiano?”, “Bahia em Revolta”, “As Rainhas Malês do Século XIX” e “A Herança Malê”.

¹⁹⁸ Conforme: <http://www.vagalume.com.br/5-elemento/sou-malcolm-x.html>

O trabalho foi realizado em parceria com o CDIAL, com o:

objetivo de mostrar que a escravidão, em nenhum momento desta lastimável história desumana, foi aderida pacificamente pelos negros e negras, pelo contrário, os vestígios de resistência se espalham por todo o território nacional, em todo o tempo em que a escravidão se fez presente (ALVORADA, 2011, p.7).

Segundo o CDIAL, o resgate do “Levante Malê”, converte-se em ferramenta poderosa na identificação de pontos comuns entre a sociedade escravocrata e a sociedade capitalista, lugares onde o negro *foi* e atualmente *é* fortemente preterido.

Esta produção literária, de “histórias não contadas”, apresenta-se como força testemunhal de que os *malês* tiveram coragem para enfrentar o sistema vigente da sua época.

4.2.4 A geografia do islamismo no Brasil

Num primeiro momento, quero deixar claro ao leitor que tive muitas dificuldades para construir estes mapas (Mapa 2 e Mapa 3) pois: não encontrei dados convergentes nos sites das instituições islâmicas sobre o número mesquitas, mussalas, escolas e instituições; os dados encontrados divergem em alguns conceitos, por exemplo, o que para uma instituição é considerada mesquita, para outra é considerada mussala ou centro islâmico.

Sheik Ismail, meu interlocutor com o CDIAL, disse que essas informações estão “meio confusas”. Ele afirmou que em algumas dessas listas onde se afirma existir uma mesquita, não passa de uma mussala. Para o referido *sheik* uma mesquita precisa ter minaretes e um *sheik* responsável. Contudo, logo lembrei-me da Mesquita Salah el-Din, que não possui minaretes, por estar sediada onde antes era uma fábrica.

É também o caso da Mesquita Islâmica de Juiz de Fora (Fotografia 15), que não possui minaretes, está alocada em uma residência, mais os seus fiéis entendem-na como Mesquita.

Fotografia 15 - Mesquita Islâmica de Juiz de Fora

Esta foto, retirada do facebook, apresenta a fachada de uma casa em Juiz de Fora, com o título redundante de Mesquita Islâmica.

Segundo o sheik hajj Ismail, não é uma mesquita, mas apenas uma mussala.

Mas para ganhar visibilidade no local os fiéis colocaram a placa de Mesquita Islâmica.

Fonte: Facebook

Apesar das dificuldades mencionadas, preferi tabular pacientemente as listas que encontrei nos sites das instituições islâmicas, sendo guiado pelo *sheik* quando ele afirmava categoricamente que não se tratava de uma mesquita, mas de uma mussala ou centro islâmico. Imagino que estes mapas devam conter algumas falhas, mas seguramente estão próximos da geografia do islamismo no Brasil.

Isto posto, destacamos que o Islã se faz presente em quase todo o Brasil (Mapa 2). A exceção dos estados do Acre, Alagoas, Amapá, Paraíba, Piauí, Roraima e Tocantins, todos os demais estados possuem: seja uma mesquita, ou mussala, ou centro islâmico, ou ainda uma sociedade beneficente islâmica.

Mapa 2 - Instituições Islâmicas no Brasil

A região com maior número de instituições islâmicas é a região sudeste com 35 instituições. Com destaque para o estado de São Paulo que possui 30 instituições, foi este estado que abrigou a maior colônia de sírios e libaneses, e sediou a primeira mesquita do país, a Mesquita Brasil. São Paulo também foi o nascedouro das principais instituições islâmicas, a FAMBRAS, o CDIAL e o CIB.

No Rio de Janeiro há uma Sociedade Islâmica Beneficente e a Mesquita da Luz, que foi construída em substituição à Mesquita de Jacarepaguá, tema pesquisado por Janóí Mamedes (2013).

Em Minas Gerais existe uma mesquita em Belo Horizonte e outros três centros islâmicos. Em Juiz de Fora há uma Sociedade Beneficente Islâmica que em sua fachada possui a identificação “Mesquita” (Fotografia 15). E, no Espírito Santo, os

muçulmanos fizeram a sua mussala na capela ecumênica da Universidade Federal daquele estado.

A região sul ocupa o segundo lugar com o maior número de instituições islâmicas, pois ela conta com 31 instituições. Nela, destaca-se o estado do Paraná, que organizou a segunda mesquita do Brasil (*Rei-Faiçal*).

A expansão do islamismo nesse estado deu-se por intermédio das parcerias entre as instituições certificadoras e os frigoríficos para o abate halal. E, o atual crescimento da população islâmica da região sul possui como vetores: o suporte dado pela comunidade muçulmana na tríplice fronteira; a chegada dos imigrantes/refugiados; e os revertidos que têm procurado trabalho dos frigoríficos de abate halal.

Nas demais regiões do Brasil a expansão das instituições islâmicas é bastante parca.

Mapa 3 - Mesquitas no Brasil

Fonte: César Lima

Quanto ao número de mesquitas, no mapa acima (Mapa 3), há um destaque para os estados de São Paulo e do Paraná. Este último, em uma década, pela influência do abate halal, pareceu-se ao estado de São Paulo.

As condições climáticas, políticas e de infraestrutura no estado do Paraná proporcionaram os elementos fundamentais para o desenvolvimento e crescimento dos abatedouros de carne halal (*aves*) e do islamismo.

Se a dinâmica de crescimento do protestantismo clássico no Brasil consistiu em plantar ao lado de cada igreja uma escola, no estado do Paraná a tendência dos muçulmanos é construir uma mussala ou mesquita ao lado de cada abatedouro de carne halal (Figura 15).

É bastante provável, caso o mercado de produtos halal não seja afetado nas relações internacionais pelas políticas do atual governo, que em poucos anos o Paraná ultrapasse o estado de São Paulo em número de mesquitas, instituições islâmicas e muçulmanos.

*“Não se pode, sob hipótese alguma,
confundir as experiências fundamentalistas
setorizadas, que têm acionado as armas do terror,
e as tradições religiosas com as quais pretendem
vincular-se”*

Marco Lucchesi¹⁹⁹

5 A IMAGEM ATRIBUÍDA AO ISLÃ PELOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO DE MASSA

Neste capítulo trataremos da imagem atribuída ao islamismo pelos meios de comunicação de massa. Inicialmente apresentaremos alguns autores que postularam como a mídia tem associado a religião islâmica à violência e ao terrorismo. Na sequência trabalharemos a origem, mudança e utilização pelos meios de comunicação de massa dos termos árabes *jihad* e *allahu akbar*.

5.1 Autores que se debruçaram sobre a relação entre o islamismo e a mídia

Não se constitui como objetivo da nossa pesquisa trabalhar a análise do discurso das percepções do islamismo nos períodos do *pré* e o *pós 11 de Setembro*. Nossa ênfase se dará nos instrumentos utilizados pelo islamismo brasileiro para a desconstrução da imagem que lhe foi outorgada pelos meios de comunicação de massa no imediato *pós - 11 de Setembro*.

Contudo, como nos apoiamos na premissa de que a imagem social do islamismo brasileiro está associada à violência e ao terrorismo, listaremos *en passant* alguns autores que pesquisaram este fenômeno.

5.1.1 Edward Said

Começemos por Edward Wadie Said (1935-2003 d.C.), que apesar de não tratar da imagem social do islamismo no Brasil, muito contribuiu com os seus estudos sobre o *Orientalismo*.

Said nasceu em Jerusalém, época em que a Palestina ainda estava sob o controle britânico. Ele pertencia a uma família cristã de classe alta, e passou a maior parte da sua infância na cidade do Cairo, no Egito. O seu pai havia emigrado para os

¹⁹⁹ Caminhos do Islã (Lucchesi, 2012).

EUA antes da primeira Guerra Mundial, regressando à Palestina como cristão e cidadão americano.

Said frequentou o colégio anglicano *Saint Georges Academy* e depois o *Victoria College* no Cairo, onde sua família fixou residência em 1947. Em cumprimento a vontade do seu pai, Said estudou na escola *Mount Hermon* em Massachusetts, em 1951. Ele também estudou na Universidade de Princeton e na Universidade de Harvard, concluindo assim o seu doutoramento.

Em 1963, assumiu a cátedra na Universidade de Columbia, em Nova Iorque, vindo posteriormente a lecionar também nas universidades de Harvard, Johns Hopkins e Yale. Em 1970, casou-se com Maria Cortans, com quem teve um casal de filhos.

A grande contribuição de Said foi a obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, lançada em 1978, e publicada no Brasil somente em 1990.

Nesse trabalho Said postulou que a compreensão do Oriente pelo Ocidente não corresponde à realidade, mas trata-se de uma visão caricata. E ele nomina esse fenômeno por *Orientalismo*. Pois, “quem ensina, escreve ou pesquisa sobre o Oriente – seja um antropólogo, um sociólogo, um historiador ou um filólogo – nos seus aspectos específicos ou gerais é um orientalista, e o que ele ou ela faz é Orientalismo” (SAID, 2007).

Como as conexões entre o Ocidente e o Oriente constitui-se numa relação de poder e dominação, Said apresenta diversos argumentos demonstrando como o Oriente é apresentado ao público ocidental. Para ele, a grande mídia é a responsável principal por esta visão desvirtuada:

Nos filmes e na televisão, o árabe é associado com a libidinagem ou com a desonestidade sanguinária. Ele aparece como um degenerado excessivamente sexuado, capaz de intrigas inteligentemente tortuosas, é verdade, mas essencialmente sádicas, traiçoeiras, baixas. Traficante de escravos, camaleão, cambista, um patife pitoresco: esses são alguns dos papéis tradicionais do árabe no cinema. [...] Nos documentários e nos noticiários, o árabe é sempre mostrado em grandes números. Nada de individualidade, nem de características ou experiências pessoais (SAID, 2007).

E mais, ele também critica o emprego das categorias utilizadas pelos ocidentais na tentativa de se explicar os fenômenos ocorridos no Oriente. Nesse ponto ele demonstra como alguns elementos do islamismo são compreendidos a partir das categorias do cristianismo.

Uma restrição aos pensadores cristãos que tentavam compreender o islã era analógica; como Cristo é a base do credo cristão, supunha-se – de forma totalmente incorreta – que Maomé fosse para o islã o que Cristo era para o Cristianismo. Daí o nome polêmico “maometismo” dado ao islã, e o epíteto de “impostor” aplicado a Maomé (SAID, 2007).

Segundo Said, a mídia apresentou o islamismo como uma ameaça, provocando “o medo de que os muçulmanos (ou árabes) tomem conta do mundo”, apresentando o *jihad* como fonte de todas as desgraças (SAID, 2007).

Mais tarde, escrevendo o prefácio da Edição de 2003, para a sua obra magna, Said reiterou a tese do orientalismo no *pós - 11 de Setembro*:

Hoje em dia as livrarias norte-americanas estão lotadas de impressos de má qualidade ostentando manchetes alarmistas sobre o islã e o terror, o islã dissecado, a ameaça árabe e a ameaça muçulmana, tudo escrito por polemistas políticos que alegam deter conhecimentos oferecidos a eles e a outros por especialistas que, supostamente, atingiram o âmago desses estranhos e remotos povos orientais que têm sido um espinho tão terrível em “nossa” carne (2007).

Como é possível observar, diante do contraste entre o texto da obra publicada inicialmente em 1978 e o prefácio escrito em 2003, Said, além de ratificar a sua tese sobre o orientalismo, continuou atribuindo aos meios de comunicação de massa a associação da violência e terrorismo à religião islâmica.

5.1.2 Silvia Maria Montenegro

O texto de Silvia Montenegro (2002) demonstrou que antes mesmo do *11 de Setembro* o islamismo brasileiro já se encontrava na pauta das produções jornalísticas, exigindo assim um contradiscurso por parte da comunidade islâmica.

Na ocasião, enfatiza a autora, dois aspectos norteavam a construção jornalística a respeito do islamismo: “o primeiro diz respeito ao crescimento do Islã; o segundo, à apresentação do lugar da mulher nesta religião” (2002, p. 67).

A fim de embasar sua proposição, Silvia Montenegro descreveu o “olhar dos outros” sobre o islamismo no Brasil, elencou e discutiu algumas manchetes de jornais com visão refratária à religião islâmica, entre elas: 1) “**O Brasil que se volta para Meca**” da *Revista República*, matéria de março de 1997, com críticas às reversões ao islamismo no Mundo e a afirmação de que não há provas que não existam fundamentalistas e radicais no Brasil; 2) “**O Islã Tropical**” da *Revista Isto É*, de abril de 1998, que expôs as dificuldades de se abraçar o islamismo no Brasil, dada a sua incompatibilidade com o espírito democrático, citando as dificuldades de uma jovem

de 22 anos, revertida ao Islã, que não se incomodava de ser chamada de “mulher de Saddam Hussein pelas ruas”; 3) **“Fundamentalismo no Islã”**, suplemento da Folha de São Paulo, de julho de 1999, que apresentou um mapa do fundamentalismo no Irã, Líbano, Afeganistão, Sudão, Argélia, Paquistão, Turquia e outros territórios do Oriente Médio, sublinhando a “face assustadora” do Islã (2002, pp. 67-70).

Contudo foi a partir do *11 de Setembro* que as fricções se intensificaram produzindo uma verdadeira batalha nas questões identitárias do islamismo no Mundo Ocidental. Segundo Sílvia Montenegro, quatro dias depois dos atentados nos EUA, a Folha de São Paulo publicou uma nota intitulada **“Versão de marroquino é questionada”**, expondo a suposta conexão entre alguns residentes árabes no Brasil, com os atentados às Torres Gêmeas (2002, p. 63).

Logo, nas análises de Sílvia Montenegro, tanto no *pré* quanto no *pós - 11 de Setembro* os meios de comunicação de massa (*produções jornalísticas*), associaram o islamismo à violência e terrorismo.

5.1.3 Isabelle Christine Somma de Castro

O trabalho de Isabelle Castro (2007) “verificou como os jornais Folha de S. Paulo e O Estado de S. Paulo cobriram assuntos relacionadas a árabes e muçulmanos seis meses antes dos atentados de 11 de setembro de 2001 e seis meses depois”.

A pesquisa foi enviesada pelo *orientalismo*, referencial teórico proposto por Said, associado à Teoria Social do Discurso, de Norman Fairclough.

Isabelle Castro analisou 120 edições dos dois jornais, 60 no período anterior ao *11 de Setembro* e 60 no período posterior a esta data, identificando as ocorrências de elementos *orientalistas* nos textos publicados. Foram consideradas somente as reportagens publicadas nas edições diárias, pois elas demonstram os assuntos chamados “quentes” que ocorrem em um determinado dia e que são publicados na edição seguinte (CASTRO, I. C. S., 2007, pp. 56, 57).

Após acurada análise a autora obteve os seguintes resultados: 1) *O orientalismo esteve presente nos dois recortes, antes e depois de 11 de setembro de 2001* – enquanto no primeiro a violência de árabes e muçulmanos foi destacada, no segundo a violência contra eles foi suavizada; 2) *Estereótipos foram difundidos e estigmas foram criados* – a do palestino terrorista e do muçulmano opressor; 3) *Velhas imagens se mantiveram vivas no noticiário de ambos os jornais, com maior ênfase na Folha de São Paulo* – a questão da opressão das mulheres muçulmanas, no uso do

hijab, *burca*, *nicab* etc, e a violência inerente aos árabes e muçulmanos estavam bastante presentes; 4) *Ambos os jornais seguiram a linha de “fabricar consensos”* – ao se dar maior ênfase à violência quando os agentes são árabes e muçulmanos (CASTRO, I. C. S., 2007, pp. 151-158).

5.1.4 Rodrigo Simon de Moraes

O trabalho de Rodrigo Moraes investigou o discurso elaborado pela revista *Veja*²⁰⁰ sobre os países de maioria muçulmana e os seguidores da religião islâmica. Tomando como referencial teórico a obra magna de Edward Said, Rodrigo Moraes utilizou como ferramental a Teoria Social do Discurso, por intermédio da abordagem da Análise do Discurso Crítica (ADC)²⁰¹, no *pré*, *imediatamente* e *pós* - 11 de Setembro (MORAES, 2011, p. 5).

Sua proposta de trabalho consistiu em demonstrar que a revista *Veja* reproduziu, no que diz respeito aos muçulmanos, o discurso hegemônico norte-americano, contribuindo para a construção e manutenção de uma identidade negativa dos que professam sua fé na religião islâmica (MORAES, 2011, p. 59).

Desta forma, por intermédio da análise quantitativa, com a medição de dados de 1.123 textos publicados pela revista *Veja* nos três períodos supra elencados, Rodrigo Moraes apresentou a seguinte conclusão:

Os dados mostram que *Veja* pouco se interessava por tais países um ano antes dos atentados de 11 de setembro, observando-os apenas periféricamente, enquanto o Islã mal era lembrado. O 11 de setembro leva a revista a dedicar boa parte de seus esforços ao tema, o que aumenta o número de vezes que os países muçulmanos são citados e faz com que o número de menções ao Islã suba em enorme medida, passando a aparecer na metade dos textos que tratam de temas internacionais. Ainda assim, *Veja* parece continuar a não achar importante tratar dos países islâmicos de maneira específica. Um ano depois, em 2002, os números voltam a se aproximar da situação pré-11 de setembro, ainda que a iminência da invasão ao Iraque faça com que o país apareça com frequência no noticiário, enquanto o Islã volta a números menores. A comparação dos dados dos três períodos mostra que os países de maioria islâmica merecem mais atenção de *Veja* nos momentos de conflito com os Estados Unidos e que o Islã é especialmente mencionado em momentos de violência (MORAES, 2011, pp. 192-193).

²⁰⁰ “Lançada em 11 de setembro de 1968, às vésperas do A1-5, *Veja* nasceu com a proposta de modernizar a imprensa brasileira tendo como modelo publicações norte-americanas e europeias” (MORAES, 2011, p. 38).

²⁰¹ “A Análise do Discurso Crítica (ADC) nasceu no final da década de 1980 como um desenvolvimento programático nos estudos do discurso na Europa. As ideias que resultariam no desenvolvimento da ADC, no entanto, já vinham sendo gestadas desde a década anterior por linguistas da University of East Anglia adeptos da chamada Linguística Crítica, que se voltaram para questões como o uso da linguagem em instituições sociais e a relação entre linguagem, poder e ideologia” (MORAES, 2011, p. 43).

Como observado, o trabalho de Rodrigues Moraes apresenta duas principais linhas sobre a análise da revista *Veja* no período em questão: 1) a revista estava totalmente enviesada pelo discurso hegemônico norte-americano; 2) as notícias a respeito de assuntos de países islâmicos ou de países de maioria islâmicas, concentravam-se especialmente nos momentos de violência.

Desta forma, baseados nos trabalhos de Edward Said, Isabelle Castro e Rodrigo Moraes, podemos afirmar que os meios de comunicação de massa propagam uma imagem negativa a respeito do islamismo no Brasil e no Mundo.

5.2 Termos da língua árabe, seu desenvolvimento e significado na cultura ocidental

O século XIX foi marcado pelo desenvolvimento da industrialização, pela revolução no sistema de transportes e pelo aumento da população urbana, seguido das contradições sociais.²⁰² No século posterior, com a consolidação da sociedade industrial e a solidificação da produção e consumo em larga escala, surgiu a chamada “sociedade de massa”, que logo se tornou sujeito de estudo de ilustres personagens.²⁰³

De acordo com Gabriel Cohn:

O termo *massa* designa uma coletividade de grande extensão, heterogênea quanto à origem social e geográfica dos seus membros e desestruturada socialmente. Isto é, trata-se de um coletivo, contíguo ou à distância, de indivíduos indiferenciados quanto a normas de comportamento, valores e posições sociais, pelo menos naquilo que diz respeito a uma situação determinada (1973, p. 17).

As pesquisas em comunicação social surgiram com a crescente popularização das tecnologias midiáticas e o seu uso durante a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, bem como das experiências totalitárias na Europa.

²⁰² Entre essas contradições podemos citar a Comuna de Paris (1871), a ampliação das organizações sindicais operárias (*greves e manifestações de rua*) e os “crimes da multidão”, conforme descrito por Scipio Sighele (2006, p. 36).

²⁰³ Diversas obras foram escritas neste período com o objetivo de entender o comportamento das massas e da sociedade moderna. Entre elas: em 1893 - Émile Durkheim (1999) escreveu seu trabalho sociológico mais importante “Da Divisão do Trabalho Social”; em 1921 - Sigmund Freud lançou o ensaio “Psicologia das Massas e Análise do Eu”, com o objetivo de compreender-se o comportamento do grupo em detrimento do comportamento do indivíduo (FREUD, 2013).

A rápida difusão do nazismo e do fascismo no século XX, foi justificada pelo uso intenso da propaganda nas massas, que se tornou instrumento de mobilização social, pois conseguiu levá-las paulatinamente ao apreço pela guerra.

Para legitimar o seu discurso, os ditadores sustentavam, continuamente, que suas conquistas eram efetuadas, quase sempre, pacificamente, sem o emprego da violência física.

A ameaça dos discursos de Hitler, associada à visão da arma mortífera, ou seja, mobilização do exército alemão, constituiu-se numa propaganda²⁰⁴ que exerceu a violência psíquica. Ou se estaria ao lado de Hitler ou contra a Alemanha (TCHAKHOTINE, 1952, p. 343).

Em meio a esta efervescência, surgiu, no entre guerras, a escola funcionalista, herdeira do positivismo, com a finalidade de explicar a *função* dos meios de comunicação na sociedade.

Ela não se debruçou sobre os efeitos da comunicação na sociedade, mas sobre as funções exercidas pela comunicação de massa. Assim a escola funcionalista, a partir do método adotado, tornou-se mais precisa na definição da problemática da comunicação de massa. Pois ela abandonou:

[...] a ideia de um efeito intencional, de um objectivo do acto comunicativo subjectivamente perseguido, para fazer convergir a atenção nas consequências objetivamente averiguáveis da acção do *mass media* sobre a sociedade no seu conjunto ou sobre os seus subsistemas (WOLF, 1985, p. 62).

A *teoria da agulha hipodérmica*, que investiga os efeitos da comunicação na sociedade, foi amplamente difundida pelos funcionalistas. De acordo com este construto teórico, cada parte do público é pessoal e diretamente atingido pela mensagem (WRIGHT, 1975, p. 97). Com pressupostos behavioristas²⁰⁵, ela utilizou o conceito de estímulo/resposta para explicar o processo comunicativo.

Segundo essa teoria, a mensagem midiática penetra no indivíduo sem qualquer tipo de barreira ou resistência, da mesma forma que uma agulha hipodérmica penetra a camada cutânea (DeFLEUR; BALL-ROCKEACH, 1993). Ela também é conhecida como *teoria da bala mágica*, visto que a mensagem da mídia possuiria o

²⁰⁴ “Nous avons réalisé un armement tel que le monde n'ena jamais vu - je peux l'avouer ouvertement maintenant” (TCHAKHOTINE, 1952, p. 13).

²⁰⁵ Constituiu-se no seu objetivo o estudo do comportamento humano através do método de experimentação e observação das ciências naturais e biológicas. O comportamento humano deveria ser decomposto através das ciências psicológicas, em unidades compreensíveis, diferenciáveis e observáveis (WOLF, 1985).

mesmo efeito hipodérmico, ao se disparar uma bala por intermédio de uma arma de fogo.

A escola funcionalista foi bastante influente, principalmente entre as décadas de 1960 e 1970. Contudo ela foi largamente criticada por não dar conta de explicar as especificidades da tessitura social.

Paul Lazarsfeld e Robert Merton foram os principais expoentes dessa escola, e em suas análises conferiram aos meios de comunicação de massa três funções: **a atribuição de status** – quando os meios de comunicação atribuem *status* às questões públicas, às pessoas, às organizações e aos movimentos sociais; **o reforço de normas sociais** – quando a publicidade exerce pressão em prol de uma moralidade unívoca e homogênea, recusando qualquer forma de *moral aberta*, ao impedir digressões das questões em pauta; e, **a disfunção narcotizante** – quando as massas estão politicamente apáticas e inertes, pois os meios de comunicação elevaram o nível de informação a tal ponto, que os homens canalizaram as suas energias para um conhecimento totalmente passivo (2002, pp. 109-133).

Considerando que desde o *11 de Setembro* o mundo islâmico tornou-se o foco dos meios de comunicação de massa, ou seja, dos jornais, das revistas, da rádio, da TV, da internet, do cinema etc., demonstraremos através de duas expressões árabes, como os elementos seminais do islamismo foram transubstanciados e associados à violência e ao terrorismo.

5.2.1 O termo árabe *Allahu Akbar*

“Eu associo ‘Allahu Akbar’ como um grito de guerra, e me abaixo”²⁰⁶, palavras ditas numa entrevista no dia 23 de setembro de 2013, pelo coronel Lindsey Graham Olin, senador estadunidense do partido republicano, representante da Carolina do Sul.

Para o referido coronel a expressão árabe *Allahu Akbar* é um **Grito de Guerra**, exigindo imediata defensiva. Desta forma, em sua experiência e cosmovisão, o termo é beligerante e provocativo. Requer uma resposta imediata, seja de defesa ou de ataque.

²⁰⁶ “I associate ‘Allahu Akbar’ with a war chant, and I Duck” – confira no site: https://www.huffpostbrasil.com/entry/lindsey-graham-allahu-akbar_n_3976414?ec_carp=2971050551798687709

5.2.1.1 No chamado à oração

Entretanto essa expressão foi utilizada na gênese do islamismo por ocasião do chamado à oração (*adhan*), pelo *muazim*, nos minaretes das mesquitas, para o início da *salat*, com o seguinte significado: **Allah é o Maior**.

Adhan foi o nome atribuído ao chamado para o início das orações islâmicas. Na época de Mohammed, os muçulmanos adotaram uma forma específica para convocar os fiéis à oração na mesquita. Os judeus utilizavam uma corneta, os budistas uma trombeta, os cristãos utilizavam sinos e os zoroastrinos acendiam uma chama de fogo.

Os muçulmanos, após a construção da Mesquita de Medina, não tinham estabelecido uma forma de chamar as pessoas para esse momento. Ficou então estabelecido que o chamado seria realizado por intermédio da voz humana, com as seguintes frases²⁰⁷: **Allah é o Maior! Allah é o Maior! (2x). Testemunho de que não há outra divindade além de Allah (2x). Testemunho de que Mohammad 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!** (SAIFI, 2012, p. 25).

A partir de então o responsável por esse chamado passou a ser conhecido como *muazin*, e a expressão *Allahu Akbar* tornou-se parte do chamado para a oração islâmica.

Mas o que teria transformado uma expressão de cunho religioso em grito de guerra? Uma invocação à sagrada oração em prenúncio de uma brutal execução? As palavras de paz do *muazin* em palavras de ódio de um terrorista?

5.2.1.2 No hino nacional da Líbia

Em 1956, por ocasião da Guerra do Suez²⁰⁸, Mahmoud el-Sherif (1912-1990 d.C.) compôs uma marcha chamada *Allahu Akbar*. Em pouco tempo ela se popularizou no Egito e na Síria por intermédio dos meios de comunicação com o objetivo de despertar o sentimento de nacionalismo em seus ouvintes.

Alguns anos depois quando Muammar al-Qadaf (1942-2011 d.C.) tomou o poder na República Árabe da Líbia, ele resolveu adotar essa canção popular como o hino nacional:

²⁰⁷ Vide em: <https://www.youtube.com/watch?v=27HRW0R30RE>

²⁰⁸ A Guerra de Suez envolveu Israel, França e Inglaterra na disputa com o Egito pelo domínio de seu canal, o Canal de Suez. O motivo da guerra foi o desejo das nações capitalistas controlarem um ponto estratégico no Mar Vermelho, que permite ligar Europa à Ásia sem precisar contornar a África.

HINO DA LÍBIA (1977-2011 d.C.)²⁰⁹

Letra em árabe

الله أكبر الله أكبر
 الله أكبر فوق كيد المعتدي
 الله للمظلوم خير مؤيد
 أنا باليقين وبالسلاح سأفتدي
 بلدي ونور الحق يسطع في يدي
 قولوا معي قولوا معي
 الله أكبر الله أكبر الله أكبر
 الله أكبر فوق كيد المعتدي

Tradução em português

Allah é o maior, Allah é o maior,
 Allah é maior que o agressor,
 Allah para os oprimidos é o melhor apoiador,
 Eu tenho certeza e com armas eu serei resgatado,
 Minha luz direita brilha na minha mão,
 Diga para mim, diga para mim,
 Allahu Akbar Allahu Akbar Allahu Akbar,
 Allah é maior que o agressor.

يا هذه الدنيا أظلي واسمعي
 جيش الأعداء جاء يبغي مصرعي
 بالحق سوف أردّه وبمدفعي
 وإذا فنت فسوف أفنيه معي
 قولوا معي قولوا معي
 الله أكبر الله أكبر الله أكبر
 الله فوق كيد المعتدي

Oh este mundo, ore e me ouça,
 O exército do asceta veio para me destruir,
 Na verdade, eu vou responder a ele,
 Se você fizer, você vai dobrar comigo,
 Diga para mim, diga para mim,
 Allahu Akbar Allahu Akbar Allahu Akbar,
 Allah está acima da mão do agressor.
 (BERG, 2009).

Durante trinta e quatro anos a composição *Allahu Akbar* foi utilizada como hino nacional líbio, sendo esse executado nas principais cerimônias civis e militares. Foi em 2011, após a Guerra Civil e a morte de Muammar al-Qadafi que o Conselho Nacional de Transição declarou a restauração do antigo hino nacional, rompendo totalmente com as políticas adotadas pelo velho regime.

Contudo a marchinha transformada em hino havia ganhado prestígio social. O sentido religioso da expressão *Allahu Akbar* havia se modificado pois, os meios de comunicação lhe atribuíram um novo *status* (MERTON; LAZARSFELD, 2002, pp. 114-116). A expressão que inicialmente estava ligada ao chamado à oração e à busca da paz em Allah, alterou-se em cântico marcial, em preparação para a guerra e luta contra o inimigo.

²⁰⁹ Vide em: <https://www.youtube.com/watch?v=N3rTBQ1qP2Q>

A expressão virou jargão nos combates militares em todo mundo islâmico. Nos vídeos que retratam a guerra na Síria, no Afeganistão ou no Iraque é comum ver os combatentes islâmicos pronunciar a referida expressão pouco antes do fragor do disparo.

5.2.1.3 No 11 de Setembro

Mas foi a partir do *11 de Setembro* de 2001, que essa expressão passou a compreender um novo sentido, para muito além do sentido nacionalista e marcial.

O *11 de setembro* funcionou como uma espécie de divisor das águas na história do mundo islâmico. As consequências do ataque de dezenove terroristas da *al-Qaeda*²¹⁰, que sequestraram quatro aviões comerciais nos EUA, arremetendo dois contra as torres do World Trade Center em Nova York, um contra o Pentágono em Washington, caindo o último num campo em Somerset, na Pensilvânia, criaram, depois da Guerra Fria, uma espécie de nova bipolaridade mundial.²¹¹

De acordo com Arjun Appadurai:

Os ataques do 11 de setembro foram um ato massivo de punição social, uma espécie de execução pública em massa, uma morte pelo fogo, pela pedra, pelo entulho, destinada a punir os Estados Unidos por seus travestimentos morais por todo o mundo, particularmente pelo mundo islâmico (2009, p. 24).

A sensação de segurança proporcionada por um estado-nação, proprietário das decisões em grande escala, capaz de declarar a guerra e decidir a paz, foi totalmente estilhaçada pelos ataques às Torres Gêmeas.

Pois, diante do horror televisionado *em tempo real*, os extremos foram percebidos. De um lado a agonia, medo e perplexidade dos estadunidenses, tentando entender o que de fato estava acontecendo. E do outro, os gritos e comemorações de diversos palestinos nas ruas de Gaza, dizendo: *Allahu Akbar* – Allah é o Maior (YOU-SEF, 2011).

Este lamentável fato não ocorreu sem algum tipo de aviso prévio. Na década de 1990, ele foi prognosticado por Samuel Huntington como uma espécie de

²¹⁰ Grupo islâmico extremista, cujo termo árabe significa “a base”. O grupo foi formado de células colaborativa independentes, inicialmente “financiados” pelos EUA com o propósito de expulsarem as tropas russas do território do Afeganistão. Todavia, quando os EUA, por ocasião da Guerra do Golfo, instalaram as suas bases na península arábica, Bin Laden voltou-se contra os estadunidenses. De acordo com Ali Kamel “a mencionada Al-Qaeda é uma organização islâmica, cujos objetivos são empunhar a palavra de Deus e fazer vitoriosa a Sua religião” (2007, p. 214).

²¹¹ Segundo De Masi, “depois de quase cinquenta anos de Guerra Fria, no imaginário coletivo do Ocidente, o mundo muçulmano substituiu o bloco soviético no papel de inimigo global e de civilização desprezível” (2014, p. 208).

“surto” do extremismo islâmico. O qual teve o seu berço na década de 1970, no Egito, Paquistão e Afeganistão, ramificando-se posteriormente para os demais países islâmicos (HUNTINGTON, 2010, p. 183).

Um dado bastante controverso, apresentado pelo jornalista Lemine Salem, descreve que a maioria dos membros da *al-Qaeda* foi contrária ao *11 de Setembro*. Abu Hafs²¹², amigo e conselheiro de Osama bin Laden, e um dos mais altos membros do comando da *al-Qaeda*, alertou-o de que provocaria uma catástrofe para os muçulmanos com o *11 de Setembro*. Todavia Osama bin Laden acreditava que iria provocar um novo Vietnã para os americanos (SALEM, 2018).

Após os ataques terroristas do *11 de Setembro*, os EUA tomaram diversas medidas protecionistas²¹³, entre as principais, a inclusão dos países islâmicos ao cognominado “eixo do mal”²¹⁴, a invasão do Afeganistão em 2001 e do Iraque em 2003.

Houve, por parte de algumas autoridades estadunidenses, o cuidado para resistir a tentação de chamar todo o *mundo islâmico* de inimigo. A então conselheira de segurança nacional dos EUA, Condoleezza Rice, enfatizou que o fato não se tratava de um choque de civilizações, repudiando assim as teses de Huntington (APPADURAI, 2009, p. 25; HUNTINGTON, 2010).

A invasão do Afeganistão ocorreu logo após o atentado às Torres Gêmeas, tendo como aliado o Reino Unido. Os EUA se propuseram desmantelar a *al-Qaeda* e remover o Talibã²¹⁵ do poder.

George W. Bush exigiu que o Talibã entregasse Osama bin Laden e expulsasse a *al-Qaeda* das terras afegãs. Todavia o Talibã exigiu provas concretas e convincentes do envolvimento de Osama nos ataques do *11 de Setembro*.

Nos primeiros anos, Osama bin Laden negou veementemente a sua autoria no atentado às torres gêmeas. Somente em outubro de 2004, querendo influenciar nos resultados da eleição nos EUA, ele divulgou uma fita confessando, sem constrangimento, a sua autoria dos atentados do *11 de Setembro* (KAMEL, 2007, pp. 237-242).

²¹² Terrorista mauritano de nome Mohamed Mahfoudh Ould el-Waled.

²¹³ *Patriot Act* - Lei Pública 107-56, assinada pelo presidente George W. Bush em 26 de outubro de 2001, que gerou muitas tensões entre a segurança do Estado e os direitos civis; *Domestic Security Enhancement Act* - Projeto de Lei de 2003 – que poderia ser aprovado caso houvesse outro ataque terrorista. Conhecido também como *Patriot Act II* (pelo seu radicalismo).

²¹⁴ Expressão utilizada no discurso de George W. Bush no dia 29/01/2002, referindo-se aos países discordantes da política socioeconômica dos EUA, que teriam armas de destruição massiva: Coreia do Norte, Irã e Iraque. Hoje, outros países foram elencados, como Cuba, a Líbia e a Síria.

²¹⁵ Movimento extremista islâmico que se difundiu no Paquistão e Afeganistão a partir de 1994.

Em reação contrária, os EUA e o Reino Unido, por intermédio da operação chamada *Enduring Freedom*, em 7 de outubro de 2001, expulsaram o Talibã do poder, construindo bases militares próximo às grandes cidades em todo país. Boa parte dos membros da *al-Qaeda* e do Talibã conseguiu fugir para o Paquistão, ou retirou-se para as regiões montanhosas e mais remotas.

A invasão do Iraque deu início a um longo conflito chamado de *A Guerra do Iraque*, que começou em 2003 e foi terminar somente em 2011. Os EUA tiveram como aliados o Reino Unido, a Austrália e a Polônia, com o objetivo de: derrubar o governo de Saddam Hussein²¹⁶, encerrar o seu apoio às organizações terroristas; e desarmar todo o arsenal nuclear, químico e biológico iraquiano.

Nesse mister Bagdá foi totalmente destruída e Saddam foi capturado, julgado e executado. Mas as armas químicas de destruição em massa nunca foram encontradas, apesar de terem exercido força descomunal nos argumentos de Bush e Blair para a invasão daquele país.

A partir do *11 de Setembro* a expressão árabe *Allahu Akbar* tomou um novo sentido que se viralizou pelo mundo ocidental. De acordo obra de Ivan Sant'anna, piloto de avião e escritor brasileiro, essas foram as últimas palavras bradadas pelos cinco terroristas antes de arremeterem o primeiro avião em uma das Torres Gêmeas:²¹⁷

Com a mão esquerda no manche, e a direita empurrando para a frente os manetes de aceleração das duas turbinas, Mohamed Atta vê a imagem com a qual sonhou nos últimos meses. A Torre Norte do World Trade Center se aproxima velozmente. Seus quatro companheiros estão debruçados sobre ele. ____ Allahu Akbar! Allahu Akbar! (Alá é o maior) – gritam e repetem os cinco ao mesmo tempo (2005, p. 122).

O trecho acima citado fez parte de uma enxurrada de informações que foi veiculada por intermédio de jornais, livros, filmes, games e páginas da internet sobre o *11 de Setembro*. O consumo massivo desses conteúdos, frequentemente acessado nas pontas dos dedos, conduziu o leitor a se sentir plenamente informado e com absoluta segurança.

²¹⁶ Pouco antes da queda de Saddam Hussein, em 2003, os americanos anunciaram o uso de uma bomba superpotente, apelidada de “a mãe de todas as bombas” - Mother Of All Bombs – MOAB. Que, nas palavras de Arnaldo Jabor, geraria milhares de homens bombas (KAMEL, 2007, p. 219).

²¹⁷ Ivan Sant'anna descreve o *11 de Setembro* de forma ficcional, até onde podemos pesquisar, as quatro caixas pretas dos dois aviões que colidiram com as Torres Gêmeas nunca foram encontradas. As únicas caixas pretas encontradas foram as do voo 77 da American A77 (*que caiu num campo em Somerset*) e as do avião que se chocou contra o Pentágono.

Contudo o nível dessa informação é raso, mais parecido como um espelho d'água: extenso em seu comprimento e largura, para refletir a beleza da arquitetura que lhe circunda, porém com pouquíssima profundidade.

Este quadro reflete a teoria elaborada por Robert Merton e Paul Lazarsfeld, pois a sociedade hodierna encontra-se em *disfunção narcotizante*. Diariamente ela é bombardeada por informações, nos mais diferentes modais contudo, o consumidor não está disposto a questionar a sua origem, conteúdo e veracidade.

Ao menor sinal de desconfiança da procedência ou veracidade dessas informações, outra avalanche de informações lhe fará sucumbir a posição unívoca dos meios de comunicação (MERTON; LAZARSELD, 2002, pp. 118, 119).

5.2.1.4 No Talibã

Malala Yousafzai, ativista que desafiou o Talibã defendendo o direito e o acesso das mulheres paquistanesas à educação, cita em sua biografia, o momento em que esse grupo extremista começou a controlar a *shura* da sua cidade (*uma espécie de tribunal local*), na região do Swat, em 2002.

Segundo Malala, o Talibã mandou construir um estrado elevado para a exibição pública das punições determinadas pela *shura*, para intimidar aqueles que agiam de forma contrária ao pensamento desse grupo.

A cada chicoteada as punições eram assinaladas verbalmente pelo público com a expressão árabe: *Allahu Akbar*.

As punições estabelecidas pela *shura* Fazlullah incluíam chicoteamentos públicos, algo que nunca tínhamos testemunhado. [...] Construiu-se um estrado elevado próximo ao reduto de Fazlullah, e depois de ouvir seus sermões às sextas-feiras, centenas de pessoas reuniam-se para assistir às punições, gritando “Allahu Akbar!” – Deus é Grande – a cada chicoteada (YOUSAFZAI; LAMB, 2013).

Infere-se na descrição acima, que a expressão *Allahu Akbar* foi ouvida pelo público em dois momentos distintos e antagônicos: no prenúncio das orações da mesquita; e durante os açoites aos infratores das leis impostas pelos talibãs. Esta brusca transferência do momento da oração (*sexta-feira*) para um momento do suplício (*chicoteamento*), constituiu-se em estratégia do Talibã. Pois, “nas cerimônias de suplício, o personagem principal é o povo, cuja presença real e imediata é requerida para a sua realização” (FOUCAULT, 2014, p. 58).

5.2.1.5 No terrorismo ao pequeno número

Outro momento em que a expressão árabe foi utilizada com significado associado ao terrorismo, foi por ocasião do sangrento assassinato do embaixador russo.

Mevlüt Mert Altıntaş, um policial turco de 22 anos de idade, por ocasião da exposição na Galeria de Artes em Ancara, ocorrida no dia 20 de dezembro de 2016, infiltrou-se no sistema de segurança com a finalidade de assassinar Andrei Gennadyevich Karlov.

Karlov fôra embaixador Russo na Coreia do Norte (*de 2001-2006*) e na Turquia (*a partir de 2013*). O assassinato de Karlov, considerado como um *ato de terrorismo*²¹⁸, ocorreu em forma de protesto pelo envolvimento da Rússia na Guerra Civil Síria e pela ofensiva contra a cidade de Aleppo.

No momento da execução Mevlüt posicionou-se atrás na diagonal direita de Karlov e disparou diversas vezes, diante de um grande público que ouvia o embaixador em um pronunciamento.

Após os disparos Mevlüt bradou em árabe e turco: "Não se esqueçam de Aleppo, não se esqueçam da Síria" e "*Allahu Akbar*".

Esse triste e sangrento episódio, gravado por várias lentes, sob diversos ângulos, demonstrou a transubstanciação da expressão árabe. Ela esvaziou-se do significado religioso (*chamado à oração*), desprende-se do significado marcial (*hino nacional*), e converteu-se em pré-anúncio do ato terrorista.

Vale destacar que, no caso de Mevlüt, cabe a análise de Arjun Appadurai, onde ele afirma que:

as minorias não surgem pré-fabricadas. Elas são produzidas nas circunstâncias específicas de cada nação e de cada nacionalismo. Frequentemente são portadoras de lembranças indesejáveis dos atos de violência que produziram os estados existentes [...] (2009, p. 39).

5.2.1.6 Na filmografia hollywoodiana

De acordo com Paul Lazarsfeld e Robert Merton “a onipotência dos meios de comunicação leva muitas pessoas a uma crença quase mágica em seu enorme poder” (2002, p. 231). Os grupos políticos e grandes empresas, de maneira crescente,

²¹⁸ Consideramos aqui Terrorismo conforme a sua definição na ONU: “Atos criminosos pretendidos ou calculados para provocar um estado de terror no público em geral, num grupo de pessoas ou em indivíduos para fins políticos são injustificáveis em qualquer circunstância, independentemente das considerações de ordem política, filosófica, ideológica, racial, étnica, religiosa ou de qualquer outra natureza que possam ser invocadas para justificá-los.” – Assembleia Geral de 17 de fevereiro de 1995, resolução A / RES / 49 / 60.

têm adotado técnicas de manipulação das massas por intermédio das propagandas, em lugar dos meios mais diretos de controle social.

Procedeu-se a deterioração dos padrões éticos e estéticos da cultura popular, “[...] o gosto estético e intelectual foi desvirtuado pelo influxo de produtos em massa, lançados por editoras de rádio e estúdios de cinema” (MERTON; LAZARSFELD, 2002, p. 244).

Somada a esta realidade, Edwar Said afirma que desde a guerra de 1967 o mundo árabe tem sido apresentado na Europa e EUA de forma tosca, caricata e reducionista, os filmes e programas de televisão apresentam “os árabes como ‘cameleiros’ frouxos, terroristas e xeques obscenamente ricos” (SAID, 2011).

Tal assertiva pode ser observada nos filmes hollywoodianos que passaram a associar a expressão árabe *Allahu Akbar* diretamente ao terrorismo.

Numa rápida listagem de filmes que trabalharam os conteúdos históricos associados à violência encontramos, **antes do 11 de Setembro**: em 1987 – “Nascido para matar”; em 1993 – “A lista de Schindler”; em 1998 – “O resgate do soldado Ryan”; e, em 2001 – “Atrás das linhas inimigas”. Esses filmes tomaram como pano de fundo a Guerra do Vietnã e a Segunda Guerra Mundial. Contudo **no pós - 11 de Setembro** essa lista foi substituída pelo enredo da violência e terrorismo associados ao mundo islâmico: em 2004 – “Fahrenheit 9/11”; em 2005 – “Munique”; “Syriana”; em 2006 – “Voo United 93”; em 2008 – “Rede de Mentiras”; em 2009 – “Guerra ao Terror”, em 2015 – “Sniper Americano” (LIMA, 2013a, p. 20) e muitos outros.

A filmografia hollywoodiana adotou a expressão *Allahu Akbar* apenas no seu sentido beligerante, fez do muçulmano o terrorista, tomou o todo (*muçulmanos*) pela parte (*terroristas*).

Com pressupostos empresariais e políticos alicerçados na hegemonia social das grandes potências, 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).

Consequentemente, a mídia justificou de maneira sensacionalista as guerras eletrônicas remotas, com a informação de precisão cirúrgica, desconsiderando o sofrimento e destruição alheios. Despejando o desejo de vingança “na demonização de um inimigo desconhecido, em relação ao qual a etiqueta ‘terrorista’ serve ao propósito geral de manter as pessoas mobilizadas e enraivecidas” (SAID, 2007).

Esta avalanche de informações arrastou as obras artísticas, cinematográficas e literárias, não deixando para trás sequer os games. Em sua dinâmica, deslocou do seu contexto os fundamentos do Islã misturando-os ao terrorismo e congelando-lhes em forma final.

Recentemente, assistindo a série FAUDA²¹⁹ (ISSACHAROFF; RAZ, 2015), produção israelense que retrata os conflitos entre as forças de Israel (*Shin Beth*)²²⁰ e da Palestina (*HAMAS*)²²¹, pouco antes de um agente policial israelense ser explodido – *Boaz* (pois ele foi capturado e foram colocadas bombas em seu corpo), o terrorista muçulmano – *Abu Ahmad*, instantes antes de pedir para o seu subalterno acionar o detonador, brada a plenos pulmões: *Allahu Akbar*.²²²

A indústria cinematográfica israelense reduziu o poder econômico a exploração direta, por intermédio de um padrão mais refinado de exploração psicológica, que se concretizou, em grande parte, pela disseminação dos meios de comunicação de massa. No caso acima, uma série disponibilizada no NETFLIX.²²³

Dessa forma a expressão árabe *Allahu Akbar* foi totalmente descolada do seu sentido original, da oração e devoção a Allah, e foi replicada na produção em série, desconsiderando a diferença da lógica da obra cinematográfica e do sistema social em que a frase foi esculpida.

5.2.1.7 Nos games

Em 2016, a New World Interactiva®, empresa desenvolvedora de games em primeira-pessoa, disponibilizou no mercado de games um jogo chamado **Insurgency**, multiplayer²²⁴, que roda nas plataformas Windows, OS X e Linux.

²¹⁹ “**Fauda**” — que quer dizer **CAOS** em hebraico — fez enorme sucesso no Oriente Médio. Quando exibida, no ano passado (2017), ganhou espectadores tanto em Israel quanto na Palestina. Pouco após a estreia, o **HAMAS** chegou a emitir uma nota acusando o programa de “propaganda sionista”. Porém, em seguida, em seu site oficial, colocou um link para a série.

²²⁰ Sherut haBitachon Haklal, Agência de Segurança de Israel, comumente referida como *Shin Beth*, trata-se do serviço de segurança interna de Israel.

²²¹ Harakat al-Muqāwamat al-Islāmiyyah, Movimento de Resistência Islâmica, organização terrorista palestina, de orientação sunita.

²²² Vide FAUDA, temporada 1, final do episódio 6.

²²³ Trata-se de uma empresa, provedora de filmes e séries de televisão via *streaming*, que possui atualmente mais de cem milhões de assinantes. Ela foi fundada nos EUA, em 1997, com o serviço de entre de DVDs pelos correios.

²²⁴ Games em que há a possibilidade de jogarem diversos participantes, assumindo cada um o papel de um personagem no cenário do jogo.

No enredo desse game há um grupo de terroristas que constantemente grita a expressão árabe *Allahu Akbar*. Este é mais um game, entre dezenas, que associam essa expressão árabe ao terrorismo (Figura 16).

Figura 16 - Game Insurgence da New Word Interactiva

Considerando-se que entre os consumidores de games a maior parcela concentra-se entre adolescentes e jovens, conclui-se que haverá, por parte desses, uma assimilação imediata da belicosidade da expressão *Allahu Akbar*, pois os seus olhos e ouvidos estão sendo treinados efetuar os disparos tão logo identifiquem na tela a figura do **terrorista**.

Desta forma laser, aprendizado e violência são colocados juntos numa mesma esteira de conhecimento, porém sem a opção da escolha individual. São itens indissociáveis, que levam ao esmagamento de toda e qualquer possibilidade da construção de um conhecimento individualizado.

A diferença entre o programa de rádio e a produção cinematográfica criticados por Robert Merton e Paul Lazarsfeld, e os atuais games de violência, pode ser pontuada da seguinte forma: no cinema os expectadores são influenciados de forma passiva durante todo o filme até o seu epílogo; por outro lado, no videogame, eles são influenciados de forma ativa, a percorrerem os caminhos da violência (*no apertar o botão do disparo*), para depois de muita estratégia e ódio combinados, chegarem ao tão esperado epílogo do jogo.

Isto posto, podemos afirmar que o termo árabe *Allahu Akbar*, foi descrito acima em quatro momentos distintivos: **o primeiro – associado à religião islâmica**, como chamado à oração; **o segundo – associado à uma marcha militar e hino nacional**, com um viés político; **o terceiro – utilizado pelos terroristas no 11 de Setembro** e demais atentados, no Talibã, Hamas e demais grupos islâmicos extremistas; **o quarto – vinculado permanentemente ao terrorismo por intermédio dos meios de comunicação de massa**, nos noticiários, nas redes sociais, nos livros, nos filmes, nos jogos de videogames etc., num sistema de retroalimentação sem a possibilidade de crítica do consumidor, pelo fato da informação ser veiculada nos mais diversos modais concomitantemente (*disfunção narcotizante*).

5.2.2 O termo árabe *Jihad*

É bastante provável que o termo árabe *jihad* seja a palavra islâmica mais polêmica dos últimos anos. Se por um lado existe certa convergência no entendimento desse termo entre os muçulmanos, por outro existe uma total dispersão de conceitos a respeito desse termo entre os não-muçulmanos.

No seu sentido etimológico, o termo *jihad* significa “esforço”. Essa tradução é bastante utilizada pelos muçulmanos, contudo o seu conceito não se esgota nessa simples tradução.

Vejamos, na perspectiva de alguns autores muçulmanos e não-muçulmanos, o significado desse termo:

5.2.2.1 Para os Autores Muçulmanos

5.2.2.1.1 Para Hussein Saifi

Hussein Saifi (2010), escritor e mestre em jurisprudência islâmica, em seu livro “Islam, segurança e paz”, trata de forma pormenorizada o significado do termo *jihad*. Na capa de sua obra há a seguinte assertiva: “Neste livro o autor aborda um dos assuntos mais polêmicos deste século, o JIHAD, nele o leitor poderá diferenciar o que são os atos de Jihad, e o que são atos de TERRORISMO”.

Para esse autor o *jihad* é a mais sagrada das ações no Islã, sendo o apogeu e o ápice de sacrifício. Ele é um instrumento para sobrepujar a injustiça e estabelecer a igualdade, a liberdade, a segurança e a paz. A permissão do *jihad* marcial não objetiva a imposição do Islã aos descrentes, mas o combate à opressão e à expulsão injusta.

Segundo ele, os muçulmanos precisavam se defender para evitar a injustiça e a tirania. Desta forma todas as guerras empreendidas pelo profeta Mohammed foram para a defesa dos fracos e dos perseguidos (SAIFI, 2010, pp. 143, 144).

De acordo com Hussein Saifi:

o *jihad* não significa apenas defender-se dos inimigos ou ajudar os injustiçados, mas começou por intermédio do Alcorão Sagrado, significando vários tipos que poderiam conter todas as atividades da vida: caridade, piedade, temor a Allah, prática do bem, afastamento da prática do mal, bom relacionamento (2010, p. 145).

A fim de explicar os múltiplos significados desse termo o autor elenca quatro tipos de *jihad*:

1. O *jihad* pela autoconquista. É o empenho para aprender os preceitos religiosos e a prática dos mesmos, convocar a eles e suportar as injúrias por eles;
2. O *jihad* contra Satanás, representado pelo abandono das tentações e das coisas duvidosas;
3. O *jihad* contra os praticantes da injustiça, das inovações e do ilícito, com a mão, se puder, se não puder, com a língua; se não puder, com o coração; dependendo da situação e do interesse;
4. O *jihad* contra os politeístas e os hipócritas, por intermédio do coração, da língua, dos bens e da pessoa (SAIFI, 2010, p. 148).

Quanto ao *jihad* no sentido marcial, ou seja, de luta, Hussein Saifi afirma que é a última instância que o Islã recorre. Para tanto ele cita o Alcorão:

39. Ele permitiu (o combate) aos que foram atacados; em verdade, Allah é Poderoso para socorrê-los. 40. São aqueles que foram expulsos injustamente dos seus lares, só porque disseram: Nosso Senhor é Allah! E se Allah não tivesse refreado os instintos malignos de uns em relação aos outros, teriam sido destruídos mosteiros, igrejas, sinagogas e mesquitas, onde o nome de Allah é frequentemente celebrado. Sabei que Allah secundará quem o secundar, em Sua causa, porque é Forte, Poderosíssimo (ALCORÃO 22.39, 40).

Uma vez demonstrando o fundamento do *jihad* marcial, e admitindo assim essa possibilidade dentro da religião islâmica, o autor apresenta algumas regras para a validação do *jihad*: 1) os muçulmanos devem se apegar ao espírito do Islã – na paz e na defesa da pessoa; 2) somente as autoridades podem tomar a decisão da guerra; 3) está causa deve ser de Allah na defesa dos direitos e das liberdades (SAIFI, 2010, pp. 151, 152).

Isto posto, Hussein Saifi apresenta algumas regras do *jihad* durante a batalha, sendo elas: 1) a causa deve ser justa, para a elevação da palavra de Allah; 2) não devem ser mortos os assegurados e os aliados; 3) os tratados devem ser

respeitados; 4) o combatente muçulmano não deve aterrorizar ou agir com injustiças; 5) não deve haver qualquer tipo de traição ou insubordinação; 6) os muçulmanos devem aceitar a paz, caso os inimigos se inclinem à noção de paz (SAIFI, 2010, pp. 153-168).

A exposição de Hussein Saifi apresenta o *jihad* no seu sentido pessoal (*interno*), e no sentido público (*externo*). No sentido pessoal ou interno, o muçulmano deve se balizar pelo Alcorão e pelos *ahadith*. Todavia no sentido público ou externo, o muçulmano deve se balizar pelo Alcorão, pelos *ahadith* e pelo Estado (*sharia*). Nesse último caso ele fica impedido de fazer o *jihad* de forma arbitrária.

5.2.2.1.2 Para Dr. Hassan Hathout

Professor de medicina na Inglaterra, nos EUA e no Oriente Médio, o Dr. Hassan Hathout apresenta inicialmente o termo *jihad* no seu sentido etimológico e pessoal:

Em árabe, “Jihad” significa “fazer um grande esforço”, “esforçar-se”. No seu sentido original alude a uma luta interna dentro de nós mesmos, para desfazer-nos das más ações ou más tendências, a ser constantes e perseverantes na busca de um padrão moral elevado (1997, pp. 121, 122).

Contudo, num segundo momento, o autor admite que o Islã não exclui o uso da força para reprimir o mal e promover a paz, desde que não haja outra alternativa viável. Para justificar seu argumento ele usa o fundamento corânico:

E quando dois grupos de crentes combaterem entre si, reconciliai-os, então. E se um grupo provocar outro, combatei o provocador, até que se cumpram os desígnios de Allah. Se, porém, se cumprirem (os desígnios), então, reconciliai-os equitativamente e sede equânimes, porque Allah aprecia os equânimes (ALCORÃO 49.9).

Dessa forma ele argumenta que a intervenção militar faz parte do *jihad*, e deve ser exercida quando for necessária. E, mesmo que haja algum tipo de erro, não são apenas os muçulmanos que os cometem, mas os cristãos e judeus também.

Hassan Hathout encerra sua exposição afirmando que existem dois tipos de *jihad*, o **menor** – que trata da guerra; e o **maior** – que trata do autocontrole.

5.2.2.1.3 Para Hammudah Abdalati

Hammudah Abdalati, mestre em estudos islâmicos pela Universidade do Egito, e PhD em Sociologia pela Universidade de Princeton, procurou desconstruir a ideia de que o termo *jihad* é sinônimo de Guerra Santa. Segundo esse autor, a guerra

não é o objetivo do Islã, nem a ação natural dos muçulmanos, mas sim a busca pela paz. E não existe guerra religiosa a fim de forçar os não-islâmicos a se converterem ao islamismo:

Não há imposição quanto à religião, porque já se destacou a verdade do erro. Quem renegar o sedutor e crer em Allah, ter-se-á apegado a um firme e inquebrantável sustentáculo, porque Allah é Oniuvinte, Sapiientíssimo (ALCORÃO, 2.256).

No tocante às batalhas travadas pelo profeta Mohammed, Hammudah Abdalati afirma que foram legítimas. Pois Allah deu ordens ao Profeta para pregar o islamismo para que todos presentes cressem no Deus único e verdadeiro, renunciando a adoração aos ídolos. Como não foi dada a liberdade para Mohammed pregar abertamente, ele recorreu, por alguns anos, à pregação privada. Mais tarde, quando Allah lhe deu ordens para pregar abertamente, iniciaram-se as torturas e as perseguições contra os muçulmanos.

Nesse período os muçulmanos fugiram para Medina e lá permaneceram por treze anos, perseguidos e odiados por causa da sua religião. Não tiveram outra alternativa a não ser lutar para conseguirem a vitória sobre os seus inimigos. Todavia sem maltratar as crianças incapazes, as mulheres, os velhos e os inválidos (ABDALATI, 2008, pp. 174-180).

As visões de Hammudah Abdalati, do Dr. Hassan Hathout e de Hussein Saifi, não são unívocas, contudo, possuem alguns pontos em comum. Pois elas defendem que o objetivo do Islã não é a guerra, mas sim a paz; e que existe uma *jihad* marcial, ou seja, uma preparação para a guerra contra o inimigo, na defesa da vida e da justiça.

5.2.2.2 Para os Autores não-Muçulmanos

5.2.2.2.1 Para os acadêmicos

A fim de compreendermos a visão do termo *jihad* pelos acadêmicos, tomaremos duas visões fundamentadas, respectivamente, nas análises sociológicas e antropológicas. De um lado, Enzo Pace, sociólogo da religião e professor da Universidade de Pádua. Que, numa análise sociológica do Islã, faz a seguinte afirmação:

O recurso à violência – “o combate no caminho de Deus” de que fala o Alcorão e que se exprime em árabe pela palavra *jihad* – é uma consequência necessária de um processo que vê transformar-se um líder carismático religioso em líder também político: este último se vê forçado a exercer o direito à legítima defesa e a motivar os seus discípulos a se tornarem monges guerreiros, a

consubstanciarem a sua fé religiosa em uma forma de militância de tipo militar (PACE, 2005, p. 56).

Segundo Enzo Pace o *jihad* proporcionou ao líder religioso e carismático a condição de líder político. Pois ou o Profeta deixaria se atropelar pelas tribos inimigas com todos os seus credos ou então de disporia ao confronto armado para ver triunfar uma verdade que a seu ver era inegociável (PACE, 2005, p. 56).

O *jihad* seria o caminho para esta transformação, de líder religioso para líder político. E o Alcorão, que ainda não estava completo, como palavra de Allah, legitimou *a posteriori* os atos do Profeta:

190. Combatei, pela causa de Allah, aqueles que vos combatem; porém, não pratiqueis agressão, porque Allah não estima os agressores. **191.** Matai-os onde quer que os encontréis e expulsai-os de onde vos expulsaram, porque a intriga é mais grave do que o homicídio. Não os combatais nas cercanias da Mesquita Sagrada, a menos que vos ataquem. Mas, se aí vos combaterem, matai-os. Tal será o castigo dos incrédulos. **192.** Porém, se desistirem, sabeis que Allah é indulgente, Misericordiosíssimo. **193.** E combatei-os até terminar a intriga e prevalecer a religião de Allah. Porém, se desistirem, não haverá mais hostilidades, senão contra os injustos (ALCORÃO 2.190-193).

Por outro lado, Paulo Pinto, Ph.D. em Antropologia pela Universidade de Boston, numa análise antropológica do Islã, citando os teólogos islâmicos medievais, elenca dois tipos de *jihad*: **o grande** – no qual o indivíduo deve travar consigo mesmo, de modo a controlar e reorientar os seus impulsos e desejos em devoção a Allah; e, **o pequeno** – que consiste numa luta armada em defesa da comunidade muçulmana (PINTO, 2014, p. 152).

Esse autor afirma que com a “globalização” desse termo, surgiu a ideia de que “a *jihad* não deveria ser limitada às sociedades e Estados nacionais, mas deveria ter a *ummah*, a comunidade global islâmica, como horizonte” (PINTO, 2014, p. 164).

E ainda, que nessas premissas, os países árabes permitiram que os pregadores sauditas usassem suas instituições islâmicas para fazer o proselitismo do *jihad* e recrutar combatentes dispostos a irem para o Afeganistão, na década de 1970.

Logo estabeleceu-se um fluxo contínuo de militares muçulmanos em direção ao Egito, Líbano, Argélia, Marrocos, Jordânia, Síria e Arábia Saudita para as mardraças e campos de treinamento no Paquistão.

A universalização do *jihad* menor consolidou-se na abertura de celeiros para o aliciamento de *mujahidins*²²⁵ por todo o mundo islâmico.

Como visto acima, *en passant*, estes acadêmicos fizeram a análise do termo *jihad* tanto no contexto próximo, como no contexto remoto. E, em ambos os casos, vincularam o jihad à violência. Para eles, tanto na época de Mohammed como na invasão do Afeganistão pelos russos, o instrumento mais apropriado para a defesa contra o inimigo foi o *jihad*.

5.2.2.2.2 Para outros autores

Na perspectiva ocidental o conceito do *jihad* cristalizou-se em um único significado no pós - 11 de Setembro – o treinamento para o terrorismo.

O *jihad* passou a ser entendido como uma ferramenta utilizada pelos muçulmanos, com o propósito de aliciar e treinar os noviços não apenas para a guerra (*visão marcial*), mas, em situações extremas, para o sacrifício na causa de Allah (*terrorismo*).

O *mujahidin* é o indivíduo capaz de tirar a sua própria vida, batizando outros corpos com seu sangue na sublime causa de Allah.

Esta compreensão do *jihad* está respaldada por dezenas de livros que foram produzidos na última década com o objetivo de explicar o terrorismo praticado pelos grupos islâmicos extremistas – Hamas, Hezbolah, Talibã, al-Qaeda e Estado Islâmico.

A fim de respaldar os argumentos acima, elencarei alguns autores que procuraram explicar o funcionamento dos atos terroristas pelos grupos islâmicos extremistas.

Começemos com Gilles Kepel, esse autor debruçou-se sobre o termo *jihad* explicando-lhe como elemento seminal para a formação de soldados e terroristas nos grupos islâmicos extremistas. Para ele o *jihad* produziu três gerações de *mujahidins*.

A primeira geração (soldados) – ocorreu no Afeganistão, entre 1979 e 1997, quando o Exército Vermelho invadiu o país. Os EUA patrocinaram a criação de um movimento *jihadista* sunita, financiado pelos sauditas e pelos Emirados do Golfo.

²²⁵ De acordo com Charles Dyer e Mark Tobey (2016, p. 35), “em resposta à invasão russa, muitos grupos se levantaram no Afeganistão, Paquistão e em um número de países árabes para expulsar os ‘invasores ateus’. Os combatentes logo seriam chamados de mujahidin. Muitos no ocidente não entendiam o significado do nome, mas derivou-se da palavra *jihad*. Os mujahidin eram *aqueles que faziam a jihad*”.

Os *mujahidins* sunitas obrigaram os soviéticos a saírem do Afeganistão em 15 de fevereiro de 1989.

A segunda geração (terroristas) – surgiu com Osama bin Laden, na *al-Qaeda*, quando esse grupo se preparava para o ataque do *11 de Setembro*.

A terceira geração (terroristas) – nasceu em torno do jordaniano al-Zarqawi e do sírio al-Suri a partir de 2005, com o objetivo de mobilizar os jovens para cometerem atentados não mais nos EUA, porém na Europa. Esta geração amadureceu entre 2005 e 2012, despejando o seu ódio nos atentados ao jornal satírico francês *Charlie Hebdo* e ao *Hyper Cacher*, com a bandeira do EI²²⁶ (KEPEL, 2016).

Loretta Napoleoni apresenta dois tipos de *jihad*s na forma binomial: o *jihad* ofensivo e o *jihad* defensivo; o *jihad* maior e o *jihad* menor (Figura 17).

Conforme essa autora a maior parte dos tipos de *jihad* está relacionada à violência e ao ataque aos infiéis, apenas o *jihad* maior está nominalmente apartado desse compromisso.

O ***jihad* defensivo** verifica-se quando o mundo do Islã é objeto de ataque pelos infiéis, e consequentemente se vê ameaçado em sua existência. O ***jihad* ofensivo** ocorre quando o mundo islâmico ataca o território dos infiéis com o objetivo de expandir a sua fé e converter mais crentes. O ***jihad* maior**, ou pessoal, relaciona-se com a luta que é exigida a todos os muçulmanos para que se libertem de instintos básicos que são prejudiciais à sua vida. E o ***jihad* menor**, *jihad* marcial ou *jihad* violento, representa a luta sangrenta contra os infiéis (NAPOLEONI, 2015, p. 97).

O *jihad* ofensivo era a condição fundamental para aqueles cidadãos que estavam isentos do recrutamento até que o número de guerreiros se tornasse insuficiente para garantir o êxito da batalha. Visto que, diante de um número insuficiente, haveria a convocação do califa, o líder político e espiritual.

Segundo essas autoras, o princípio vigorou nos dias de Saladino, durante o domínio britânico no Egito, até o fim da década de 1950, aplicando três conceitos para o *jihad*: a contra cruzada, a luta anticolonial e a revolução. O grupo islâmico

Figura 17 - Tipos de Jihad

Fonte: Teresa Silva (2016, p. 143)

²²⁶ De acordo com Charles Dyer e Mark Tobey (2016, pp. 13-16), trata-se de um grupo de islâmicos jihadistas do Iraque que se autodenominou Estado Islâmico do Iraque e da Síria – EIIIS, e que hodiernamente atua no Oriente Médio.

extremista EI, teria incorporado esse tríplice conceito para propor algo novo, a criação de um Estado Nacional (NAPOLEONI, 2015, p. 99).

Jéssica Stern e J. M. Berger (2015, pp. 157-177) discorrem em sua obra sobre o uso das redes sociais pelos *mujahidin*.²²⁷ Segundo esses autores as ferramentas tecnológicas utilizadas pelos leitores também são utilizadas pelos grupos extremistas. Pois, mesmo que o grupo extremista tenha uma mentalidade medieval de moralidade, no quesito das competências técnicas ele utiliza a tecnologia para expandir-se e integrar-se e treinar os *mujahidin*.

Esses autores citam o progresso no uso da tecnologia por esses grupos na década de 1980, por intermédio de gravações em fitas cassetes que foram enviadas para as revistas *Time* e *Newsweek*; na década de 1990, quando os *mujahidin* utilizaram os vídeos-digitais ao mesmo tempo que os consumidores, distribuindo as suas gravações em mídias de DVD; na década de 2000, quando eles utilizaram as redes sociais, páginas da web, fóruns fechados com hierarquias bem definidas, utilizando ainda o Facebook, o YouTube, o Twitter e outros serviços da GOOGLE.

Segundo Jéssica Stern e J. M. Berger, por intermédio do uso deste ferramental digital, ao final do ano de 2011, um grupo *jihadista* insurgente na Somália alcançou dezena de milhares de seguidores.

A Google, desde 2009, iniciou um trabalho de monitoração, com o objetivo de vasculhar e deletar páginas e grupos dedicados à prática terrorista.

E, por falar em Somália, remetemo-nos à figura de Ayaan Hirsi Ali. Esta autora, nascida na Somália e criada debaixo das leis islâmicas, atualmente vive nos EUA como ex-muçulmana, ativista e feminista. Ela tem tecido diversas críticas ao islamismo. Segundo Hirsi Ali o islamismo é uma mistura de religião e política que contém uma visão peculiar do mundo, incompatível com a constituição e as leis dos EUA.

Ayaan Ali afirma que a ordem de se fazer o *jihad* é tão antiga quanto o Alcorão, e que aos seus dezesseis anos, quando morava no Quênia, acreditava piamente no *jihad* e estava pronta para aderir à Guerra Santa e dedicar-se a ações de caridade para os outros.

Contudo, afirma a autora:

É assim que a jihad costuma ser apresentada inicialmente para a maioria dos jovens muçulmanos: uma manifestação da luta íntima para ser um bom muçulmano. É uma luta espiritual, um caminho para a luz. Mas gradualmente a jihad deixa de ser simplesmente uma luta interior; torna-se uma luta exterior,

²²⁷ Veja em <https://www.youtube.com/watch?v=enRVsBDz1oo&t=469s>

uma guerra santa em nome do islã por um exército de gloriosos “irmãos” ar-regimentado contra os inimigos de Alá e os infiéis. E essa jihad marcial soa ainda mais atraente (ALI, 2015).

Ayaan Ali deixa bem claro o seu ponto de vista “o islamismo não é uma religião pacífica”, e reitera aos seus leitores estadunidenses: “afirmo que é tolice insistir, como fazem habitualmente nossos líderes, que os atos violentos do islamitas radicais podem ser dissociados dos ideais religiosos que os inspiraram” (ALI, 2015).

Patrick Cockburn não se preocupou em definir os conceitos de *jihad* em sua obra. Ele a inicia alocando o cumpridor do *jihad*, ou seja, o *jihadista*, como um combatente que utilizou a sua *expertise* e fanatismo para alcançar vitórias espetaculares contra as forças do Iraque, da Síria e dos curdos em 2014. Ou seja, esse autor situa o *jihad* como movimento político utilizado pelo EI (2015, p. 22).

Ao comentar um vídeo em que os *jihadistas* rasgam e queimam os seus passaportes. Ele apresenta o *jihad* como um movimento capaz de desintegrar os sentimentos de nacionalismo em detrimento de uma guerra santa (COCKBURN, 2015, p. 70).

Por fim, Michael Weiss e Hassan Hassan (2015, pp. 144-157), realizaram entrevistas com diversos *mujahidin* que foram recrutados para fazer o *jihad*.

Hassan é nativo sírio da cidade fronteiriça de Albu Kamal, a qual serviu como um portal para os *jihadistas* entrarem e saírem do Iraque. E, Michael Weiss trabalhou como jornalista no subúrbio de al-Bab em Aleppo.

Por intermédio das entrevistas que realizaram, puderam ter a noção do poder de persuasão do EI, pois o sistema de recrutamento não considerava, no *mujahidin*, um perfil determinado ou único. Tanto que, entre os entrevistados, havia um noviço (*garoto de quinze anos*), de família próspera em Qamishli, que quase foi aliciado pelo Skype; um curdo, cuja adesão parecia um contrassenso; alguns crentes indecisos – pessoas que tinham uma certa simpatia sobre as visões islâmicas e *jihadistas* mas que se limitaram a orbitar nessas ideologias; alguns políticos, alguns pragmáticos, alguns oportunistas e alguns combatentes estrangeiros.

Estas entrevistas demonstraram a gama de pessoas, com perfis díspares, que foram recrutadas para fazer parte dos *mujahidin*, onde talvez, o elemento essencial, tenha sido o ódio.

Embora sejam difusas as posições apresentadas sobre o *jihad* pelos autores supracitados, podemos sintetizar os seus pensamentos nas seguintes expressões:

Giles Kepel – o *jiḥād* é o elemento seminal para a formação dos *mujahidins*; **Loretta Napoleoni** – a maior parte dos tipos de *jiḥād* está ligada à violência; **Jéssica Sterne e J.M. Berger** – o *jiḥād* tem sido utilizado nas redes sociais e digitais para aliciar pessoas; **Ayyan Hirsi** – o *jiḥād* tem sido utilizado como Guerra Santa contra infiéis, inimigos de Allah; **Patrick Cockburn** – o *jiḥād* tem sido utilizado como elemento capaz de desintegrar os sentimentos nacionalistas; e **Michael Weiss e Hassan Hassan** – o *jiḥād* tem sido utilizado como elemento capaz de aliciar pessoas díspares (*diversos perfis sociais*) ao terrorismo (Tabela 6).

Tabela 6 – Visões de alguns autores sobre o *jiḥād*

Ano	Autor(es)	Título da Obra Título Original da Obra	Local da 1. ^a Publicação	Conceito do jiḥād
2013	Loretta Napoleoni	A Fênix Islamista: o Estado Islâmico e a reconfiguração do Oriente Médio The Islamist Phoenix: the Islamic State and the redrawing of the Middle East	New York	A maior parte dos <i>jiḥād</i> está ligada à violência
2014	Patrick Cockburn	A Origem do Estado Islâmico: o fracasso da “Guerra ao Terror” e a Ascensão Jihadista The Jihadis Returns	New York and Londres	Elemento capaz de desintegrar os sentimentos nacionalistas
2015	Ayaan Hirsi Ali	Herege: por que o Islã precisa de uma reforma imediata Heretic: Why Islam Needs a Reformation Now	New York	Guerra Santa contra os infiéis, inimigos de Allah
2015	Giles Kepel	Os massacres de 13 de novembro ilustram a jiḥād da terceira geração. Qui est Daech?	França	Elemento seminal para a formação de <i>mujahidins</i>
2015	Jéssica Stern e J.M. Berger	Estado Islâmico: estado de terror ISIS: The State of Terror	New York	Instrumento que tem utilizado as redes sociais e digitais para aliciar pessoas
2015	Michael Weiss e Hassan Hassan	Estado Islâmico: desvendando o exército do terror ISIS: inside the army of terror	New York	Instrumento utilizado para aliciar pessoas díspares ao terrorismo

Fonte: César Lima

Descrevemos acima vários modais nos meios de comunicação que têm associado o mundo islâmico e o islamismo à violência: a compreensão dos termos *Allahu Akbar* e *jihad* nos livros, os filmes hollywoodianos, os joguinhos (*games*), além dos constantes noticiários.

A informação fornecida por estes meios de comunicação de forma ininterrupta (*no tempo*), e setorizada (*no espaço*), consiste numa forma massiva da *atribuição de status*. Tese proposta por Robert Merton e Paul Lazarsfeld, quando afirmam que: “os meios de comunicação atribuem *status* a questões públicas, pessoas, organizações e movimentos sociais” (2002, p. 236).

A materialização da influência da mídia pode ser verificada na ocasião da semana que ocorreu o atentado terrorista que atingiu o jornal satírico francês *Charlie Hebdo*, em 07 de janeiro de 2015, que resultou no ferimento de cinco pessoas e na morte de outras doze.

Na mesma semana, mais precisamente no dia 08 de janeiro, o muro da Mesquita Brasil, em São Paulo, foi pichado com a recorrente frase: “Je suis Charlie” (*nós somos Charlie*). E, segundo o jornal Folha de São Paulo, no dia 15 de janeiro, três muçulmanas foram agredidas. O tabloide veio com a seguinte manchete: “Jogaram pedra na Sarah, cuspiram na Ana Paula e ameaçaram matar Luara” (VIRGINIA, 2015). Onde Sarah, Paula e Luara são muçulmanas revertidas que foram agredidas, respectivamente, em São Paulo, Minas Gerais e Brasília.

Desta forma, demonstramos neste capítulo como a imagem social do Islã está associada à violência e ao terrorismo devido à influência dos meios de comunicação de massa.

*“Criou-se um estigma ao redor da
religião e da cultura árabe, de que todo
muçulmano é terrorista.”*

Imani

6 MUÇULMANOS EM BUSCA DA (RE)CONSTRUÇÃO DA IMAGEM SOCIAL DO ISLÃ NO BRASIL

No capítulo anterior apresentamos as análises dos discursos jornalísticos, alguns livros, alguns filmes hollywoodianos e os games que atribuem ao Islã o *status* de religião ligada à violência e ao terrorismo.

Diante desta imagem social, construída pelos meios de comunicação de massa, ergue-se a voz da comunidade muçulmana afirmando tanto em linguagem discursiva quanto na linguagem simbólica que o Islã é uma religião de paz.

Destacamos o ponto central da nossa tese, os processos sociais utilizados pelo Islã brasileiro na (re)construção da sua imagem social.

De acordo com Zygmunt Bauman (2005):

O campo de batalha é o lar natural da identidade. Ela só vem à luz no tumulto da batalha, e dorme e silencia no momento em que desaparecem os ruídos da refrega. Assim, não se pode evitar que ela corte dos dois lados. Talvez possa ser conscientemente descartada (*e comumente o é, por filósofos em busca de elegância lógica*), mas não pode ser eliminada no pensamento, muito menos afastada da experiência humana. A identidade é uma luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resoluta a ser devorado.

As refregas ocorridas no campo midiático, entre os meios de comunicação de massa e os muçulmanos brasileiros, fazem parte das construções identitárias sobre o Islã – com muitas fricções entre a identidade atribuída e a identidade construída.

A partir do *11 de setembro* cada ato de terrorismo provocou ondas de choque que, impulsionadas pelos meios de comunicação, cristalizam-se no sentimento de medo e ódio a um inimigo que é invisível e onipresente: o *terrorista*.

A sua invisibilidade está no pequeno número, pois em um único indivíduo encerra-se o poder de deixar marcas indelévels numa sociedade. De acordo com Arjun Appadurai:

O termo terrorista-suicida, quer em Israel, Sri Lanka, Nova Iorque, Iraque ou Londres, é a versão mais sombria possível do valor liberal colocado no

indivíduo, no número “um”. O terrorista-suicida, hoje, é o tipo ideal de terrorista, uma vez que, em sua figura, estão condensados vários pesadelos. Ele ou ela, antes de tudo, apaga completamente o limite entre o corpo e a arma do terror. Seja amarrando bombas ao corpo ou escondendo, de outros modos, os explosivos no corpo, o terrorista-suicida é um corpo explosivo que promete distribuir seus próprios fragmentos ensanguentados e misturá-los com as partes ensanguentadas da população civil que se pretende dizimar (2009, p. 62).

E a sua onipresença é percebida na geografia do terror. Pois as barreiras geopolíticas tornaram-se ineficazes contra os ataques terroristas realizados na África, na América, Europa e Oriente Médio. A triste prova desta realidade pode ser demonstrada nos últimos atentados ocorridos na Europa e no Reino Unido:

15/09/2017 – Reino Unido – Explosão registrada em uma estação de Londres; **17/08/2017 – Espanha** – Motorista avançou com um veículo contra a multidão em uma avenida do centro de Barcelona; **03/06/2017 – Reino Unido** – Três homens atropelaram pedestres na Ponte de Londres; **22/05/2017 – Reino Unido** – Suicida matou 22 pessoas e feriu dezenas em um ataque realizado durante o show da cantora pop americana Ariana Grande; **22/03/2017 – Reino Unido** – Ataque terrorista em Londres deixa cinco mortos; **19/12/2016 – Alemanha** – Pelo menos 12 pessoas morreram e mais de 50 ficaram feridas após um caminhão invadir uma feira natalina no centro de Berlim; **19/12/2016 – Turquia** – Um policial turco assassinou o embaixador russo em Ancara; **14/07/2016 – França** – Um caminhão em alta velocidade investiu contra uma multidão que participava das comemorações do Dia da Bastilha em Nice, no sul da França; **22/03/2016 – Bélgica** – Explosão de bombas no Aeroporto de Bruxelas e na estação de metrô de Maelbeek deixaram 32 mortos e mais de 300 feridos; **13/11/2015 – França** – Diversos atentados deixaram 130 mortos e mais de 300 feridos; **07 a 09/01/2015 – França** – Dois *jihadistas* franceses mataram 12 pessoas na sede da revista satírica *Charlie Hebdo* em Paris (ESTADÃO, 2017).

Por outro lado, no Brasil, as vésperas das Olimpíadas de 2016, a Polícia Federal, por intermédio da sua divisão antiterrorismo, deflagrou uma operação denominada *Hashtag*. Tal medida visava cumprir a lei de n.º 13.260/16 sancionada pela ex-presidente Dilma Vana Rousseff, com base na atuação de uma suposta célula do grupo terrorista “Estado Islâmico”, agindo no Brasil.

É plausível que tal informação, ao ser veiculada nos principais jornais brasileiros, tenha gerado medo em parte da população.

De acordo com o jornal ESTADÃO, do dia 24/03/2017, o FBI teria alertado a Polícia Federal.²²⁸ A operação culminou em mandatos de condução coercitiva e vinte buscas e apreensões: no Amazonas, em Minas Gerais, no Rio de Janeiro, em São Paulo, no Paraná e no Rio Grande do Sul.

Tal atuação da Polícia Federal causou estranhamento por parte das autoridades islâmicas. Entre elas está o líder da mesquita de Varginha, região do sul de Minas Gerais, pois um dos fiéis de sua mesquita foi ouvido pela Polícia Federal (*em condução coercitiva*).

Conforme entrevista oferecida ao jornal ESTADÃO, no dia 23/07/2016, as vésperas das Olimpíadas, o *sheik* afirmou que o Brasil estaria funcionando como uma espécie de “Estado de Exceção”.²²⁹ O desabafo do *sheik* estava relacionado às prisões preventivas sem as devidas oitivas dos indiciados.

As infrações praticadas pelos alvos da **Operação Hashtag**, sejam elas em tom jocoso (*blefes*) ou beligerante (*ameaças*), relacionadas aos supostos atos de terrorismo nas Olimpíadas de 2016, espalharam “o medo”. E, a justiça brasileira, em maio de 2017, condenou oito dos réus.

Pouco depois destas prisões, em pesquisa de campo²³⁰, perguntei para um muçulmano, que compõe a liderança da mesquita, qual era a posição da comunidade islâmica a respeito da **Operação Hashtag**. Segundo ele, houve o exagero por parte da Polícia Federal e o sensacionalismo da mídia. Ele argumentou que um dos acusados era seu conhecido, e que a mídia sacou uma foto das suas redes sociais onde ele estava com uma pistola de *airsoft* na mão, num contexto lúdico, e a replicou em uma manchete, para transmitir a ideia de que se tratava de uma pessoa violenta.

Diante dos constantes atentados terroristas praticados pelos grupos islâmicos extremistas e sua veiculação pelos meios de comunicação de massa, o islamismo brasileiro tem associado à sua imagem ao conceito de paz, na tentativa da (re)construção da imagem social que lhe fora atribuída.

²²⁸ Vide em: <http://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/documento-aponta-que-fbi-alertou-pf-sobre-suspeitos-de-terrorismo/>

²²⁹ Vide em: <http://esportes.estadao.com.br/noticias/jogos-olimpicos,lider-de-mesquita-fala-em-estado-de-excecao,10000064497>

²³⁰ Visita de Campo realizada na Mesquita Abu Back Assidic, no dia 19/08/2016. De acordo com o interlocutor: “aqueles jovens que foram presos e acusados de terrorismo por causa das suas publicações na internet são ‘amadores’”.

Destarte a comunidade islâmica brasileira tem reagido por intermédio de contradiscursos no campo linguístico e simbólico, com o objetivo de demonstrar ao público em geral, que o Islã é uma religião de paz.

Além dos próprios muçulmanos e de suas mesquitas, a FAMBRAS, o CDIAL e o CIB, como organizações de apoio, têm empregado esforços nesse mister.

6.1 Ação individual do muçulmano para associar o islamismo à paz

Considerando-se que a construção identitária é um dos dilemas mais inquietantes, pois se realiza num espaço de grandes embates, na difícil tarefa de tentar “alcançar o impossível” (BAUMAN, 2005). Os muçulmanos, de forma individual, têm procurado reconstruir a imagem social do islamismo.

Num primeiro momento, fica claro que eles não aceitam passivamente a forma pela qual os meios de comunicação de massa representam a sua religião. Isto pode ser notado pelas críticas dos nossos entrevistados à filmografia hollywoodiana:

Foram incontáveis as vezes que eu saí do cinema brava, nervosa. Sem conseguir me controlar, de tanto nervoso. Porque as pessoas também formam a sua opinião por aquilo que elas veem no cinema massificado. É difícil hoje em dia você encontrar um conteúdo que explore dignamente a história como ela é. Então eu vi muitas dessas produções hollywoodianas fazerem aquela história de jornada do herói e contruírem personagens que são os soldados americanos (IMANI).

[...] é uma visão unilateral, porque mostra sempre o americano sendo “bonzinho” tentando fazer o trabalho dele. E por outro lado o terror dos terroristas tentando expulsá-los daquele lugar (*país invadido*). No caso (*do filme*) Rede de Mentiras, mostra um policial americano infiltrado no meio dos terroristas, com medo de ser descoberto. Veja, eles sempre mostram o lado do terror. Uma visão unilateral, que mostra somente um lado da história (MOHAMMED).

Eu assisti ao filme Syriana quando eu morava no Canadá, em 2005, da mesma forma o Voo United 93. E percebi que sempre haverá alguém para denegrir qualquer tipo de crença (MUSSA).

Imani, Mohamed e Mussa não reconhecem na filmografia hollywoodiana a verdadeira identidade do muçulmano. Desta forma eles precisam (re)construir a imagem que os meios de comunicação de massa atribuem ao Islã.

Porém concorrer com a mídia é uma tarefa hercúlea, principalmente para aqueles que não dispõem de instrumentos para o alcance das massas. A estratégia utilizada consiste em realizar esta (re)construção no “corpo a corpo”, pessoa a pessoa,

(re)construindo a imagem do islamismo para os amigos próximos e vizinhos. Demonstrando que o Islã é paz por intermédio da conduta pessoal.

Para Jamile o “bom comportamento” e o conhecimento do Islã são fundamentais para a (re)construção da imagem do muçulmano.

Estudo continuamente sobre o Islã, pois acredito que sempre haverá algo para aprender. E quando alguém perguntar algo, devo estar preparada e ter argumentos fundamentados para responder com segurança. Perceber também a nossa conduta é muito importante. Estamos tentando ser bons muçulmanos, sendo bons seres humanos (JAMILE).

De fato, em nossas pesquisas de campo, tanto na Mesquita Salah el-Din quanto na Mesquita Abu Bakr Assidic, verificamos a existência de cursos de língua árabe e de Teologia Islâmica, os quais são bastante frequentados. A liderança têm utilizado todo ferramental para a instrução dos alunos. Por exemplo, o *sheik* Hajj Ismail, da Mesquita Abu Bakr Assidic, utiliza as ferramentas digitais (*WhatsApp* e *Facebook*), a fim de esclarecer as possíveis dúvidas dos fiéis e aparelhá-los de material sobre o islamismo.

Em conformidade com Jamile, mas partindo para uma metodologia de estudo mais específica o *sheik* Oumar (*refugiado do Mali no Brasil e apelidado como sheik*), afirma que o instrumento mais eficaz para demonstrar que o islamismo é uma religião de paz, “é estudar as práticas do Profeta do Islã”.

Por sua vez, Mohamed entende que as boas obras e docilidade para com os pais e vizinhos são os elementos essenciais para demonstrar que o Islã é uma religião de paz:

A gente tem a obrigação de tratar bem os pais, os vizinhos, as pessoas do nosso convívio. Fazer as obrigações de muçulmanos nas boas obras, na caridade e na ajuda. Então, praticando a sua religião, isso será aparente. A nossa religião é de paz, não é o que a mídia diz (MOHAMMED).

Imani, jornalista e representante da FAMBRAS, afirma que o seu papel consiste em trabalhar na conscientização das pessoas com relação à religião islâmica. Ela o faz não apenas individualmente, mas principalmente por intermédio do planejamento efetivo da FAMBRAS na divulgação e defesa do islamismo no Brasil.

Eu me vejo como uma porta-voz da religião, como todos os meus colegas muçulmanos que vivem no Brasil e que vivenciam esse estranhamento das pessoas. Então, eu tento conscientizar as pessoas de que a visão delas (sobre o islamismo) está errada. E tento passar o que é a religião e o que prega a religião. [...] No meu dia-a-dia eu tenho tentado conscientizar as pessoas. Eu considero que o meu trabalho como jornalista numa organização voltada para a divulgação do islamismo no Brasil (FAMBRAS), já é colocar em prática

esse ideal de paz. O que eu faço no meu trabalho é passar para as pessoas outra visão. Então, eu acredito que o meu trabalho é colocar isso em prática (IMANI).

Um dado bastante interessante em nossas entrevistas, está relacionado à maioria dos nossos entrevistados não utilizar a indumentária islâmica no dia-a-dia. Diante da pergunta: “você utiliza a indumentária islâmica no dia-a-dia?”, obtivemos as seguintes respostas.

Não, mas por outro lado eu mantenho o valor da indumentária islâmica, que é se preservar, pois, o que o Alcorão afirma sobre isso é que a mulher se preserve. E além disso, que a mulher seja modesta com a sua beleza (IMANI).

Não existe indumentária islâmica própria que é universal na religião muçulmana, mas recomendações e práticas de grandes virtudes a seguir (SHEIK OMAR).

Não todos os dias. Eu tenho alguma indumentária, geralmente uso na sexta-feira (SIVONALDO).

Sim, eu uso o *hijab*. [...] Ser identificada como uma mulher muçulmana é um orgulho para mim, apesar de alguns olhares estranhos, eu entendi que o problema não sou eu, mas a repercussão negativa das ações de grupos extremistas que utilizam erroneamente o nome do Islã (JAMILE).

Eu não uso no dia-a-dia para o trabalho, porque a roupa é branca e no meu trabalho acaba sujando. Mas eu uso para ir à mesquita e na minha casa (MOHAMED).

Claro, como todo muçulmano brasileiro nós queremos mostrar nossa identidade, pois nós não temos descendência árabe. [...] Mas para que as pessoas não tivessem uma visão equivocada ao meu respeito eu parei de usar, mas por vontade mesmo (MUSSA).

Não, não utilizo (FARID).

Diante das respostas acima, salta aos olhos que os nossos entrevistados, em sua maioria, não têm a sua identidade firmada pelos indicadores culturais externos (*indumentária*), mas sim pela ação comportamental, na aquisição de conhecimento e ação dócil diante do público não-islamizado.

Ao que parece, a indumentária islâmica tem o poder de trazer “olhares estranhos” (JAMILE), e “visão equivocada” (MUSSA), a respeito da religião. Talvez um pré-julgamento, e associação da pessoa do entrevistado pela “repercussão negativa das ações de grupos extremistas que utilizam erroneamente o nome do Islã”

(JAMILE). Mas o comportamento afável do muçulmano terá o poder de quebrar a tipologia do muçulmano violento ou terrorista apresentado pela mídia.

Porém o alcance destas estratégias é pequeno, dado ao parco número dos muçulmanos no Brasil e a sua exígua adesão nos meios de comunicação de massa.

Desta forma, as instituições islâmicas, por apresentarem maior visibilidade no cenário nacional e mundial, além de possuírem mais recursos financeiros, estão melhor aparelhadas para este trabalho.

6.2 A FAMBRAS e a associação do islamismo à noção de paz

Com o objetivo da (re)construção da imagem social do islamismo, a FAMBRAS tem veiculado, em seu site, constantes notas de repúdio aos principais atentados terroristas ocorridos. Listamos abaixo as manchetes de algumas dessas notas:

17/01/2019 – “Nota de repúdio à explosão na catedral de Jolo, nas Filipinas” (ANEXO H); **26/12/2017** – “Nota de repúdio ao ataque terrorista em Cabul, no Afeganistão” (ANEXO I); **10/2017** – “Nota de repúdio aos ataques terroristas a Nova Iorque, EUA e Mogadíscio, na Somália” (ANEXO J); **11/09/2017** – “Nota de repúdio aos ataques contra os muçulmanos em Mianmar” (ANEXO K); **17/08/2017** – “Nota de Repúdio ao atentado em Barcelona” (ANEXO L); **09/04/2017** – “Nota de repúdio aos ataques à Igreja Copta no Egito” (ANEXO M); **22/08/2016** – “Federação das Associações Muçulmanas do Brasil e muçulmanos brasileiros repudiam ataque suicida ocorrido na Turquia” (ANEXO N); **15/07/2016** – “Federação das Associações Muçulmanas do Brasil e muçulmanos brasileiros repudiam ataques a Nice (França)” (ANEXO O); **29/06/2016** – “Federação das Associações Muçulmanas do Brasil e muçulmanos brasileiros repudiam ataque ao aeroporto de Istambul” (ANEXO P); **13/06/2016** – “Nota de repúdio contra os atos violentos ocorridos na Síria, no Iraque e nos Estados Unidos nos últimos dias” (ANEXO Q); **31/03/2016** – “Nota de repúdio ao ato terrorista contra cristãos no Paquistão” (ANEXO R); **22/03/2016** – “Nota de repúdio aos recentes atos terroristas” (ANEXO S); **14/11/2015** – “Nota de repúdio aos atos terroristas em Paris e Beirute” (ANEXO T).

Por intermédio das diversas **notas de repúdio**, a FAMBRAS afirma que as diferenças religiosas não devem se constituir em motivo para os conflitos e ataques à vida humana:

A FAMBRAS reforça que o Islam não vê as diferenças religiosas como motivo para conflitos e ataques à vida humana – que deve ser sempre preservada,

pois é a mais perfeita criação de Deus. Prega a justiça, a solidariedade e a fraternidade, assim como o fez o líder da Igreja Católica, Papa Francisco, em sua mais recente mensagem de Natal: *“Fraternidade entre os indivíduos de cada nação e cultura. Fraternidade entre pessoas de ideias diversas, mas capazes de respeitar e ouvir umas às outras. Fraternidade entre fiéis de todas as religiões. Nossas diferenças não são um obstáculo ou um perigo. São uma fonte de riqueza”* (ANEXO H).

Mas a compaixão deve ser a hermenêutica suprema na interpretação de qualquer tipo de texto sagrado, a fim de se chegar em uma comunidade global pacífica:

Conclamamos todos os homens e mulheres a restaurar a compaixão ao centro da moralidade da religião, a retornar ao antigo princípio de que é ilegítima qualquer interpretação das escrituras que gere ódio, violência ou desprezo... A compaixão pode quebrar barreiras políticas, dogmáticas, ideológicas e religiosas... É essencial para os relacionamentos humanos e para uma humanidade realizada. É o caminho para a iluminação e é indispensável para a criação de uma economia justa e de uma comunidade global pacífica (ANEXO M).

Afirma ainda que não há base corânica para se matar em nome de Allah, e quem o faz nessa prerrogativa, o faz em dissimulação da fé:

Vale frisar que quem mata em nome de Deus o faz falsamente. O Sagrado Alcorão também diz: “[...] E se alguém mata uma pessoa, será como se tivesse matado toda a humanidade. E quem salva uma vida é como se tivesse salvado toda a humanidade” (Alcorão 5.32) (ANEXO O).

Desta forma, afirma a FAMBRAS: “não podemos considerar um ato terrorista como representação da nossa religião”. Visto que um terrorista não pode ser considerado um muçulmano de fato:

Nenhum ser humano, em plena consciência de seus atos, pode concordar com a violência. E nós, que representamos o Islam, porque o praticamos dentro da verdadeira filosofia muçulmana, que é a compaixão, o amor pelo próximo e a caridade, podemos dizer que quem pratica atos terroristas não pode ser chamado islâmico. Não deve ser chamado de islâmico. Não tem esse direito (ANEXO J).

Toda esta argumentação, pontuada nas notas de repúdio e assentadas no site da FAMBRAS, logo após da ocorrência dos atentados terroristas, tem o objetivo de assegurar “[...] que o islamismo e seus preceitos não servem como justificativa para nenhum ato violento, uma vez que a religião prega a paz, a caridade, a dignidade, a justiça e, principalmente, a preservação da vida” (ANEXO S).

O conjunto dessas notas de repúdio constitui-se na afirmação pública da não pertença dos grupos islâmicos extremistas ao islamismo como religião

institucionalizada. Ecoa-se em cada nota editada a seguinte expressão “nós não somos terroristas”.

Segundo Imani:

Criou-se um estigma ao redor da religião e da cultura árabe, de que todo muçulmano é terrorista. Na realidade, nenhum muçulmano de verdade é terrorista, são coisas incompatíveis. Mas as pessoas no ocidente têm medo e preconceito, mas eu atribuo isso por causa da falta de informação. A informação é a ferramenta mais poderosa para acabar com o preconceito e a ignorância.

Para Sivonaldo:

O islamismo não concorda, nem aceita estes atos bárbaros [terrorismo]. Pois não atentam somente contra algumas religiões, mas também contra a humanidade. E isso está contrário ao islamismo, pelo que estudo. Posso citar um verso do Alcorão que diz que “salvar um ser humano é como se tivesse salvo toda a humanidade, e assassinar um ser inocente é como se tivesse assassinado toda a humanidade”.

E ainda, de acordo *Sheik Omar*, a vinculação dos atos de terrorismo à religião islâmica “são consequências de ignorância e arrogância, práticas seladas veladas em defesa secreta. Não tem a palavra ‘Islã’ na definição de terrorista ou terrorismo”.

Outrossim, estas vozes unívocas se aglutinam por intermédio das instituições islâmicas. A FAMBRAS, com o objetivo de dar maior visibilidade ao islamismo, e associá-lo ao conceito de paz, constituiu-se na sua participação nas feiras do livro em São Paulo. Por ocasião da 23^a, 24^a e 25^a Bienal Internacional do Livro²³¹ a FAMBRAS montou um estande para a divulgação da literatura islâmica, fornecendo gratuitamente uma gama de livros aos seus visitantes.

A fotografia abaixo (Fotografia 16) apresenta o estande da FAMBRAS, todo pintado na cor branca (*paredes e mobília*), com as paredes laterais vazadas com arabescos. A cor branca, na cultura ocidental, remete à noção de pureza, limpeza, paz. Trata-se da junção de todo espectro das cores, proporcionando clareza total.

²³¹ Eu estive presente na 23^a Bienal Internacional do Livro em SP, contudo não tirei fotografias pelo fato de naquela ocasião ainda não ser meu sujeito de pesquisa.

da FAMBRAS, com duas mãos se cumprimentando, fazendo referência à amizade entre o islamismo e os brasileiros.

O painel dos fundos (Fotografia 16) foi o realce no estande, pois nele foram grafados o termo “paz” em diversos idiomas, com os destaques (*letras maiúsculas*) nas línguas: árabe – SALAM; portuguesa – PAZ; inglesa – PEACE; francesa – PAIX; e alemã – FRIEDEN.

A 24ª Bienal Internacional do Livro em São Paulo, ocorreu nos meses de agosto e setembro de 2016. Certamente estes destaques não foram elencados de forma aleatória, é bastante provável que eles tenham sido laborados com as seguintes intenções:

SALAM (*de forma transliterada*) – destaque para a língua árabe, língua em que foi revelada ao Profeta Mohammed as palavras do Sagrado Alcorão; **PAZ** - destaque para a língua portuguesa, referindo-se ao local onde a feira foi realizada - o Brasil; **PEACE** - destaque para a língua inglesa, a afirmação de que o Islã é uma religião de paz ao país em que foram realizados os ataques terroristas do *11 de Setembro* de 2001, os EUA; **PAIX** - destaque para a língua francesa, a afirmação de que o Islã é uma religião de paz ao país onde ocorreram os ataques terroristas à revista Charlie Hebdo em janeiro de 2015, a França; e **FRIEDEN** - destaque para a língua alemã, a afirmação de que o Islã é uma religião de paz ao país onde ocorreram os ataques terroristas no aeroporto de Frankfurt em março de 2011²³² e em Berlim em 2015²³³, a Alemanha.

Os expositores da FAMBRAS estavam vestindo uma camiseta branca com a seguinte frase: “#ISLAM É PAZ”, em azul (Fotografia 18). Com o termo “paz”, na cor cinza claro, em diversos idiomas, e com os destaques em LETRAS MAIÚSCULAS, iguais aos do painel ao fundo do estande.

²³² “Dois pilotos americanos foram mortos, e outros dois, feridos, quando um homem armado com uma pistola abriu fogo contra eles a queima-roupa no aeroporto de Frankfurt. O agressor, identificado como Arid Uka, um albanês muçulmano nascido no Kosovo, confessou o crime e foi condenado à prisão perpétua” (Globo, 2016).

²³³ “Um terrorista islâmico esfaqueou uma policial alemã no pescoço durante um ataque em Berlim. A polícia abateu o iraquiano Rafik Mohamad Yousef — membro de um grupo terrorista ligado à al-Qaeda” (Globo, 2016).

Fotografia 18 - 24a Bienal Internacional do Livro em São Paulo - FAMBRAS

Foto tirada no dia 1 de setembro de 2016 no Pavilhão do Anhembi, por ocasião da 24ª Bienal Internacional do Livro. Solicitei a um expositor do estande da FAMBRAS e ele gentilmente tirou sua camiseta e fixou-a na parede lateral, para que eu registrasse a imagem. Entre os expositores alguns eram refugiados no Brasil, e não quiseram que fosse feito o registro de sua imagem. A camiseta tem a mesma proposta do estande, a associação do islamismo à noção de paz. Com a frase “#ISLAM É PAZ” em azul, e o termo PAZ em diversos idiomas em cinza claro na camiseta branca.

Fonte: César Lima

A cor branca em todo o estande, o termo “paz” no painel dos fundos e a inscrição “ISLAM É PAZ” nas camisetas, comporam a simbologia do contradiscurso de oposição à produção midiática.

De acordo com Carl Jung, a construção simbólica do discurso de paz, com a utilização de símbolos culturais no cenário religioso, tem o poder de expressar “verdades eternas” e evocar reações emotivas com força vital para a estruturação social (2008, p. 117).

Ao conjunto da construção simbólica somaram-se a distribuição de literatura islâmica gratuita e o suporte dos expositores e *sheiks* para o esclarecimento de dúvidas do público em geral.

Na 25ª Bienal Internacional do Livro em São Paulo, que ocorreu no mês de agosto de 2018, a FAMBRAS montou um estande semelhante ao da bienal anterior. Houve uma pequena modificação na fachada, com o símbolo da FAMBRAS e a placa circular “Conheça o Islam”, na parte centro-frontal do estande e os vidros azuis jateados com os arabescos (Fotografia 19 e Fotografia 20).

Fotografia 19 - 25a Bienal Internacional do Livro em São Paulo - FAMBRAS

Fotografia tirada no dia 07 de agosto de 2018, no Pavilhão do Anhembi, por ocasião da 25ª Bienal Internacional do Livro em São Paulo.

Estande da FAMBRAS, todo pintado de branco, com o painel dos fundos igual ao utilizado na bienal anterior, com a palavra PAZ em diversos idiomas.

Fonte: César Lima

Fotografia 20 - 25a Bienal Internacional do Livro em São Paulo - FAMBRAS

Fonte: César Lima

Fotografia tirada no dia 07 de agosto de 2018, no Pavilhão do Anhembi, por ocasião da 25ª Bienal Internacional do Livro em São Paulo. A FAMBRAS montou o seu estande de forma estratégica. Na intersecção de três ruas, onde na avenida principal, o estande possuiu grande visibilidade (da mesma forma que a bienal anterior).

Os expositores não utilizaram uma camiseta padronizada, mas vestiram a indumentária islâmica. A ênfase nesta exposição foi apresentar ao público em geral a contribuição do islamismo na produção do conhecimento, em outras palavras, eles apresentaram as invenções que contribuíram para a humanidade cujos autores eram muçulmanos.

Graças a Deus estamos aqui na Bienal Internacional do Livro mostrando as invenções que mudaram o mundo e as criações dos povos islâmicos para a humanidade. Assim como temos Avicena e vários expoentes islâmicos na

história, na literatura, na matemática, na medicina, na química, na sociologia entre outros expoentes que beneficiaram toda a humanidade (MUSSA).

E, além da distribuição de farta literatura gratuita, a FAMBRAS também ofereceu ao público infantil, um mini baralho com cartas contando a história dos “inventores muçulmanos” e a sua colaboração para o progresso da humanidade (Fotografia 21).

Fotografia 21 - Trunfo, inventores muçulmanos

Por ocasião da 25ª Bienal Internacional do Livro em São Paulo, a FAMBRAS distribuiu para os visitantes, o jogo TRUNFO, um joguinho de cartas contendo informações dos principais inventores muçulmanos.

Este material foi desenhado para o público infantil

Fonte: César Lima

Um terceiro projeto adotado pela FAMBRAS consiste no patrocínio do esportista Jihad Khodr, conhecido como “Atleta da Paz”. De acordo com a FAMBRAS, o projeto “surgiu com o intuito de levar a mensagem de paz do Islam ao redor do mundo” (FAMBRAS, 2018).

Jihad, nascido em Matinhos, no Paraná, é filho de libaneses, e tem atuado como atleta do surf no Brasil e no Mundo. O esportista tem atuado com a ampla divulgação do islamismo e a distribuição de “garrafinhas” com a mensagem “#ISLAM É PAZ” (Fotografia 22).

Fotografia 22 - Projeto #Islam é Paz

Fotografia retirada do site da FAMBRAS. Trata-se da distribuição de “garrafinhas” com a mensagem #Islam é Paz, dentro de um projeto de divulgação do islamismo pelo patrocínio do atleta Jihad Khodr.

Como Khodr é surfista, e esta mensagem adequa-se totalmente ao seu público. O objetivo do projeto é a associação do islamismo à noção de paz.

Fonte: FAMBRAS

Além dos projetos citados, a FAMBRAS também trabalha com a divulgação do islamismo por intermédio do *dawah*.

6.3 O CDIAL e a associação do islamismo à noção de paz

Em minhas pesquisas de campo observei a participação do CDIAL na (re)construção da imagem social do islamismo por intermédio de dois movimentos: externo e interno.

No movimento externo o CDIAL participou da XV Bienal do Livro no Rio de Janeiro, em setembro de 2011; da II Bienal do Livro em Belo Horizonte, em maio de 2012 – onde apresentou o lançamento dos livros: “A Verdadeira paz Interior” do Dr. Bilal Philips e “Maria Mãe de Jesus” de M. Abdusalam; e da 22ª Bienal Internacional do Livro em São Paulo (LIMA e RIBEIRO, 2014, pp. 6, 7).

O CDIAL, em parceria com Junta de Assistência Social Islâmica Brasileira, tem realizado periodicamente ações sociais nos bairros carentes da cidade de São Bernardo do Campo. Com atividades lúdicas para as crianças (*brinquedos, palhaços, pintura facial etc*), enquanto os adultos são atendidos.

Este tipo de ação coloca os muçulmanos num contato direto com os grupos menos favorecidos pelas políticas públicas da cidade. Pois, na ação social, nos momentos lúdicos e na divulgação do islamismo, pela interação social, ocorre o processo de (re)construção identitária.

Com relação ao movimento interno, a Mesquita Abu Bakr Assidic, ligada ao CDIAL, tem recebido, com certa frequência, a visita de estudantes das escolas públicas e/ou particulares a fim de esclarecer as possíveis dúvidas a respeito da religião.

Na fotografia abaixo (Fotografia 23) podemos observar o *sheik* hajj Ismail palestrando para os alunos e professores de uma escola do município de São Bernardo do Campo. As meninas (*ao lado esquerdo*) estão devidamente aparaentadas para o recinto da mesquita, pois estão descalças, vestindo o *hijab*. Os meninos (*ao lado direito*), também estão descalços.

Fotografia 23 - Sheik Ismail com alunos de uma escola de SBC, na Mesquita Abu Bakr Assidic

Fonte: sheik hajj Ismail

Fotografia gentilmente fornecida pelo sheik hajj Ismail para a nossa pesquisa.

A foto foi tirada na Mesquita Abu Back Assidic, enquanto sheik Ismail palestrava aos alunos e alunas de um colégio de São Bernardo do Campo em 2018.

Pode-se perceber de forma nítida a separação por gênero. E um aluno sendo interlocutor ao lado do sheik.

A foto é bastante objetiva em demonstrar o processo de interação entre muçulmanos (CDIAL) e não muçulmanos. A aproximação da comunidade não-islâmica, seja por intermédio de feiras do livro, do *dawah*, de ação social ou da abertura das portas da mesquita, constitui-se num trabalho de (re)construção da imagem social do islamismo.

O CDIAL não tem emitido “notas de repúdio” aos ataques terroristas nos últimos anos. Para a sua direção, as notas não possuem o alcance desejável. Na opinião de um dos membros da mesquita, os atos terroristas “não fazem parte do Islam”, a melhor coisa a se fazer é “divulgar o Islam” (FARID).

6.4 O CIB e a associação do islamismo à noção de paz

O Centro Islâmico no Brasil, de orientação xiita, tem veiculado ao público em geral, por intermédio do seu site, diversos vídeos sobre o repúdio dos muçulmanos aos atos de terrorismo ocorridos no mundo. Segundo o CIB: “Frente à ameaça do terrorismo e radicalismo, que coloca em risco a paz no mundo, os muçulmanos e muçulmanas se unem para declarar sua condenação ao terrorismo, radicalismo e violência! Somos muçulmanos e somos pela paz!”

Alguns vídeos foram disponibilizados com o áudio em árabe, mas com legendas na língua portuguesa, entre eles: **O Islã é Clemência**, Convivência e Paz – pelo *sheik* Jihad Farhat; **O Islã contra o Sectarismo** – pelo *sheik* Essadik El Otomani; **O Islã e o Extremismo** – pelo *sheik* Adbdelhamid Metwalli; e **O Estado Anti-Islâmico** – pela professora Chadia Kobeissi.

O CIB também participou da 24ª Bienal Internacional do Livro em São Paulo, com a proposta de demonstrar que o Islã é uma religião de paz (Fotografia 24).

Fotografia 24 - 24a Bienal Internacional do Livro em São Paulo - CIB

Foto tirada no dia 01 de setembro de 2016 no Pavilhão do Anhembi, por ocasião da 24ª Bienal Internacional do Livro.

Estande da ARRESALA, pertencente ao CIB, organização xiita.

O estande do CIB apresentou em sua fachada o logo da Arresala (loja do CIB) e o seu logo.

Sua localização contemplava apenas uma das ruas da bienal. Todavia foi bastante frequentado pelo público que por ali passava. Estava como atendente um fiel revertido que colaborou em minhas pesquisas participando de entrevista.

Fonte: César Lima

No balcão de entrada foi possível ver, no mapa do Brasil, diversas palavras vinculadas ao ISLAM, como AMIZADE, RESPEITO, IGUALDADE, CARIDADE, LEALDADE, PAZ, ALEGRIA e HONRA (Fotografia 25).

Fotografia 25 - 24a Bienal Internacional do Livro em São Paulo - CIB

Fonte: César Lima

Foto tirada no dia 01 de setembro de 2016 no Pavilhão do Anhembi, por ocasião da 24ª Bienal Internacional do Livro.

A fotografia do lado esquerdo trata-se da fachada do estande do CIB, ao lado direito temos uma ampliação do balcão, contendo o mapa do Brasil com palavras de vínculo ao islamismo.

O CIB preferiu trabalhar a (re)construção da imagem social do islamismo a partir das vozes de expoentes que marcaram a história da humanidade. Nas paredes do interior do estande foram fixados diversos quadros de personagens como: **Mahatma Gandhi** – líder pacifista indiano que lutou pela independência da Índia; **Muhammad Yunus** – economista e banqueiro, considerado o pai do microcrédito; **Malala Yousafzai** – ativista paquistanesa que lutou e luta pelo direito das mulheres muçulmanas à educação; **Nelson Mandela** – líder da África do sul que lutou contra o Apartheid, entre outros (Fotografia 26 e Fotografia 27).

Observa-se que todos os líderes citados foram laureados com o Prêmio Nobel da Paz. Desta forma, as frases proferidas por cada uma dessas figuras exerceram grande impacto na (re)construção da imagem social do Islã.

Fotografia 26 - 24a Bienal Internacional do Livro em São Paulo - CIB

Foto tirada no dia 01 de setembro de 2016 no Pavilhão do Anhembi, por ocasião da 24ª Bienal Internacional do Livro.

Imagem da lateral direita do estande com as figuras de Malala, Mandela, Yunus entre outras, com as respectivas frases a respeito do islamismo.

Abaixo os livros que estavam a venda.

Fonte: César Lima

Fotografia 27 - 24a Bienal Internacional do Livro em São Paulo - CIB

Foto tirada no dia 01 de setembro de 2016 no Pavilhão do Anhembi, por ocasião da 24ª Bienal Internacional do Livro.

Quadro com frases de Mohamed Ali e Mahatma Gandhi, a respeito do islamismo.

Abaixo, folhetos que foram distribuídos gratuitamente

Fonte: César Lima

A diagramação dos quadros dos ilustres personagens continha a sua imagem acompanhada da seguinte frase: "Disseram sobre o Islam", conforme texto abaixo:

Disseram sobre o Islam...

“Os ditos de Mohammed são um tesouro de sabedoria, não só para os muçulmanos, mas para toda a humanidade”

Mahatma Gandhi

(Fotografia 27)

A participação do CIB na (re)construção da imagem social do islamismo, pareceu-me tímida. Talvez na visão xiita brasileira esta responsabilidade repouse em maior grau sobre os ombros dos muçulmanos e não da instituição.

Foram estas as palavras de Sivonaldo, muçulmano xiita, quando lhe perguntei o que deve ser feito para tentar neutralizar a repercussão negativa expressa pela mídia a respeito do Islã:

Pessoalmente, eu acho que é um dever de cada muçulmano. Cada muçulmano, onde quer que ele se encontre, deve ter sempre uma boa relação com o seu vizinho não-islâmico, seja no trabalho ou em outro lugar. Aí depois teremos um trabalho maior e mais expansivo com as instituições religiosas, com os centros islâmicos e com as mesquitas (SIVONALDO).

Outro detalhe com relação ao CIB, é que os xiitas representam 10% do número de muçulmanos no mundo. Logo, por consequência, são um grupo pequeno no Brasil, com poucos recursos. Desta forma não puderam franquear o material no estande. Os livros tinham um certo custo, mas os folhetos foram fornecidos gratuitamente.

É digno de nota pontuar que o material impresso produzido pelos xiitas é de ótima qualidade, com acabamento superior ao que foi franqueado pelos sunitas.

Desta forma, em nossa pesquisa de campo, pudemos observar que tanto os muçulmanos, como as mesquitas e instituições islâmicas estão engendrados num projeto comum de (re)construção da imagem social do islamismo no Brasil. Utilizando livros, vídeos, acesso às mesquitas, palestras e a construção simbólica para tal mister.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Descrever os caminhos e as fricções pelos quais o islamismo chegou ao Brasil não foi uma tarefa simples. Visto que esse fato social constituiu-se como resultado da intersecção de diversos vetores, como: a expansão da navegação portuguesa no século XV; o período da economia açucareira; a escravidão dos negros africanos; a colonização do Brasil; a derrocada do Império Otomano no século XIX; a imigração síria e libanesa; a atividade da mascateação; e a criação de instituições para certificação de produtos halal, entre outros.

Neste caminhar, partimos da Ilha da Madeira, que pouco após a sua descoberta no século XV abrigou, em torno de um engenho de produção de açúcar, uma escravaria mista.

Navegamos com os portugueses pela costa africana, e vimos o início do triste episódio que de forma célere converteu-se no comércio de escravos. De posse destes conhecimentos, descrevemos a colonização do Brasil, primeiramente com os índios, seguida da entrada dos escravos africanos. Com ambas etnias a mercê da produção de açúcar nos engenhos espalhados pela costa brasileira.

Visitamos o Engenho dos Erasmos, e apresentamos parte da documentação que evidenciou funcionar ali uma escravaria mista, igual a utilizada na Madeira.

Elencamos diversos documentos que corroboraram com a presença islâmica no Brasil Colônia e Império: a biografia de Mahomma Baquaqua; parte dos autos de Rufino José Maria; as entrevistas de Francis de Castelnau com os escravos africanos na Bahia oitocentista; e a viagem ao Brasil oitocentista pelo Imã 'Abdurrahman al-Baghdádi. Bem como delineamos de forma sucinta as práticas islâmicas no Brasil Colônia e Império, por intermédio dos *malês*, dos *haussás* e dos *alufás*. Finalizando com as insurreições encetadas pelos *haussás*, *nagôs* e *yorubás* no Recôncavo Baiano do século XIX.

Viajamos juntamente com os sírios e libaneses que emigraram para o Brasil nos séculos XIX e XX, compreendendo as circunstâncias inóspitas de sua terra natal, perpetradas pelas refregas entre os drusos e maronitas, fato que os forçaram sair das suas terras em busca de melhores condições de vida. Apresentamos as suas

expectativas e sua inserção na economia e sociedade brasileira em São Paulo, Rio de Janeiro e no Amazonas.

Elencamos ainda os caminhos de mobilidade social desses imigrantes sírios e libaneses, por intermédio da transferência de recursos da mascateação para as lojas comerciais, para a indústria e por fim para as instituições de certificação halal.

A partir desta última configuração mercantil, procuramos explicar a expansão e o crescimento do islamismo no Brasil do século XX e XXI, através da reversão de brasileiros e a chegada de imigrantes e refugiados para trabalhar nos espaços fabris de produção halal.

Descrevemos todos estes movimentos do islamismo por intermédio de vasta literatura (*brasileira, portuguesa e inglesa*), nas áreas da história, da sociologia e da antropologia; alinhavadas com distintas obras da teologia e da prática islâmica.

Este material (*texto dos primeiros capítulos*) serviu de *background* para compreendermos o nosso sujeito de pesquisa dentro da propositura da presente tese.

Em linhas gerais descrevemos a inserção de um islamismo no Brasil enviado pelos meios de produção, os quais geraram diferentes tipos de islamismos, já referenciado aqui como de escravidão, de imigração e de reversão.

Isto posto, caminhamos para alcançar o objetivo central da nossa pesquisa: identificar, analisar e descrever os processos sociais utilizados pelo Islã brasileiro para a (re)construção da imagem midiática elaborada a partir do *11 de Setembro de 2001*.

Para tanto utilizamos: **a pesquisa qualitativa** – as entrevistas aos nascidos muçulmanos e revertidos; o material bibliográfico a respeito do islamismo brasileiro (*livros, catálogos, jornais, revistas*), publicado pelos muçulmanos e não-muçulmanos; e **a pesquisa de campo** – visitas às mesquitas, ao CDIAL, à FAMBRAS e à 24ª e 25ª Bienal Internacional do Livro em São Paulo.

Para conseguirmos alcançar esse objetivo, de forma paulatina fomos cumprindo os objetivos específicos. Num primeiro momento descrevemos a imagem social do islamismo por intermédio do exame de uma bibliografia, com a análise de algumas obras produzidas no *pós - 11 de Setembro*. Neste mister trabalhamos os conceitos atribuídos por estas obras aos termos árabes *Allahu Akbar* e *Jihad*. Posteriormente descrevemos os processos sociais utilizados pelo CDIAL, pela FAMBRAS, pelo CIB, e por algumas mesquitas, a fim de (re)construir a imagem social que fora atribuída ao islamismo pelos meios de comunicação de massa.

Nos apoiamos em algumas obras (*pesquisa bibliográfica*), para afirmar que a mídia tem associado a imagem do islamismo à violência e ao terrorismo, e comprovamos esse fato através da análise de alguns livros que colaboraram no processo de transubstanciação do termo árabe *Allahu Akbar*, bem como através da interpretação midiática do termo árabe *jihad*.

Isto posto, por intermédio das entrevistas e visitas de campo descobrimos que o islamismo brasileiro, num movimento de (re)construção da sua imagem social, tem procurado associar a sua imagem ao conceito de paz – fato social comprovado por intermédio de diversas de fotografias tiradas nas bienais do livro, na Mesquita Abu Bakr Assidic (*recebendo brasileiros*), além das matérias nos sites do CDIAL, CIB e FAMBRAS.

Vale lembrar que:

A força dos sistemas simbólicos consiste no 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).

Nossa pesquisa oferece algumas contribuições para a comunidade acadêmica, as quais listarei abaixo:

Primeira contribuição - a apresentação da inserção, desenvolvimento e crescimento do islamismo no Brasil por intermédio dos meios de produção vigentes nos séculos XVIII, XIX, XX e XXI;

Segunda contribuição – síntese de seis obras produzidas pelos meios de comunicação em massa no pós - 11 de Setembro, que vinculam o termo árabe *jihad* à violência;

Terceira contribuição - descrição dos processos sociais adotados pela comunidade islâmica, de forma individual ou institucional, para a (re)construção da sua imagem social.

Falar sobre os “meios de comunicação de massa” também se constituiu num grande desafio. Para muito além da época em que a expressão foi cunhada (*início do século XX*), atualmente ela representa uma infinidade de modais que excede o rádio, o jornal impresso e a TV. A internet, as redes sociais, os CDs, os DVDs, os livros, os e-books, os SMS, WhatsApps etc, podem ser comparados às serpentes que sibilam na cabeça desta grande medusa chamada *mass media*.

Desta forma, embora tenhamos utilizado o termo “meios de comunicação de massa”, não foi possível dar conta dos seus modais, que são praticamente onipresentes na sociedade hodierna. Pinçamos apenas alguns filmes, alguns livros e algumas notícias no *pós - 11 de Setembro*, que representam uma gota no oceano.

Poderíamos ter escolhido apenas um destes modais: filmes hollywoodianos, por exemplo. E termos elencado a sua produção na última década a fim de descobrirmos como o Islã foi veiculado na indústria *cinematográfica (metodologia adotada por alguns trabalhos)*.

O desconhecimento da língua árabe também se constituiu numa barreira para descrevermos de forma mais acertada o nosso objeto: o islamismo. Estamos cientes que uma boa etnografia depende sempre do conhecimento detalhado do povo estudado na pesquisa de campo, nas palavras de Margarida Moura, “cultura e língua se ligam de modo indissociável” (MOURA, 2004, p. 173).

Vale destacar que os impactos dos meios de comunicação de massa na divulgação da operação Hashtag foram sentidos em nosso dia-a-dia da pesquisa de campo. A dificuldade de efetivar algumas entrevistas, o surgimento de algumas regras para fotografarmos a oração de sexta-feira, e algumas respostas mais diretas, constituíram-se numa ação interna de autodefesa, diante dos ataques contínuos da mídia poucos dias antes das Olimpíadas que ocorreram no Brasil em 2016.

Em uma de nossas visitas, mesmo estando ao lado do *sheik* Ismail, ao portar uma máquina fotográfica semiprofissional, fui questionado por um dos fiéis se eu era de origem judaica. Certamente uma reação de autodefesa.

No dia 24 de janeiro de 2019 o Correio Brasiliense publicou a seguinte manchete: “Arábia Saudita descredencia frigoríficos brasileiros em possível retaliação”. É provável que seja uma retaliação à intenção do governo atual em transferir a embaixada do Brasil de Tel-Aviv para Jerusalém, em Israel.

Caso a transferência de embaixada se concretize, os caminhos do islamismo brasileiro poderão ser afetados. Com as retaliações por parte dos consumidores de carne *halal*, os recursos obtidos pelas instituições certificadoras tendem a minorar. Diminuindo a transferência de recursos para o investimento nas mesquitas, mussalas, centros islâmicos etc.

Por fim, é preciso entender que o islamismo não é uma religião una. Visto que a partir da morte de Mohammed ele começou a fragmentar-se, ramificando-se em diversos grupos e diversas teologias.

Clifford Geertz (2004) mostrou-nos as diferenças do islamismo no Marrocos e na Indonésia. No primeiro país, um islamismo ativista, moralista e individualista; no segundo, um islamismo estético, intimidador e com uma visão radical.

Não podemos comparar o Islã do Brasil com o islamismo da Arábia Saudita. No Brasil, ele está inserto em um Estado governado por um Presidente e pelo Congresso Nacional, regidos pela Constituição Federal de 1988. Na Arábia Saudita, o islamismo está inserto em uma monarquia teocrática, governada por um rei, por intermédio da *sharia*.

Fica evidente que religião, geopolítica e economia se hibridizam. Retomando as palavras de Nestor Canclini, entendemos “[...] por hibridização processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2013, p. XIX).

Outrossim, falar de islamismo como uma religião de paz ou de violência dependerá muito dos sujeitos sociais que interagem nos processos de hibridização, e do enviesamento político (*hermenêutica*) que queira se conferir ao texto sagrado (Alcorão), a fim de atingir determinados objetivos.

De certa forma, a religião está intimamente ligada ao conflito, e as religiões monoteístas tendem a ser menos tolerantes. Polarizar as religiões entre os conceitos de paz e violência não resolverá os tristes episódios registrados na história da humanidade, e muito menos as preservará das fricções e embates provocados pelas transformações socioeconômicas na pós-modernidade.

Basta olharmos para a história e verificarmos os tristes episódios que foram perpassados pela religião. O movimento da Inquisição, que surgiu no seio da Igreja Católica Apostólica Romana, que desde o século XII na França até o século XVI na Espanha, torturou e ceifou a vida de milhares de pessoas. O conflito entre Católicos e Protestantes na Irlanda do Norte, em meados do século XX – que também ceifou muitas vidas. O grupo budista *Bodu Bala Sena*, que realizou ataques com *coquetel molotov* em estabelecimentos islâmicos no Sri Lanka em 2015 e muitos outros.

A utilização da política com o viés religioso, associados à falta de humanidade, suscitará o lado perverso da religião. Por outro lado, a religião pode cumprir o papel do *religare*, pois em largos períodos da história ela proporcionou a consubstancia, a conciliação, a compreensão e a paz.

Sob este viés, o islamismo brasileiro, na dinâmica da (re)construção da sua identidade social, poderá contribuir para minorar o mal social, para a igualdade dos homens e desenvolvimento da nossa pátria.

Para que isto aconteça, e que os povos em suas diferentes etnias, culturas e religiões minorem os seus conflitos, as religiões devem estabelecer umas com as outras a tolerância, que segundo Levi-Strauss (1993, p. 366):

[...] não é uma posição contemplativa, dispensando as indulgências ao que foi ou que é. É uma atitude dinâmica, que consiste em prever, compreender e promover o que quer ser. A diversidade das culturas humanas está atrás de nós, à nossa volta e à nossa frente. A única reivindicação que podemos fazer a este respeito, (exigência que cria para cada indivíduo deveres correspondentes) é que ela se realize de modo que cada forma seja uma contribuição para a maior generosidade das outras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALATI, Hammudah. **O Islam em foco**. São Bernardo do Campo - SP: Editora Makkah, 2008. 216 p.

ABREU, João Capistrano. **Capítulos de História Colonial**: Conselho Editorial do Senado Federal. Brasília – DF. 1988. 226 p.

ACLA, **Revista da Academia Campineira de Letras e Artes**. Campinas: Editora Átomo: 2007. 92 p.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo Editorial: 2004. 133 p.

AL-KARADHAWI, Yossef. **O lícito e o ilícito no Islam**. São Bernardo do Campo - SP: Editora Alvorada, s/d. 534 p.

AL-ODHMAH, Allamah Ayyatullah; AL-TABATABAÍ, Assayed Mohammad Hussein. **O xiismo no Islam**. São Paulo: Centro Islâmico do Brasil, 2008. 175 p.

AL-SHAFI'Í, Muhammad ibn Idris. **Al-Risāla fī Uṣūl al-Fiqh - Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence**. Reino Unido: The Islamic Texts Society: 1961. 379 p.

AL-SHEHA, Abdurrahman. **A mensagem do islam**. São Paulo: FAMBRAS, s/d. 216 p.

ALEXANDRIA, Katherine. **Voltados para Meca**: demanda de carne halal para comunidade muçulmana aumenta no mundo e produção, que deve seguir normas islâmicas para o consumo, ganha impulso no Brasil. Safra, revista do agronegócio. São Paulo: Anatec. n.º 202 - Abr: 2018. 48 p.

ALI, Ayaan Hirsi. **Herege**: por que o islã precisa de uma reforma imediata. São Paulo: Companhia das Letras (iBooks), 2015.

ALMEIDA JÚNIOR, Jair de. **A religião contestada**: elementos religiosos formadores do messianismo contestado. São Paulo: Fonte Editorial, 2011. 332 p.

ALMEIDA, Ronaldo. Dez anos do 'chute na santa': a intolerância com a diferença. **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP: 2007. pp. 57-63

ALVORADA, JORNAL. **Jornal "A Alvorada"**. São Bernardo do Campo - SP: Editora Makkah. N.º 85: 2011. p. 16

AMADO, Jorge. **Gabriela, cravo e canela**: Companhia das Letras (Kindle): 2008. 363 p.

ANAS, Malik ibn. **Al-Muwatta**. Norwich: Disan Press Ltd.: 2014. 52 p.

ANDRADE, Moacir. **Tipos e veículos de transportes fluviais do Amazonas**. Manaus: Imprensa Oficial, 1985.

ANTONIL, André João. **Cultura e Opulência do Brasil**. Lisboa: Oficina Real Deslenderina, 1837. 214 p.

APPADURAI, Arjun. **O medo ao pequeno número** - ensaio sobre a geografia da raiva. São Paulo: Iluminuras, 2009. 111 p.

ARRESALA. **Comunicado sobre a venda e consumo de alimentos halal**. São Paulo, 2018. Disponível em: < <http://arresala.org.br/opinio/comunicado-sobre-a-venda-e-consumo-de-alimentos-halal> >. Acesso em: 03 ago 2018.

AVICULTURA. **Missão da Malásia virá ao Brasil para habilitar novas plantas de abate halal**. São Paulo, 2018. Disponível em: < <https://www.aviculturaindustrial.com.br/imprensa/missao-da-malasias-vira-ao-brasil-para-habilitar-novas-plantas-de-abate-halal/20180215-155058-n239> >. Acesso em: 25 jul 2018.

AZURARA, Gomes Eannes. **Chronica do descobrimento e conquista de Guiné**. Paris: Officina Typografica de Fain e Thunot: 1841. 474 p.

BAHMMAM, Fahd Salem Omer. **Guia para o novo muçulmano**. Birmingham UK: DAAR SAMAA' AL-KUTUB, 2017. 256 p.

BAQUAQUA, Mahommah Gardo; MOORE, Samuel. **Biography of Mahommah G. Baquaqua**: a native off Zoogoo, in the interior of Africa. Detroit: GEO. E. POMEROY & CO., TRIBUNE OFFICE, 1854. 101 p.

BARBIERI, Renato. **Atlântico Negro** - na rota dos orixás. Diretor: Renato Barbieri. Roteiro: Victor Leonardi e Renato Barbieri. Brasília – DF: Instituto Cultural, 1988. 1 DVD (53 min, 46 seg.) NTSC, color, Wordwide, estéreo, linguagem original: português.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1971. 567 p.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. São Paulo: Editora Zahar (iBooks), 2005.

BEIGUELMAN, Paula. **A formação do povo no complexo cafeeiro**: aspectos políticos. 2.^a Edição. São Paulo: Pioneira Editora, 1977. 216 p.

BERG, Tiago José. **Hinos de todos os países do mundo**. São Paulo: Pandora Books (Kindle), 2009. 555 p.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 2012. 194 p.

BERGUE, Sandro Trescastro. **Cultura e Mudança Organizacional**. Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina, 2014. 102 p.

BLANCHARD, Christolpher M. **The islamic traditions of Wahhabism and Salafiyya**. USA: CRS Report for Congress: 2008. pp.1-6

BOURDIEU, Pierre Félix. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro - RJ: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989. 311 p.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. 8ª Ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2015. 361 p.

BRIDI, Ana Maria et al. **Indicadores de estresse e qualidade da carne em frangos abatidos pelo método “Halal”**. Revista de Ciências Agrárias. Londrina: v. 33 n. 6: pp. 2451-2459. 2012.

BRONDANI, Adriana. **OGM e Transfênicos: você sabe a diferença?**, Rio Grande do Sul, 2018. Disponível em: < https://cib.org.br/faq/ogm-e-transgenicos/?gclid=CjwKCAjw4uXaBRACeiwAuAUz8LjcpOyugbWQjknmMEIjRXj1qD2Dglv4TFoYvfcOfmeuEvnkFFZ_zhoCL0IQAvD_BwE >. Acesso em: 26 jul. 2018.

BRUM, Eliane. **O Islã cresce na periferia das cidades do Brasil**. Revista Época. Rio de Janeiro 2009. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI25342-15228-4,00-ISLA+CRESCE+NA+PERIFERIA+DAS+CIDADES+DO+BRASIL.html>. Acesso em: 03 jan. 2015.

BURTHA, Nelboy Dastha. **Cultura Afro - Hip Hop - Moda - Entretenimento**. 2009. Disponível em: < <http://nossacarapreta.blogspot.com.br/2009/02/afrika-bambaataa-o-arquiteto-da-cultura.html> >. Acesso em: 03/01/2015.

CALMON, Pedro. **História da civilização brasileira**. Brasília: Senado Federal, 2002. 332 p.

CALVINO, João. **As Institutas ou tratado da religião cristã**. 2.ª Ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985. 333 p.

_____. **As Institutas ou tratado da religião cristã**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1989. 470 p.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Mouros, Franceses e Judeus: três presenças no Brasil**. São Paulo: Global Editora (iBooks), 2014.

CAMINHA, Pero Vaz. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. São Paulo: Editora Novovento (iBooks), 2013.

CAMPOS, Mintaha Alcuri Campos. **Turco pobre, sírio remediado e libanês rico: a trajetória do imigrantes libanês no Espírito Santo (1910/1940).** Vitória: Instituto Jones dos Santos, 1987. 160 p.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas.** 4^a. Ed. São Paulo: EdUSP, 2013. 285 p.

CARABALLO, Simon Alfredo. **Meu grande amor por Jesus me conduziu ao Islã.** Alex - Egypt: Conveying Islamic Message Society, s/d. 102 p.

CARNEIRO, Edison de Souza. **Religiões Negras - negros bantos.** 3.^a Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. 240 p.

CASTELNAU, Francis de. **Entrevistas com escravos africanos na Bahia oitocentista.** Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2006. 80 p.

CASTRO, Cristina Maria. **A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidade sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás.** 2007. 253 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)., São Carlos - UFSCAR - SP.

CASTRO, Isabelle Christine Somma de. **Orientalismo na Imprensa Brasileira: a apresentação de árabes e muçulmanos nos jornais Folha de S. Paulo e O Estado de S. Paulo antes e depois do 11 de setembro de 2001.** 2007. 180 (Mestrado em Língua, Literatura e Cultura Árabe). Programa de Pós-graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CDIAL-HALAL. **Abate Halal.** São Bernado do Campo, 2018. Disponível em: < <http://www.cdialhalal.com.br/o-abate-halal/> >. Acesso em: 25 jul 2018.

CESARÉIA, Eusébio de. **História Eclesiástica.** São Paulo: Paulus (iBooks), 2014.

CHAMPLIN, Russell Norman. **O Novo Testamento Interpretado - versículo por versículo.** São Paulo: Milenium Distribuidora Cultural Ltda, 1980. 806 p.

CHOPRA, Deepak. **Maomé: uma biografia do último profeta.** Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira (iBooks), 2011.

CHURCHILL, Charles Henry. **Druzes and the Maronites: under the Turkish Rule.** London: Bernard Quaritch, 15 Piccadilly, 1862. 285 p.

COCKBURN, Patrick. **A origem do Estado Islâmico: o fracasso da "guerra ao terror" e a ascensão jihadista.** São Paulo: Autonomia Literária: 208 p. 2015.

COHN, Gabriel. **Sociologia da Comunicação - teoria e ideologia.** São Paulo: Pioneira, 1973. 176 p.

COUTO, Ronaldo. **Os jesuítas na América portuguesa: arranjos e transformações na economia colonial do século XVIII.** Rio de Janeiro: Editora do Autor, 2013. 90 p.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. EDUSC - VERBUM, 1999. 255 p.

CURI, Guilherme Oliveira. Literatura e Imprensa Árabe no Brasil: identidades reinventadas, o Al Mahjar também é aqui. **Ipsis Libanis**. Rio de Janeiro: v. 3, n.3, pp. 6-18. 2017.

DAWUD, Hâfiz Abu; ASH'ATH, Sulaiman bin. **Sunan Abu Dawud**. New York: DARUSSALAM, 2008. 544 p.

De MASI, Domenico. **O futuro chegou**: modelos de vida para uma sociedade desorientada. Rio de Janeiro: Casa da Palavra Produção Editorial, 2014. 752 p.

DEBRET, Jean-Baptiste. **Machine à Exprimer le Jus de la Canne à Sucre**. Rio de Janeiro: Museus Castro Maya - IPHAN/Minc 1822.

DeFLEUR, Melvin; BALL-ROCKEACH, Sandra. **Teorias da comunicação de massa**. São Paulo: Editora Zahar (iBooks), 1993.

DELAGE, Paulo Audebert. **Árabes Evangélicos em São Paulo**. São Paulo: Editora Longarina, 2015. 160 p.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Editora Contexto (iBooks), 2004.

DESROCHE, Henri. **Sociologia da Esperança**. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. 199 p.

DINIS, António Joaquim Dias. **Monumenta Henricina**. Coimbra: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique. vol. VII (1439-1443): 1967a. 450 p.

_____. **Monumenta Henricina**. Coimbra: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique. vol. IX (1445-1448): 1967b. 450 p.

DIOUF, Sylviane Anna. **Servants of Allah - african muslims enslaved in the americas**. New York and London: New York University Press, 2013. 342 p.

DOUGLAS, J. D. **O novo dicionário da bíblia**. São Paulo: Edições Vida Nova. 2: 781-1680 p. 1990.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1966. 232 p.

DRAMANI-ISSIFOU, Zakari. O Islã como sistema social na África, desde o século VII. In: EL FASI, MOHAMMED (Org.). **História Geral da África III - África do século VII ao XI**. Brasília: UNESCO, v.3, 2010. cap. 4, pp.113-141.

DURHAM, Eunice Ribeiro. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, RUTH VILAÇA CORREIA LEITE (Org.). **A**

Aventura Antropológica: Teoria e Pesquisa. 4.^a Ed. São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2004. pp.17-34.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996. 609 p.

_____. **Da divisão do trabalho social.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999. 483 p.

DYER, Charles; TOBEY, Mark. **A crise do Estado Islâmico - ISIS-ElIS:** o que você realmente precisa saber. Rio de Janeiro: BVBOOKS, 2016. 199 p.

EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano. In: EL FASI, MOHAMMED (Org.). **História Geral da África III** - África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, v.3, 2010. cap. 2, pp. 38-68.

EL HAYEK, Samir. **O Significado dos versículos do Alcorão Sagrado:** com comentários. 16.a. São Paulo: Marsam Editora Jornalística, 2016. 543 p.

ELASRAG, Hussein. **Indústria Halal.** Egito: Hussein Abdul Muttalib Al-Asraj (Kindle): 2018.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992. 109 p.

_____. **História das crenças e das ideias religiosas III** - de Maomé à idade das reformas. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2010. 321 p.

ESTADÃO. Cronologia: 10 últimos principais ataques na Europa. **ESTADÃO.** São Paulo, 15 set. 2017. Disponível em: <https://internacional.estadao.com.br/blogs/radar-global/10-atentados-mais-recentes-realizados-na-europa/>. Acesso em: 24 jul. 2018.

FAGE, John Donnelly; THORDOFF, William; OLIVEIRA, Ricardo Soares de. **História da África.** Lisboa: Edições 70 (iBooks), 2012.

FAMBRAS. **Catálogo FAMBRAS.** São Paulo: FAMBRAS: 2018. 118 p.

FAMBRAS-HALAL. **Abate Halal.** São Paulo, 2018a. Disponível em: < <http://www.fambrashalal.com.br/abate-halal> >. Acesso em: 24 jul. 2018.

_____. **Fambras Halal.** São Paulo, 2018b. Disponível em: < <http://www.fambrashalal.com.br/fambras-halal> >. Acesso em: 24 jul. 2018.

_____. **Frigoríficos Certificados.** São Paulo, 2018c. Disponível em: < <http://www.fambrashalal.com.br/frigorificos-certificados> >. Acesso em: 24 jul. 2018.

_____. **Nossos Colaboradores.** São Paulo, 2018d. Disponível em: < <http://www.fambrashalal.com.br/nossos-colaboradores> >. Acesso em: 24 jul. 2018.

_____. **OGM são aceitos como Halal.** São Paulo, 2018e. Disponível em: < <http://www.fambrashalal.com.br/ogm> >. Acesso em: 26 jul 2018.

FARAH, Paulo Daniel Elias. **O Islã**. São Paulo: Publifolha, 2001. 106 p.

_____. **Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso**: estudo de um relato de viagem Bagdali. São Paulo: BibliASPA, 2007. 476 p.

FAROQHI, Suraiya. **The Ottoman Empire and the World Around It**. London - New York: I.B. Tauris (Kindle), 2004. 304 p.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: EdUSP, 1995. 649 p.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. **Redes Islâmicas em São Paulo**: "Nascidos muçulmanos" e "revertidos". Revista Litteris: 2009a. 27 p.

_____. Teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto. **Religião & Sociedade**. Rio de Janeiro. v. 29: pp. 95-125 p. 2009b.

FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre Vieira; SILVA, Daniel Domingues. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). **Afro-Ásia**. Bahia: Universidade Federal da Bahia: 83-126 p. 2004.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. 42 Ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014. 302 p.

FRANCISCO, Júlio César Bittencourt Francisco. **Sírios e Libaneses no Rio de Janeiro**: Memória Coletiva & Escolhas Individuais. 2005. 136 f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Editora Paz e Terra (iBooks), 2015.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos**. São Paulo: Pocket News, 2013. 176 p.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. 51ª edição. São Paulo: Global Editora, 2006. 727 p.

_____. **O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX**. São Paulo: Global Editora: 2012. 257 p.

FRUCTUOSO, Gaspar. **As saudades da terra**: história das ilhas do Porto-sancto, Madeira, desertas e selvagens. Funchal: Typ. Funchalense, 1873. 920 p.

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 351 p.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da terra do Brasil**. Brasília-DF: Senado Federal. 2008. 155 p.

GARCIA, Eladio Romero; CATALÁN, Iván Romero. **Breve historia del Imperio Otomano**: Nowtilus (Kindle):. 2017. 338 p

GATTAZ, André Castanheira. **Do Líbano ao Brasil**: história oral de imigrantes. 3ª. Ed. Salvador: Editora Pontocom, 2015. 170 p.

GEAMPAULO, Victor Lordani. **Engenho São Jorge dos Erasmos**: aproximações acerca da morte e da vida no complexo açucareiro vicentino (séculos XVI-XVII). 2013. 194 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.

GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. 141 p.

_____. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: 2008. 213 p.

GLOBO, O. **Os últimos ataques terroristas na Alemanha**. São Paulo, 2016. Disponível em: < <https://oglobo.globo.com/mundo/os-ultimos-ataques-terroristas-na-alemanha-19766120> >. Acesso em: 06 jan 2019.

GOMES, Ingrid. Em foco as representações do Islã nos Jornais Estado de São Paulo e Folha de São Paulo. **Razón y Palabra**, Espanha, n. 80, pp. 1-28, 2012.

GOMES, Laurentino. **1808** - Como uma rainha louca, um príncipe medroso e uma corte corrupta enganaram Napoleão e mudaram a História de Portugal e do Brasil: Globo Livros (Kindle) 2014.

GONZALEZ, Justo L. **A era dos gigantes**. São Paulo - SP: Edições Vida Nova, 1988. 182 p.

GOULART, Mauricio. **A escravidão africana no Brasil**: das origens à extinção do tráfico. 3.ª Ed. São Paulo: Editora Alfa e Ômega, 1975. 300 p.

GOUVEIA, David Ferreira de. O açúcar e a economia madeirense (1420-1550). **Produção e acumulação in Atlântico**. Portugal, n. 16, pp. 262-283 p. 1988.

HAJJAR, Claude Fahd. **Imigração Árabe**: 100 anos de reflexão. São Paulo: Ícone Editora, 1985.

HALAL-BRASIL. **Os Alimentos no Islam**. São Paulo, 2018a. Disponível em: < <http://alimentosshalal.com.br/os-alimentos-no-islam/> >. Acesso em: 31 jul 2018.

_____. **Segmentos Certificados**. São Paulo, 2018b. Disponível em: < <http://alimentosshalal.com.br> >. Acesso em: 31 jun 2018.

HALM, Paulo. **Hijab** - mulheres de véu. Rio de Janeiro: Formosa Filmes: 78'. 2013.

HATHOUT, Hassan. **Viagem pela mente de um muçulmano**. España: American Trust Publications, 1997. 160 p.

HERNÁNDEZ, Manuel González. **Definiendo términos: fundamentalismo, salafismo, sufismo, islamismo, wahabismo.** Instituto Español de Estudios Estratégicos: ieee.es. v.88, 2015. 12 p.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999. 238 p.

HOURANI, Albert Habib. **Uma história dos povos árabes.** São Paulo: Companhia das Letras (iBooks), 2006.

HOUTART, François. **Sociologia da religião.** São Paulo: Editora Ática S.A., 1994. 143 p.

HRBEK, Ivan. A África no contexto da história mundial. In: EL FASI, MOHAMMED (Org.). **História Geral da África III - África do século VII ao XI.** Brasília: UNESCO, v.3, 2010. cap. 1, pp.1-37.

HUE, Sheila Moura. **Primeiras Cartas do Brasil (1551-1555).** (Kindle), Editora Zahar. Rio de Janeiro: 2006.

HUNTINGTON, Samuel Phillips. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2010. 639 p.

IBRAHIM, I. A. **Um breve guia ilustrado para compreender o Islã.** Saudi Arabia: Islamic Center of Unaizah, 2008. 72 p.

ISBELLE, Sami Armed. **Islam: a sua crença e a sua prática.** Rio de Janeiro: Qualitymark Editora Ltda, 2003. 272 p.

ISHĀQ, Ibn. **The Life of Muhammad - Sírat Rasul Allah.** New York: Oxford University Press, s/d. 814 p.

ISMAIL, Risyawati binti Mohamed; MUSTAFAR, Mastora; OTHMAN, Siti Norezam. Genetically modified food in Malaysia halal food supply chain: an insight. **International Journal of Supply Chain Management.** Bangladeshl v. 7, n. 2, pp. 84-88, 2018.

ISSACHAROFF, Avi; RAZ, Lior. **FAUDA.** Diretor: Lior Raz e Avi Issacharoff. Israel: Netflix, 2015. Série (24 episódios, 2 sessões, 40 min.), color, Wordwide, estéreo, linguagem original: hebraico.

JIMENEZ, Yaisa Marrugo. **Alimentos Halal: manual de procesos industriales aplicado a la producción de alimentos halal.** Damasco, 2011. 154 p.

JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus.** São Paulo: CPAD, 2015. 1568 p.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos.** Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2008. 447 p.

KAMEL, Ali. **Sobre o Islã: a afinidade entre muçulmanos judeus e cristãos e as origens do terrorismo.** Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2007. 319 p.

KEMEL, Cecília. **Sírios e Libaneses**: aspectos da identidade árabe no sul do Brasil. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

KEPEL, Gilles. Os massacres de 13 de novembro ilustram a jihad da terceira geração. In: (Org). **Quem é o Estado Islâmico?** Compreendendo o novo terrorismo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. pp.81-85.

KHATLAB, Roberto. **As viagens de D. Pedro II** - Oriente Médio e África do Norte, 1871 e 1876. Benvirá, 2015. 392 p.

KHOURI, Juliana Mouawad. **Pelos caminhos de São Paulo: a trajetória dos sírios e libaneses na cidade**. 2013. 280 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Árabes) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo-FFLCH/USP, São Paulo, 2013.

KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África**. Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, v. I, 2010. 992 p.

KNOWLTON, Clark Shumway. **Sírios e Libaneses**: mobilidade social e espacial. São Paulo: Editora Anhambi, 1960.

KÖNIG, Mauri. **Diáspora acelera avanço do Islã no Paraná**. Paraná, 2015. Disponível em: < <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/diaspora-acelera-avanco-do-islam-no-pr-eihwiz2m36zp0dr74obd1q32/> >. Acesso em: 17 ago 2018.

KOSTER, Henry. **Travels in Brazil**. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, Paternoster-Row, 1816. 501.

LACOMBE, Américo Jacobina; BARBOSA, Francisco de Assis; SILVA, Eduardo. **Rui Barbosa e a queima dos arquivos**. Rio de Janeiro: Fundação Casa Rui Barbosa, 1988. 142 p.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012. 205 p.

LAWRENCE, Bruce. **O Corão, uma biografia**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2008. 220 p.

LEACH, Edmund Ronald. **Rethinking Anthropology**. New York: Humanities Press Inc, 1971. 145 p.

LEITE, João Dias. **Descobrimento da Ilha da Madeira**. Coimbra: Companhia Editora do Ninho, 1947. 137 p.

LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961. 220 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. 4.^a Edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. 366 p.

LIÃO, Irineu de. **Contra as heresias** - denúncia e refutação da falsa gnose. São Paulo: Paulus (iBooks), 2014.

LIMA, César Rocha. **Da Bíblia ao Alcorão**: Desconstruções e (re)construções simbólicas no processo de reversão ao Islã no Brasil. 2013a. 166 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2013a.

_____. Igreja Evangélica Árabe de São Paulo: Etnicidade e Sincretismo Cultural. **Estudos de Religião**. UESP: São Bernardo do Campo, v.27: pp. 12-34, 2013b.

_____. **Igreja Evangélica Árabe de São Paulo: de sua gênese até 2011**. São Paulo: Editora Amanuense (iBooks), 2015.

LIMA, César Rocha; RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Principais produtores de bens simbólicos no Islã Brasileiro. **Revista NURES**. São Paulo, v. X, n. 28, set/dez 2014, pp. 1-21, 2014.

LINTON, Ralph. **Cultura e Personalidade**. 2.^a Edição. São Paulo - SP: Editora Mestre Jou, 1973. 156 p.

LISSOVSKY, Alexandre. **2000 Anos Depois**: o renascimento de Israel. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. 547 p.

Lucchesi, Marco. **Caminhos do Islã**. São Paulo: Editora Record, 2012. 255 p.

LUCENA, Luiz Carlos. **Os manos de Alá**. Produção Luiz Carlos Pereira Lucena. Coordenação Luiz Carlos Pereira Lucena. São Paulo: Ativa Cinema Digital, 2011. 1 DVD (59 min), DVD, son., color.

_____. **Sob o véu do Islã**. Produção Luiz Carlos Pereira Lucena. Coordenação Luiz Carlos Pereira Lucena. São Paulo: Ativa Cinema Digital, 2012. 1 DVD (71 min), DVD, son., color.

MAARABOUNI, Ali. **Pour une gestion éthique des OGM**: l'islam et les OGM. Québec: Commission de l'éthique de la science et de la technologie, 2002. 31 p.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. O açúcar nas ilhas portuguesas do Atlântico séculos XV e XVI. **Varia História**. Belo Horizonte-MG, v. 25, n. 41, p. 151-175, jan./jun., 2009.

MAGIOR, Natasha Fabiano. **Indústria frigorífica Halal no Brasil, mão-de-obra islâmica e estado de exceção**. 2015. 106 f. Monografia (Bacharel em Geografia) - Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita, Rio Claro, 2015.

MAHFOUZ, Joseph. **Os Maronitas**: sua eminência, sua beatitude. Sociedade Maronita de Beneficência, 1997. Disponível em: < <http://www.scharbel.com.br/downloads/os%20maronitas.pdf> >. Acesso em: 23 mar. 2011.

MALHEIROS, Agostinho Marques Perdigão. **A escravidão no Brasil** - ensaio histórico-jurídico-social. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. 2.^a Parte, Índios 1866a.

_____. **A escravidão no Brasil** - ensaio histórico-jurídico-social. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. 1.^a Parte: Jurídica 1866b.

MAMEDES, Janói Joaquim. **A mesquita da luz**: o islã sunita no Rio de Janeiro. 2013. 116 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2013.

MARTINGO, Carla. **O corte dos genitais femininos em Portugal**: o caso das guineenses: Estudo Exploratório. Lisboa: Editorial do Ministério da Educação, 2009. 243 p.

MARTINS, José de Souza. **O cativo da terra**. 3.^a ed. São Paulo: HUCITEC, 1990. 288 p.

MATTOS, Regiane Augusto de. Islã e resistência: o sultanato de Angoche contra as tentativas de dominação portuguesa no norte de Moçambique. In: RIBEIRO, Alexandre Vieira; GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. (Orgs.). **Estudos africanos**: múltiplas abordagens. Rio de Janeiro: Editora UFF: 98-119 p. 2012.

MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser Escravo no Brasil**. 3.^a Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. 267 p.

MAUTNER, Amora. **Cordel Encantado**. Rio de Janeiro: 2011. 50 p.

MAZID, Ahmad Al; CHADI, Ádel Ach. **A verdade sobre os califas Probos**. São Paulo: FAMBRAS: s/d. 41 p.

MCGRATH, Alister Edgar. **Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica**. São Paulo: Shedd Publicações, 2005. 659 p.

MEDEIROS NETO, José Bernardo de. **Desafio à Pecuária Brasileira**. Porto Alegre: Editora Sulina, 1970. 220 p.

MENDONÇA, Renato Firmino Maia de. **A influência africana no português do Brasil**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão: 2012. 200 p.

MERTON, Robert King; LAZARSFELD, Paul Felix. Comunicação de massa, gosto popular e a organização da ação social. In: LIMA, Luiz Costa (Org.). **Teoria da Cultura de Massa**. São Paulo: Paz e Terra, pp.109-133. 2002.

MONÈS, Hussain. A conquista da África do Norte e a resistência berbere. In: EL FASI, MOHAMMED (Org.). **História Geral da África III** - África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, v.3, 2010. cap. 9, pp. 267-291.

MONTENEGRO, Silvia Maria. **Dirscursos e Contradiscursos**: o olhar da mídia sobre o Islã no Brasil. Rio de Janeiro: Mana. v. 8, n. 1, pp. 63-91, 2002.

MORAES, Rodrigo Simon de. **O discurso sobre o muçulmano na imprensa brasileira**: o caso da revista veja. 2011. 203 f. Dissertação (Mestre em Língua, Literatura e Cultura Árabe). Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, USP, São Paulo.

MORGAN, Gareth. **Imagens da organização**. 2.^a Ed. São Paulo: Editora Atlas S/A, 2002. 380 p.

MOSSÉ, Benjamin. **A vida de Dom Pedro II**. São Paulo: Edições Cultura Brasileira S/, 1889. 321 p.

MOURA, Clovis. **Rebeliões da Senzala**. Rio de Janeiro: Conquista, 1972. 268 p.

_____. **História do Negro Brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1992. 84 p.

MOURA, Margarida Maria. **Nascimento da antropologia cultural**: a obra de Franz Boas. São Paulo: Editora Hucitec, 2004. 399 p.

NABUCO, Joaquim. **A escravidão**. Recife: Editora Massangana, 1988. 126 p.

NAME, Paula Carmo. Análise da história de vida dos primeiros imigrantes sírio-libaneses e sua trajetória no Brasil. In: **XIV Congresso Brasileiro de Sociologia**. Rio de Janeiro – RJ; Grupo de Trabalho 09; Estratificação e Mobilidade Social, 2009. 23 p.

NAPOLEONI, Loretta. **A fênix islamista**: o Estados Islâmico e a reconfiguração do Oriente Médio. Rio de Janeiro: Beltrand Brasil, 2015. 153 p.

NAUD, Leda Maria Cardoso. Índios e indigenismo: histórico e legislação. **Revista de Informação Legislativa**. Brasília-DF, v. 4: n. 15/16, pp. 235-268. jul./dez. 1967.

NICHOLSON, Reynold Alleyne. **Os místicos do Islã**. São Paulo: Editora Madras, 2003. 117 p.

NOVA BÍBLIA PASTORAL. São Paulo: Editora Paulus, 2015. pp.1824-1869.

OLIVEIRA MARTINS, Joaquim Pedro de. **História de Portugal**. Lisboa: Edições Vercial, 2011. 522 p.

OLSON, Roger. **História da teologia cristã**. São Paulo: Editora Vida, 2001. 668 p.

OSMAN, Samira Adel. **Imigração árabe no Brasil: histórias de vida de libaneses muçulmanos e cristãos**. São Paulo: Editora Xamã, 2011. 215 p.

PACE, Enzo. **Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005. 364 p.

PALMÉRIO, Mário. **Vila dos Confins**. São Paulo: José Olympio, 2003. 292 p.

PEREIRA, João Batista Borges. Os imigrantes na construção histórica da pluralidade étnica brasileira. **Revista USP**. São Paulo, n. 46, p. 6-29, jun./ago. 2000.

PewResearchCenter. **The Changing Global Religious Landscape**: babies born to Muslims will begin to outnumber Christians births by 2035; people with no religion face a birth dearth. PewResearchCenter, pp. 1-45 Disponível em: < <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/04/07092755/FULL-REPORT-WITH-APPENDIXES-A-AND-B-APRIL-3.pdf> >. Acesso em: 10 out. 2018.

PHILIPS, Abu Ameenah Bilal. **A Verdadeira Religião de Deus**. Riyad, Saudi Arabia: The Islamic Propagation Office in Rabawah, 2007. 30 p.

PICKTHALL, Mohammed Marmaduke. **The meaning of the Glorious Qur'ân**. Lodon: Ta-Ha Publishers Ltd., 1930. 464 p.

PINSKY, Jaime. **A escravidão no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto (iBooks), 1988.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Islã: Religião e Civilização; uma abordagem antropológica**. Aparecida - SP: Editora Santuário, 2014. 231 p.

PRADO JUNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Companhia das Letras (Kindle):. 2011. 456 p

PRIORE, Mary Del; VENANCIO, Renato. **Uma breve história do Brasil**. São Paulo: Editora Planeta (iBooks), 2010.

QUATAERT, Donald. **O Império Otomano: das origens ao século XX**. São Paulo: Edições 70, 2008. 232 p.

QUERINO, Manuel Raimundo. **O colono preto como factor da civilização brasileira**. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1918. 37 p.

RAMOS, Arthur. **As Culturas Negras**. Rio de Janeiro: Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1971. 222 p.

RAMOS, Vlademir Lúcio. **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. 403 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo-UMESP, São Bernardo do Campo – SP, 2003.

_____. Islamismo e periferia: aproximações e distanciamentos. In: RIVERA, Dario Paulo Barrera (Org.). **Evangélicos e periferia urbana em São Paulo e Rio de**

Janeiro Estudos de sociologia e antropologia urbanas. Curitiba - Brasil: Editora CRV, 2012. cap. 7, pp. 215-244.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil:** a história do levante dos malês em 1835. 3ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 665 p.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus Joaquim. **O alufá Rufino.** São Paulo: Companhia das Letras (iBooks), 2010.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. A implantação e o crescimento do islã no Brasil. **Estudos de Religião.** São Bernardo do Campo - SP: UMESP. v. 26, n. 43, pp. 106-135, 2012.

_____. Yorubás e Malês: conflito e aliança no Brasil escravocrata. Identidades Religiosas. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Portugal, ano X, n. 18-19, pp. 185-204, 2013.

RICHTER, Julius. **A History of Protestant Missions in the Near East.** Edinburgh and London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1910. 435 p.

RICUPERO, Rubens. **O problema da Abertura dos Portos.** São Paulo: Instituto Fernand Braudel de Economia Mundial, s/d. 30 p.

RIO, João. **As religiões no Rio.** Rio de Janeiro: Biblioteca Digital (iBooks), 2015.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil.** Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303 p.

SAFADY, Jamil Salim. **Panorama da Imigração Árabe.** São Paulo: Editora Comercial Safady LTDA, s/d.

_____. **O Líbano no Brasil.** São Paulo: Editora Comercial Safady LTDA, 1956. 103 p.

SAFADY, Jorge Salim. **Antologia Árabe do Brasil.** São Paulo: Editora Comercial Safady LTDA, s/d. 41 p.

SAFADY, Wadih. **Cenas e cenários dos caminhos de minha vida:** depoimentos e contribuições para a história da imigração dos povos árabes para o Brasil. São Paulo: Estabelecimentos Gráficos Santa Maria S.A., 1966. 316 p.

SAID, Edward Wadie. **Orientalismo:** o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras (iBooks), 2007.

_____. **Cultura e Imperialismo.** São Paulo: Companhia das Letras (iBooks), 2011.

SAIDI, Othmane. A unificação do Magreb sob os Almóadas. In: NIANE, DJIBRIL TAMSIR (Org.). **História Geral da África IV** - África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, v. 4, 2010. cap. 2, pp.16-63.

SAIFI, Hussein Ali El. **Islam, segurança e paz**. São Paulo: RG Editores, 2010. 222 p.

SAIFI, Ibrahim Khalil El; SAIFI, Ali Ahmad. **Manual do Cliente de Certificação Halal**. CDIAL-Halal, 2017. Disponível em: < <http://www.cdialhalal.com.br/wp-content/uploads/2017/11/ANEXO-7-MC-003-Manual-Clientes.pdf> >. Acesso em 10 out. 2018.

SAIFI, Ziad Ahmad. **Islam - O caminho para a felicidade**. São Bernardo do Campo - SP: Editora Makkah, 2012. 29 p.

SALEM, Lemine Ould M. **L'Histoire Secrète du Djihad: d'al-Qaida à l'État islamique**. Paris: Flammarion, 2018.

SANCHES, Marcela Maria Freire. **Nova Andaluzia: a Memória da Intelectualidade árabe do Brasil**. 2009. 131 f. Dissertação (mestrado). Estudos Interdisciplinares em Memória Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

SANT'ANNA, Ivan. **Plano de Ataque: a história dos voos de 11 de setembro**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005. 280 p.

SANTOS, Maria Licínia Fernandes dos. **Os madeirenses na colonização do Brasil**. 1999. 203 f. Dissertação (Mestrado). Centro de Estudos de História do Atlântico, Universidade de Coimbra, Portugal, 1999.

SCHEDDEL, Bartman. Chronica de Nurembert. **Archivo dos Açores**. Ilha de São Miguel, v. I, pp.141,142. 1495.

SCHUON, Frithjof. **Understanding Islam**. Indiana - USA: World Wisdom (iBooks), 2011.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial - 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. 474 p.

_____. A Commonwealth within Itself - The Early Brazilian Sugar Industry, 1550-1670. In: SCHWARTZ, STUART B. (Org.). **Tropical Babels - Sugar and the Making of the Atlantic World, 1450-1680**. USA: The University of North Carolina Press, 2004. cap. Six, pp.158-200.

SHAH, Idries. **Pensadores do Oriente**. São Paulo: Roça Nova Editora (Kindle), 2015.

SHIRAZI, Muhammad. **Xiismo e Xiitas**. London: Fountain Books, 2009. 110 p.

SIDDIQI, Abdul Hameed;; SHAD, Abdur Rehman. **Selections from the Holy Qur'an and the ahádith**. Farash Khana: NOOR - Publishing House, 2012. 400 p.

SIGHELE, Scipio. **A Multidão Criminosa: ensaio de psicologia coletiva**. Rio Grande do Sul: eBooks Brasil, 2006. 220 p.

SILVA, Allan Rodrigo de Campos. **Imigrantes afro-islâmicos na indústria avícola halal brasileira**. 2013. 185 f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – FFLCH-USP, São Paulo.

SILVA, Dirceu Alves da. **A mulher muçulmana: uma visão panorâmica de Meca a São Paulo**. 2013. 169 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2013.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; CABRAL, Ricardo Pereira; MUNHOZ, Sidnei J. **Impérios na história**. Rio de Janeiro: Editora Campus/Elsevier (Kindle) 2009.

SILVA, Teresa Almeida. **Islão e fundamentalismo islâmico das origens ao século XXI**. 2.^a Ed. Lisboa: PACTOR - Edições de Ciências Sociais, Forenses e da Educação, 2016. 178 p.

SINDIAVIPAR. **Anuário Paranaense da Avicultura 2018: a maior do Brasil**. Paraná: SINDIAVIPAR: 2018. 4 p.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. Madrid: Kindle: 2017. 601 p.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza. **O sufismo como dimensão mística do islã**. Belo Horizonte: Revista Horizonte. v.4, n.7, pp. 76-94, 2005.

SOUZA, Laura de Mello **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. 396 p.

STADEN, Hans. **Viagem ao Brasil**. Rio de Janeiro: Tecnoprint Gráfica, 1968. 294 p.

STERN, Jessica; BERGER, J. M. **Estado Islâmico: Estado de Terror**. Portugal: Editora Vogais, 2015. 415.

STOLS, Eddy. Um dos primeiros documentos sobre o engenho dos Shetz em São Vicente. **Revista de História**. São Paulo, v. 37, pp. 407-419, 1968.

TCHAKHOTINE, Serge. **Le viol des foules par la propagande politique**. Paris: Éditions Gallimard, 1952. 604 p.

TEDESCO, João Carlos. Com a Faca no Pescoço: trabalho, mercado e religião. A certificação halal e os imigrantes nos frigoríficos de aves no sul do país. **Revista Signos**. Lajeado, v. 37, n. 2, pp. 157-177, 2016.

TEIXEIRA, Jodenir Calixto; HESPANHOL, Antonio Nivaldo. A trajetória da pecuária bovina brasileira. **Caderno Prudentino de Geografia**. São Paulo, v. 1, n. 36, pp. 26-38, 2014.

THEVET, André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944. 502 p.

TOMASSI, Bianca Caterina Tereza; FERREIRA, Francirosy Barbosa. Dos primeiros aos Últimos Poetas: a intersecção Hip Hop - Islã. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar**. São Carlos, v. 3, n. 2, p 30-50, 2011.

TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. **Patrícios sírios e libaneses em São Paulo**. São Paulo: Editora Hucitec, 1997. 241 p.

_____. **Sírios e Libaneses - narrativas de história e cultura**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005. 103 p.

UR-RAHIM, Muhammad'Atá. **Jesus, um profeta do Islam**. São Paulo FAMBRAS, 1979. 237 p.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. **Historia geral do Brazil**. Rio de Janeiro: Em casa de E. e H. Laemmert, 1857. 489 p.

VIANNA FILHO, Luiz. **O negro na Bahia**. São Paulo: Livraria José Olimpio Editora, 1946. 167 p.

VIEIRA, Alberto. **Na Madeira, escravos com ou sem açúcar**. Funchal: CEHA 1996.

_____. Sugar Islands - The Sugar Economy of Madeira and the Canaries, 1450-1650. In: SCHWARTZ, STUART B. (Org.). **Tropical Babylons - Sugar and the Making of the Atlantic World, 1450-1680**. USA: The University of North Carolina Press, 2004. cap. Three, pp.42-84.

VIEIRA, Antônio. **Arte de Furtar: espelho de enganos**. Amsterdam: Officina Elvizeriana, 1652. 512 p.

_____. **Maria Rosa Mystica - excellencias, poderes, e maravilhas do seu Rosario**. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1686. 554 p.

_____. **Cartas do Padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus - TOMO III**. Lisboa Occidental: Officina da Congregação do Oratorio, 1735. 451 p

VIRGINIA, Anna. Islamofobia à brasileira. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 15 jan. 2015. Disponível em: <https://religiosamente.blogfolha.uol.com.br/2015/01/15/islamofobia-a-brasileira/>. Acesso em: 27 set. 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: COSAC & NAIF (iBooks), 2014.

WEISS, Michael; HASSAN, Hassan. **Estado Islâmico: desvendando o exército do terror**. São Paulo: Seoman, 2015. 270 p.

WILKINSON, Philip. **Guia ilustrado Zahar Religiões: crenças, cerimônias, festivais, deuses, seitas, textos sagrados**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2011. 352 p.

WILLEMS, Emílio. **A aculturação dos alemães no Brasil**: estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil. Estados Unidos do Brasil: Companhia Editora Nacional, 1946. 465 p.

WOLF, Mauro. **Teorias da Comunicação**: mass media - contextos e paradigmas, novas tendências, efeitos a longo prazo, o newsmaking. 5ª Ed. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

WRIGHT, Charles R. **Mass Communications: a sociological approach**. 2ª Ed. New York: Random House, 1975.

XAVIER, Wescley Silva et al. O imaginário dos mascates e caixeiros-viajantes de Minas Gerais na formação do lugar, do não lugar e do entre lugar. **Revista de Administração**. São Paulo, v. 47, n. 1, pp. 38-50, 2012.

YASSIN, Khalid. **O propósito da vida**. São Paulo: FAMBRAS, s/d. 52 p.

YAZEED, Muhammad Bin; AL-QAZWÎNÎ, Majah. **Sunan Ibh Mâjan**. New York: DARUSSALAM, 2007. 514 p.

YOUSAFZAI, Malala; LAMB, Christiana. **Eu sou Malala**: a história da garota que defendeu o direito à educação e foi baleada pelo Talibã. São Paulo: Companhia das Letras (iBooks), 2013.

YOUSEF, Mosab Hassan. **Filho do Hamas**. Rio de Janeiro: Editora Sextante (iBooks), 2011.

ZARABOZO, Jamaal al-Din M. **A mensagem do Anjo Gabriel para a humanidade**: os fundamentos do Islam. Rio de Janeiro: Qualitymark Editor Ltda, 2002. 188 p.

_____. **Manual para o novo muçulmano**. Brasil: Islam House: 265 p. 2011.

ANEXO A – ENTREVISTAS

NASCIDOS MUÇULMANOS

01 - ENTREVISTA IMANI ZOGBI

Data da Entrevista: 01/09/2016

Local: Bienal Internacional do Livro – Centro de Exposições Anhembi

P. Qual o teu nome, idade, instrução e profissão?

Bem, eu sou a Imani Zogbi. Eu sou jornalista, sou pós-graduada e tenho vinte e oito anos.

P. Como se deu a imigração da tua família para o Brasil?

A imigração da minha família se deu, antes da década de 50, se não me engano acho que foi em 1948, quando meu avô que era libanês, estava trabalhando na Palestina. Porque nesta época, na Palestina, tinha-se mais campo de trabalho, e ele estava prosperando lá. Ele viveu algum tempo em guerra, mas continuou lá. Mas chegou uma hora que a guerra foi insustentável e ele entrou no navio, refugiado mesmo, foi no porão do navio, e veio para cá. Não sabia para onde estava indo na verdade. Ele veio para cá, posteriormente mais pessoas da família vieram também. E aí essa imigração se deu por isso. Hoje eu tenho, mais ou menos, metade da minha família aqui e metade no Líbano.

P. Só veio o seu avô, de início?

Só veio o meu avô de início. Em seguida veio a minha avó, um tempo depois, até ele se estabelecer aqui. Ele teve uma vida muito difícil aqui no começo. Começou a vida aqui como mascate e com a dificuldade da língua foi vendendo de porta em porta. Depois ele teve um açougue. E aí aos poucos ele foi crescendo. Ele não tinha dinheiro, mas conseguiu se tornar uma pessoa bem relacionada. Tornou-se uma liderança na época em que não se tinha uma representatividade muito grande da comunidade muçulmana. E, as autoridades de fora viram nele um bom líder. Então ele foi nomeado, eles quiseram fundar a FAMBRAS, e ele foi nomeado por estas autoridades do ALCAF e outras autoridades, como presidente da FAMBRAS. Isto foi em 1979.

P. Você estuda e trabalha com muçulmanos?

Sim, hoje eu trabalho com muçulmanos. Mas não estudo com eles.

P. Como foi sua experiencia na academia com pessoas de outras religiões. Como foi sua experiencia na Universidade Presbiteriana Mackenzie?

Então, antes da Mackenzie eu tive uma experiencia bem interessante. Porque eu estudei em colégio de freiras quase a minha vida inteira, e foi muito boa a experiencia. Eu sempre fui muito respeitada, e aprendi muito sobre outras culturas e outras religiões. E permiti também que as pessoas aprendessem também sobre a minha cultura e a minha religião. Então foi uma troca muito interessante. No Mackenzie foi interessante também porque, querendo ou não ser muçulmano no Brasil ainda é uma minoria. Desta forma aonde você vai e as pessoas ficam sabendo que você é muçulmano as pessoas querem saber, elas têm curiosidades, elas querem tirar dúvidas. E, de maneira geral foi uma experiência muito positiva. É muito difícil acontecer alguma coisa ligada ao preconceito. Acho que comigo aconteceu somente uma vez. Quando aconteceu o 11 de Setembro eu estava na 5.a Série, eu era uma criança ainda. E, no dia seguinte do atentado, eu escutei de algumas pessoas algumas coisas bem esquisitas assim, do tipo: ah! Nós temos uma inimiga na sala! Coisas assim... Foi um pouco chocante para mim na época porque, não se tinha essa ideia de terrorismo e muçulmanos sendo vistos de uma maneira pejorativa. Então, isso me assustou um pouco naquela época. Eu não esperava, mas depois eu consegui discernir que aquilo era só uma reação, e tudo bem.

P. Você utiliza a indumentária islâmica no dia-a-dia?

Não, mas por outro lado eu mantenho o valor da indumentária islâmica, que é se preservar, pois, o que o alcorão afirma sobre isso é que a mulher se preserve. E além disso, que a mulher seja modesta com a sua beleza. Então isso é interpretado por muitas pessoas como se cobrir, e a modéstia está ligada ao cabelo. Isso é interpretação, não está escrito. Eu não uso véu, mas esta questão de se preservar e não mostrar os atributos da mulher, está é uma questão que eu levo para mim. E, não só pela religião, mas pelo respeito mesmo. Por me respeitar e fazer as pessoas me respeitarem também. Este é um valor que eu acredito muito.

P. Você é um bom(a) cumpridor(a) dos preceitos islâmicos (*shahada*, *salat*, *haji*, *zakat* etc)?

Imagino que sim, eu não faço as cinco preces diárias, mas as outras coisas sim. Eu oro sempre que lembro, sempre que possível, mas eu não faço as cinco orações diárias.

P. Qual a sua opinião sobre os atos tidos como terroristas na Europa nos últimos anos?

Eu considero que estas pessoas que se auto intitulam religiosas, elas não poderiam e não têm o direito de fazer isso. Porque isso é interessante para a mídia, porque vende, quanto para as grandes potencias que historicamente a gente tem que considerar que, uma potência para estar lá em cima precisa de alguém lá embaixo. Então, ontem foram os russos, hoje são os muçulmanos. Amanhã, quem sabe... Na realidade eu considero que essas pessoas que são fundamentalistas, que são terroristas, elas mancham o nome da religião porque elas não cumprem o que a religião diz. Porque nenhuma religião pregaria qualquer coisa que ferisse a vida humana, e o islamismo também não faz isso. Como muçulmana eu não me sinto representada por estas pessoas. E os atos dessas pessoas não deveriam ser chamado de religioso, de qualquer maneira. É claro que não existem só muçulmanos que fazem esse tipo de coisas, está ligado com todas as religiões. Mas o que tem chamado a atenção, principalmente após o 11 de Setembro, são esses ditos muçulmanos que fazem esse tipo de coisa. Eles se auto intitulam, mas os muçulmanos de verdade não se sentem representados por eles.

P. Qual a sua opinião sobre a repercussão desses atos no mundo ocidental?

Criou-se um estigma ao redor da religião e da cultura árabe, de que todo muçulmano é terrorista. Na realidade, nenhum muçulmano de verdade é terrorista, são coisas incompatíveis. Mas as pessoas no ocidente têm medo e preconceito, mas eu atribuo isso por causa da falta de informação. A informação é a ferramenta mais poderosa para acabar com o preconceito e com a ignorância. Então, antes do 11 de Setembro, no ocidente, não se tinha muita informação sobre isso, o que é a cultura islâmica e o que é a religião muçulmana. E quando começou a acontecer esse tipo de coisa, as pessoas criaram um conceito que não condiz o que de fato é a religião muçulmana. Eu atribuo isso a falta de informação.

P. Na sua opinião, o que deve ser feito para mudar essa repercussão?

A opinião pública está muito contaminada com o que as pessoas recebem da mídia passivamente, muitas vezes as pessoas não buscam mais informações e não questionam aquilo que elas recebem de informação. Então, eu imagino que uma possível solução seria articular isso de uma maneira justa na mídia. Parar de dizer o que o islamismo não é, e só dizer (por outro lado), o que realmente o islamismo é. A gente tem tentado passar uma mensagem de paz na FAMBRAS, temos inserção na grande mídia, isso já é um bom começo. É claro que não se tem o destaque necessário que o assunto merece para que a opinião pública mude. Mas nós fazemos ações também fora do campo da mídia, nós fazemos ações nas ruas, nós fazemos ações não só voltadas para os muçulmanos, mas também para os brasileiros que não conhecem o islamismo. Como eu te falei anteriormente, nunca com o intuito de proselitismo, mas sim com objetivo de levar essa informação para que as pessoas desconstruam esses preconceitos e essa opinião errada que elas têm sobre o islamismo. É necessário fazer um trabalho com a mídia para que as pessoas tenham uma opinião mais realista sobre o que é o islamismo. Conheçam argumentos vindos de outros lugares. Mas também eu considero que tem que trabalhar a educação, digo, o currículo escolar, porque isso não é passado para as crianças, não é passado para os jovens. Este não é um assunto tão difundido nas universidades. Então eu imagino que tem sim que ser feito um trabalho, em conjunto com o Ministério da Educação e Cultura, para que esse assunto tenha qualidade ao ser transmitido, e que tenha mais visibilidade hoje. Porque existe a necessidade das pessoas entenderem o contexto, o que muitas vezes também acontece é que as pessoas recebem notícias de continuidade da grande mídia. Então elas não conhecem o contexto e não sabem como o problema se originou e quem são os sujeitos sociais que estão envolvidos nisso. É claro que é um assunto bastante complexo, não é fácil de se entender. Por exemplo, a questão Israel x Palestina, nós temos apenas notícias de continuidade. Mas nós não temos um contexto que as pessoas possam entender. Os jovens de hoje não estavam presentes quando esse problema se originou, então eles desconhecem. E não é necessariamente culpa deles, claro que eles devem ir atrás de um assunto para terem propriedade para discuti-lo. Obvio, isso para todos os assuntos. Hoje nós somos bombardeados com tanta informação e o nosso tempo é tão curto, que seria muito bom que a mídia pudesse

auxiliar-nos com isso. Que as escolas pudessem auxiliar, dando um conteúdo de maior qualidade para as pessoas.

P. Você assistiu alguns destes filmes (*“Fahrenheit 9/11”* – 2004; *“Munique”* – 2005; *“Syriana”* – 2005; *“Paradise Now!”* – 2005; *“Voo United 93”* – 2006; *“O Complexo BaaderMeinhof”* – 2008; *“O Divo”* – 2008; *“Rede de Mentiras”* – 2008; *“Guerra ao Terror”* – 2009; *“Sniper Americano”* - 2015)? Se “sim”, qual a sua opinião a respeito deles?

Foram incontáveis as vezes que eu sai do cinema brava, nervosa. Sem conseguir me controlar, de tanto nervoso. Porque as pessoas também formam a sua opinião por aquilo que elas veem no cinema massificado. É difícil hoje em dia você encontrar um conteúdo que explore dignamente da história como ela é. Então eu vi muitas dessas produções hollywoodianas fazerem aquela história de jornada do herói e construírem personagens que são os soldados americanos. Nossa eles são heróis, eles são maravilhosos! Mas sem mostrar necessariamente o outro lado, como ele é. E porque ele é dessa maneira. Então assim... Existem documentários muito bons, mas as produções massificadas estão muito comprometidas de conteúdo. Por exemplo *Fahrenheit 9/11* é um documentário que eu gosto bastante. Porque ele questiona... Peraí, a informação está aí, porque vocês estão perguntando se isso que vocês estão recebendo da mídia é 100% verdade? Porque que vocês não questionam se o governo americano tem alguma ligação com isso? A informação está aí. As evidências estão aí. Desta forma, documentários existem uma infinidade, e alguns documentários bons. Mas filmes, eles não retratam de uma maneira correta, porque eles não fornecem o contexto e romantizam muito essas histórias e reforçam o preconceito de que o soldado americano está indo lá pacificar a região e trazer a paz para esse povo que é tão ignorante, segundo eles. Esse povo que é tão irracional e maluco, e tão diferente. E... tudo bem, matar gente inocente porque ... esse povo não é gente. Então, muitas vezes eu sai do cinema realmente chateada, porque isso reforça a opinião pública. Uma vez que essas pessoas não têm base, nem informação, isso se torna para elas uma fonte credível, e um reforço para a história que se quer que acredite. Mas que não necessariamente corresponde ao real, que não corresponde na verdade.

P. Você já foi alvo de algum tipo de preconceito por ser muçulmano(a)?

Olha, eu imagino que o que eu sofri, considerando como preconceito, foi muito mínimo. Porque, até mesmo pelo fato de eu não utilizar a indumentária islâmica, não usar o véu, e ser brasileira, estar inserida na cultura brasileira desde de que nasci, isso não é tão impactante para as pessoas. As pessoas não ficam assustadas comigo como ficam com uma mulher de lenço. Então, puxando assim na memória a única coisa que eu me lembro foi desse caso que eu relatei na época do 11 de setembro, no dia 12 de setembro, as notícias estavam uma bagunça, os adolescentes ainda não tinham muito conhecimento sobre esse assunto. Não dominavam tanto essa questão geopolítica, não sabiam muita coisa. Então, eu acho que foi uma reação meio infantil. Depois disso eu não me lembro de mais nada assim. Eu me lembro que eu estava viajando com uma amiga, eu tenho passaporte canadense e eu tenho passaporte brasileiro, eu tenho dupla nacionalidade, a minha cara não nega a minha raça. Eu já estava entrando no avião e uma policial chamou-se, pediu para ver o meu passaporte. Quando ele viu meu passaporte ela pediu para que eu tirasse o tênis no meio do corredor do avião. Mas ela não fez a mesma coisa com a minha amiga. Pediu que eu tirasse o tênis, me revistou no corredor do avião. Então, porque que eu preciso passar por isso e outra pessoa que é de outra origem não precisa? Não sei se isso foi aleatório, mas eu imagino que não. E foi desconfortável, eu me senti desconfortável. É claro que depois de tudo isso, quem tem origem árabe e vem da religião muçulmana. É claro que vai achar que existe algum tipo de perseguição. É desconfortável, e quando a gente vê que as pessoas têm tão pouca informação sobre esse assunto a gente se sente na obrigação de esclarecer o máximo que a gente puder. Porque é muito difícil a gente encontrar alguém que seja consciente sobre o assunto. Mas preconceito mesmo, pesado, eu nunca sofri.

P. Você vê o Islã como uma religião de paz?

Sim, eu vejo.

P. Como você pode demonstrar isto?

Na verdade, independente da religião, eu sempre levei este valor da paz comigo. Eu aprendi isso em casa, com meus pais. No meu dia-a-dia, já é algo que eu pratico em todas as situações que posso. Eu me vejo como uma porta-voz da religião, como todos os meus colegas muçulmanos que vivem no Brasil e que vivenciam esse

estranhamento das pessoas. Então, eu tento conscientizar as pessoas de que a visão delas (*sobre o islamismo*) está errada. E tento passar o que é a religião e o que prega a religião.

Existem pessoas, eu vejo isso por intermédio do meu trabalho, que tentam propagar a ideia de que o islamismo pregava a guerra. E tentam pegar algumas passagens do alcorão para comprovar isso. Este é um assunto muito delicado, porque se você quiser interpretar dessa maneira, você consegue. Só que deve ser considerado o contexto histórico da época em que o alcorão foi escrito. Da situação em que o Oriente vivenciava naquela época. Mas hoje isso não se aplica dessa maneira, e essas passagens hoje precisam ser vistas com um outro olhar. Sempre que você vai analisar um documento histórico, você precisa pensar com o pensamento da época.

Porque ele foi escrito dessa maneira, o que pensava a pessoa que o escreveu naquela época, como ela vivia e porque produziu um documento dessa maneira. Eu acredito que com o alcorão deve se agir da mesma maneira. Existem situações que na época em que o alcorão foi escrito, elas justificariam que estas passagens existissem. Hoje, é claro que o mundo continua tendo conflitos, mas elas já não se justificam mais. E muitas dessas pessoas que se dizem religiosas, elas se pautam por isso, porque elas enxergam essas passagens de uma maneira fundamentalista. Mas é necessário ter outro olhar, o que o mundo mais precisa na verdade é de paz. Se nós não colaborarmos, não chegaremos à essa paz.

Então, o que eu tenho feito? No meu dia-a-dia eu tenho tentado conscientizar as pessoas. Eu considero que o meu trabalho como jornalista numa organização voltada para a divulgação do islamismo no Brasil, já é colocar em prática esse ideal de paz. O que eu faço no meu trabalho é passar para as pessoas outra visão. Então, eu acredito que o meu trabalho é colocar isso em prática.

P. Você acha mais fácil viver num país democrático ou numa república islâmica?

Por quê?

Eu acho que os dois tem as suas dificuldades, mas eu prefiro viver num país democrático. Até mesmo como jornalista eu luto para que as pessoas possam falar “as besteiras” que quiserem, pelo direito de elas poderem falar.

O Brasil é um país muito especial nesse sentido, porque a diferença é vista como uma coisa bonita, preciosa, valorizada. E todos os lugares a gente vai ter pessoas que irão ser contra uma ou outra coisa, mas é muito bom viver num país democrático e poder

ter a liberdade de professar a minha fé, de falar sobre o que eu acredito. Então, eu gosto de viver num país laico, eu gosto de poder aprender também sobre outras religiões. Fiz isso muito ao longo da minha vida, eu admiro muito a teologia em todas as suas formas. Tenho amigos de todas as religiões, e isso só pode acontecer através da democracia. Então eu prezo sempre por isso.

P. Segundo o IBGE o Islã teve um crescimento de 29,1% nos anos de 2000-2010 (27.239 – 35.167 adeptos). A que você atribui este crescimento nesta última década?

Na verdade, é muito importante que a gente trabalhe bem esse dado, porque o dado do IBGE não é preciso. Nós sabemos que existem muito mais muçulmanos do que diz o IBGE, pelo fato de que na própria pesquisa do IBGE não existe um campo pra dizer que você é muçulmano. O muçulmano acaba entrando no “outros”.

E aí também a própria pesquisa do IBGE não é tão abrangente. A FAMBRAS sempre foi consultada como fonte oficial para obter-se esses dados. O problema é que não se tem um estudo específico pra determinar qual a quantidade de muçulmanos que existem no Brasil. Isso é um problema, porque nós sabemos que a religião cresce muito, mas não conseguimos especificar quanto. Nós sempre passamos a informação de que se tem em torno de 800 mil a 1 milhão de muçulmanos no Brasil. Que é um número muito maior do que se diz no IBGE. Qual é a base que nós temos para fornecer este dado? O cálculo é realizado de acordo com o número de mesquitas, salas de oração – existem muitas no Brasil, entidades islâmicas de todos os tipos, e a quantidade de famílias que frequentam todas essas instituições. Então chegamos a uma média em torno de 800 mil a 1 milhão de muçulmanos hoje.

Quanto aos revertidos ou convertidos, nós utilizávamos a palavra revertidos, mas não há problema em falar o termo convertidos. É um número que cresce muito, é a segunda religião que mais cresce no Brasil e no mundo. E eu imagino que isso se dê por conta de ... Assim... É... Aliás, é melhor eu não responder essa pergunta. Eu vou pesquisar e te darei uma resposta melhor. Uma pessoa que tem muito mais informação sobre isso, a professora Francirosy. Ela estuda este fenômeno na USP de Ribeirão Preto. Na realidade eu já pesquisei sobre isso, mas eu não estou lembrando o motivo específico.

Eu posso te dizer que a religião muçulmana tem se propagado enormemente nas periferias, nos presídios também. A FAMBRAS tem até um projeto voltado para

as pessoas que estão encarceradas e estão buscando o islamismo, e querem livros, querem indumentárias para as orações. Então, nós já fomos várias vezes visitar as cadeias por solicitação dos próprios presos, para conversarmos e esclarecer as dúvidas. Direcioná-los de uma maneira boa. Porque eles precisam de um bom direcionamento, e precisam tomar contato com a verdadeira essência da religião. E não com essas informações de extremistas que são propagadas por muitas pessoas. O perigo do crescimento do islamismo na periferia, é sobre a pessoa que consulta sobre isso em qualquer site no GOOGLE, e acha coisas que não condizem com a religião, encontra informações extremistas e começa a seguir aquilo como direcionamento. Por isso a FAMBRAS e muitas outras entidades se comprometeram com essas pessoas para direcioná-las de uma maneira melhor.

Então é isso, sobre o crescimento em si eu posso pesquisar depois e te darei uma informação melhor.

02 - ENTREVISTA SHEIK OMAR

Data: 22/09/2018

Local: House of Food – Pinheiros - SP

P. Qual o seu nome, idade, instrução e profissão?

Meu nome é Omar, sou conhecido como Sheikh Omar, tenho 33 anos de idade; sou imigrante e empreendedor.

P. Quando e como se deu a sua imigração ou da sua família para o Brasil?

Cheguei pra empreender e estudar no Brasil.

P. Você estuda e trabalha com muçulmanos? Se não trabalha/estuda, como tem sido a tua experiência com as pessoas de outras religiões e costumes?

Minhas atividades quotidianas são feitas com pessoas de outras religiões e costumes, mas também com muçulmanos. O respeito e a consideração recíproca sempre são os critérios do avanço de nossa colaboração.

P. Você utiliza a indumentária islâmica no dia-a-dia?

Não existe indumentária islâmica própria que é universal na religião muçulmana, mas recomendações e práticas de grandes virtudes a seguir.

P. Você é um bom(a) cumpridor(a) dos preceitos islâmicos (*shahada, salat, hajj, zakat etc*)?

Eu cumpro de acordo com minhas possibilidades tudo que deve ser cumprido no islã. Falar que eu sou um bom cumpridor é mais de que pretencioso, já que ninguém é perfeito.

P. Qual a sua opinião sobre os atos tidos como terroristas na Europa nos últimos anos?

São consequências de ignorância e arrogância práticas veladas secreto de-fesa. Não tem a palavra Islã na definição de terrorista, terrorismo.... vice-versa

P. Qual a sua opinião sobre a repercussão desses atos no mundo ocidental?

O terror que vive o mundo dito de terceiro é também uma realidade.

P. Na sua opinião, o que deve ser feito para mudar essa repercussão?

O nosso profeta Que a paz de Deus seja com ele. Exortou a humanidade de sair da ignorância e da arrogância de qualquer forma que seja.

P. Você assistiu alguns destes filmes (*“Fahrenheit 9/11” – 2004; “Munique” – 2005; “Syriana” – 2005; “Paradise Now!” – 2005; “Voo United 93” – 2006; “O Complexo BaaderGMeinhof” – 2008; “O Divo” – 2008; “Rede de Mentiras” – 2008; “Guerra ao Terror” – 2009; “Sniper Americano” - 2015*)? Se “sim”, qual a sua opinião a respeito deles?

Não sei responder.

P. Você já foi alvo de algum tipo de preconceito por ser muçulmano(a)?

Não dá atenção a ato de preconceito ou outro de arrogância.

P. O que você tem feito como muçulmano(a) para minorar o preconceito?

Não sei responder

P. Você vê o Islã como uma religião de paz? Como você pode demonstrar isto?

A melhor demonstração é estudar as práticas do profeta do Islã que a Paz de Deus seja com ele.

P. Você acha mais fácil viver num país democrático ou numa república islâmica? Por quê?

E mais fácil viver num país onde se sente bem e seguro. Deus criou a terra grande pra a gente se mover caso um local se tornou difícil ou perigoso pra viver.

P. Segundo o IBGE o Islã teve um crescimento de 29,1% nos anos de 2000-2010 (27.239 – 35.167 adeptos). A que você atribui este crescimento nesta última década?

A racionalidade, a lógica e os ensinamentos da religião.

03 - ENTREVISTA FARID

Data: 29/10/2018

Local: Mesquita de São Bernardo do Campo

P. Qual o seu nome, idade, instrução e profissão?

Meu nome é Farid, tenho 45 anos, tenho o curso superior completo, e trabalho com representação comercial.

P. Quando e como se deu a sua imigração ou da sua família para o Brasil?

Meus pais imigraram para o Brasil durante as décadas de 1950-60.

P. Você estuda e trabalha com muçulmanos? Se não trabalha/estuda, como tem sido a tua experiência com as pessoas de outras religiões e costumes?

Não. A questão da minha crença não tem interferido no meu trabalho.

P. Você utiliza a indumentária islâmica no dia-a-dia?

Não, não utilizo.

P. Você é um bom(a) cumpridor(a) dos preceitos islâmicos (*shahada, salat, hajj, zakat etc*)?

Tenho me esforçado para ser um bom cumpridor.

P. Qual a sua opinião sobre os atos tidos como terroristas na Europa nos últimos anos?

Não tenho acompanhado estas notícias e o Islam não prega o terrorismo.

P. Qual a sua opinião sobre a repercussão desses atos no mundo ocidental?

Estes atos não fazem parte do Islam.

P. Na sua opinião, o que deve ser feito para mudar essa repercussão?

Na minha opinião devemos divulgar o islã.

P. Você assistiu alguns destes filmes (*"Fahrenheit 9/11"* – 2004; *"Munique"* – 2005; *"Syriana"* – 2005; *"Paradise Now!"* – 2005; *"Voo United 93"* – 2006; *"O Complexo BaaderGMeinhof"* – 2008; *"O Divo"* – 2008; *"Rede de Mentiras"* – 2008; *"Guerra ao Terror"* – 2009; *"Sniper Americano"* - 2015)? Se "sim", qual a sua opinião a respeito deles?

Não assisti nenhum, porque eu não gosto deste tipo de filmes.

P. Você já foi alvo de algum tipo de preconceito por ser muçulmano(a)?

Sim, algumas vezes.

P. O que você tem feito como muçulmano(a) para minorar o preconceito?

Tenho procurado divulgar a crença islâmica.

P. Você vê o Islã como uma religião de paz? Como você pode demonstrar isto?

Sim, a paz é algo muito citado no alcorão, nas tradições e na vida dos muçulmanos.

P. Você acha mais fácil viver num país democrático ou numa república islâmica? Por quê?

Leis islâmicas. Acredito que Deus é o nosso criador e o Islã é a verdadeira religião de Deus.

P. Segundo o IBGE o Islã teve um crescimento de 29,1% nos anos de 2000-2010 (27.239 – 35.167 adeptos). A que você atribui este crescimento nesta última década?

Se tem falado mais sobre o Islã no Brasil, acredito que isso fez com que algumas pessoas procurassem saber o que é o Islam e acabassem se convertendo.

ANEXO B

ENTREVISTAS COM OS MUÇULMANOS REVERTIDOS

01 - ENTREVISTA ALI SIVONALDO

Data da Entrevista: 01/09/2016

Local: Bienal Internacional do Livro – Centro de Exposições Anhembi

P. Qual é o seu nome, idade, instrução e profissão?

Em nome de Deus

Meu nome é Sivonaldo Alexandre da Silva, nome islâmico Ali. Eu tenho 39 anos. A minha instrução é o segundo grau completo e a minha profissão comerciante.

P. Quando e como se deu a sua reversão ao islã?

Se deu no ano de 1997, na Mesquita do Brás, Mesquita Mohammed Mensageiro de Deus, na presença do Nasser Hazeraji, o filho do sherr Talibi, o sheikh naquela época se encontrava na mesquita. E diante dele fiz o meu testemunho islâmico.

P. A mídia exerceu algum tipo de influência na sua tomada de decisão para o islã?

Um pouco, na idade dos 17 aos 18 anos, eu era de orientação católica, houve um evento na televisão na qual um pastor chutou a Nossa Senhora Aparecida. O que causou um problema de relacionamento com os católicos. E me fez questionar as religiões, as denominações religiosas e a sua convivência. Depois isso me levaria ao estudo do islamismo também, na qual hoje eu sigo a fé islâmica.

P. Você estuda e trabalha com muçulmanos?

Sim, é eu sempre, todo muçulmano sempre tem que manter o seu conhecimento, tem que se informar, se atualizar. E também trabalho com muçulmanos. A gente tem um trabalho de exportação com carne halal, da qual eu participo como supervisor, e em outras áreas também.

P. Como tem sido a tua experiência com pessoas de outras religiões e outros costumes?

Até o momento, neste tempo de mais ou menos vinte anos de islamismo, sempre foi uma convivência boa nunca tive nenhum problema. Seja com os cristãos que eu já conheço, seja com os católicos, sejam pentecostais ou outras religiões como budistas. Tenho pessoas conhecidas, conheço pessoas também, que professam a fé judaica também. E sempre tive um bom relacionamento com eles.

P. Você utiliza indumentária islâmica no dia a dia?

Não todos os dias. Eu tenho alguma indumentária, eu geralmente uso na sexta-feira. Porque sexta-feira no islamismo é um dia recomendado para orações e reflexões, troca de informações, a convivência com a comunidade.

P. Você se considera um cumpridor dos preceitos islâmicos?

Como muçulmano procuro seguir os preceitos islâmicos, e também procuramos ter bons relacionamentos entre nós os irmãos, é um preceito do islamismo a gente praticar oração, pagar o zakat. Graças a Deus eu tive a oportunidade de fazer o *haji*, visitar outros lugares sagrados, como Iraque, estive no Irã também. E, é um dever do muçulmano, mas como ser humano a gente não é perfeito, a gente tem a nossa onda né? E, oscilações também. Mas com a prática, se aperfeiçoa a sua fé.

P. Qual é a sua opinião sobre os atos tidos como terroristas na Europa nos últimos anos?

A minha opinião é que, como muçulmano e como conhecedor da fé e seguidor do islamismo. O islamismo não concorda, nem aceita estes atos bárbaros [de terrorismo]. Pois não atentam somente contra algumas religiões, mas também contra a humanidade. E isso está contrário no islamismo, pelo que estudo. Posso citar um verso do alcorão que diz que “salvar um ser humano é como se tivesse salvo toda a humanidade, e assassinar um ser inocente é como se tivesse assassinado toda a humanidade”.

P. Qual é a sua opinião a respeito da repercussão? Como estes atos (terroristas) têm repercutido no mundo ocidental?

A minha opinião, sobre a repercussão, que é através da mídia escrita ou televisiva. É uma, é uma, como posso dizer, repercussão muito negativa sobre o islã. Devido também a questão do conhecimento do islamismo, que acaba sendo comparado com o terrorismo. O que não tem nada a ver com o islamismo, já que a palavra do Islã é paz.

P. Na sua opinião o que deve ser feito para mudar essa repercussão?

Pessoalmente, acho que é um dever primeiro de cada muçulmano. Cada muçulmano, onde quer que ele se encontre, deve ter sempre uma boa relação com o seu vizinho não-islâmico, seja no trabalho ou em outro lugar. E sim, depois temos um trabalho maior e mais expansivo que é com as instituições religiosas, como os centros islâmicos, lugares como as mesquitas, lugares e tempos para orações. A qual deve informar as pessoas que não são muçulmanos sobre a realidade do que é o islã. E também os praticantes também. Que eles também são responsáveis, são exemplos para outras pessoas denominadas de outras religiões.

P. Você assistiu alguns destes filmes (*"Fahrenheit 9/11"* – 2004; *"Munich"* – 2005; *"Syriana"* – 2005; *"Paradise Now!"* – 2005; *"Voo United 93"* – 2006; *"O Complexo BaaderGMeinhof"* – 2008; *"O Divo"* – 2008; *"Rede de Mentiras"* – 2008; *"Guerra ao Terror"* – 2009; *"Sniper Americano"* - 2015)? Se "sim", qual a sua opinião a respeito deles?

Sim, este Fahrenheit 9/11, se não estou enganado, é um documentário de um diretor americano, na qual a visão dele é exposta sobre a influência dos americanos. Principalmente na política, economia, já que os EUA têm um parceiro, a Arábia Saudita, parceiro econômico. E, enfim, há uma certa ideia de conspiração também. Teoria da conspiração.

P. Mas você acha que estes filmes representam a verdade ou há uma ideia fantasiosa em seu roteiro?

Não é uma ideia fantasiosa, é claro que estes filmes possuem alguns pontos de vista que não acabam sendo condizentes, no meu caso, na minha opinião, ou

talvez da sociedade> Mas ele reflete de uma forma ou de outra o que nós também acreditamos sobre o que possa ter acontecido no onze de setembro, por exemplo.

P. Você já foi alvo de algum tipo de preconceito por ser muçulmano?

Não! Neste tempo de reversão do islamismo há vinte anos, no trabalho, na cidade onde eu resido, na convivência do dia com as pessoas não tive nenhum problema. O qual eu acredito que seja também a imagem que eu passo do islamismo e também a forma como eu me relaciono.

P. Você vê o islamismo como uma religião de paz? E se vê, como você demonstra isso para as pessoas?

Sim! Como muçulmano eu acredito que o islamismo é a religião da paz, até pelo significado da palavra islã, que vem de paz ne? Eu acredito que para que demonstrar isso, os muçulmanos devem, tanto individualmente, como nas instituições, mostrar na prática que é uma religião de convivência em qualquer sociedade em que ela possa se estabelecer e conviver.

P. Você acha mais fácil viver num país democrático ou numa República Islâmica? E por quê?

Como muçulmano, e da escola xiita, na qual eu sigo, nós acreditamos na teocracia. O país islâmico no qual nós temos um exemplo é a República Islâmica do Irã. Mas nesta mesma República Islâmica do Irã que é teocrática, existem elementos democráticos também. Então eu não vejo nenhum problema morar num país que seja uma República Islâmica. Ou num país como o nosso, o Brasil, que é um país democrático também. Já que existem elementos de democracia e respeito ao culto, é o que eu acredito.

P. Na República Islâmica você tem a abertura para outras religiões ou não?

Na República Islâmica existem as comunidades, mesmo que pequenas, de judaísmo (sinagogas) e do cristianismo. Como existe uma igreja chamada Fanake, que fica em sfarram. Como se encontra uma igreja, numa cidade sagrada onde fica o mausoléu dos santos do islamismo que é na cidade de mashad. A qual eu tive o prazer de visitá-la.

P. Convivem pacificamente todos?

Pelas viagens que eu já tive em duas ocasiões, em 2012, e em 2014, é algo pacífico. Eu não vi nenhum problema, até pela Mídia eu não cheguei a ouvir algo de perseguição ou maltratos, enfim.

P. Segundo o IBGE o Islã teve um crescimento de 29,1% nos anos de 2000-2010 (27.239 – 35.167 adeptos). A que você atribui este crescimento nesta última década?

Bem, na minha visão, e com a experiência que eu tenho com pessoas, meus patriotas simpatizantes do islamismo, ou até aqueles que aderiram ao islamismo. A maior parte deles foi devido aos acontecimentos, infelizmente como do Word World Center, as guerras que aconteceram no Iraque, ou questões bélicas que acontecem na Palestina, no Líbano as vezes, e também em outras regiões como Iêmen, Bares. Enfim, até as questões atuais, 2015 a 2016 com a Síria também. Eu acredito que a maior parte das pessoas que se interessaram e pesquisaram, infelizmente foi devido a estes eventos. Gostaria que, uma questão mais de conhecimento, de leitura, enfim...

P. Se acontece um evento e a indústria cultural diz que o Islamismo é Terrorismo, não deveria acontecer ao contrário, as pessoas não deveriam se afastar do Islã?

Engraçado, este é um fenômeno que poderia ser bem discutido. Sobre a mídia passar eventos de guerra, questões bélicas, atentados, enfim... Mas, no caso do Brasil, eu acredito que as pessoas não têm muita informação sobre o islamismo, o que levam eles a quererem saber, questionar. Mas na Europa, como na França e os britânicos, a Inglaterra e até mesmo nos EUA, eu acredito que o islamismo já está mais difundido, tem mais comunidades, mais muçulmanos, o que faz que tenha outra retórica, um outro entendimento. Como no Brasil, pelas informações que eu tenho, que eu venho, não existe literatura ou outro tipo de informação. Quando chega a informação islâmica, no caso do terrorismo, atentados ou questões bélicas, acaba atizando a curiosidade dos brasileiros.

P. Curiosidade?

Curiosidade.

Eu agradeço a entrevista e espero que através destas informações e perguntas. Muçulmanos como eu, e não somente eu, possamos estar contribuindo para melhor esclarecimento sobre o islamismo. E que possamos sempre ser ecumênicos em todas as esferas da vida. Seja ela na política ou na religião. Obrigado!

02 - ENTREVISTA JAMILE SANTOS SANTANA

Data: 27/10/2018

Local: Universidade de São Paulo

P. Qual o seu nome, idade, instrução e profissão?

Meu nome é Jamile Santos Santana, tenho 26 anos, sou graduada em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo e atualmente trabalho como revisora freelancer.

P. Quando e como se deu a sua reversão para o islã?

Longa história, vou tentar (eu disse “tentar”) resumir. A família da minha mãe, mais precisamente o meu avô, tem família vinda do Líbano, mas não me considero uma descendente de árabes-libaneses, porque meu avô e minha mãe já nasceram no Brasil. Além disso, minha bisavô não fazia qualquer questão de mencionar sua saída do Líbano (acredito que a necessidade de uma nova vida, uma “identidade brasileira” fez minha bisavô omitir muitas coisas). Minha família residiu por muito tempo na Bahia, e meus avós e alguns familiares permanecem lá. Apesar de não comentar sobre o Líbano, meu avô manteve muitos “costumes libaneses”; ele afirma ser de uma família cristã, mas muito da educação que meus tios e tias receberam tinha aspectos islâmicos, como o respeito pela família e pelas pessoas idosas, uma certa rigidez em relação a relacionamentos etc.).

Consequentemente, eu também fui criada dentro dessa mescla de informações, e quando estava na adolescência comecei a comentar e pesquisar sobre o Islã. Minha família não entendeu muito no início, porque eles julgavam que essa religião fosse algo que pertencia ao passado, que deveria ser esquecido. De fato, os acontecimentos após o 11 de setembro foram decisivos para minha “reversão”, porque fiquei mais curiosa sobre o que realmente acontecia. Nunca tinha ouvido minha família falar sobre muçulmanos como pessoas violentadas. Passei bastante tempo pesquisando por conta própria e aprendendo sobre a religião sozinha, porque ninguém da minha família gostava de comentar sobre. Certo dia (não consigo lembrar a data) falei com meus pais sobre o Islã e a possibilidade de ser muçulmana. Logo não acharam uma boa ideia, mas com o tempo e ao verem a minha prática diária da religião, concordaram.

P. A mídia exerceu algum tipo de influência na sua tomada de decisão pelo islã? Qual?

Como já disse, os acontecimentos de 11 de setembro me deixaram mais intrigada sobre o Islã, porque eu estava vendo algo totalmente diferente do que já tinha ouvido falar sobre muçulmanos antes do atentado.

P. Você estuda e trabalha com muçulmanos? Se não trabalha/estuda, como tem sido a tua experiência com as pessoas de outras religiões e costumes?

Não trabalho com muçulmanos, mas durante meus estudos na Universidade conheci alguns muçulmanos, que se tornaram amigos com o tempo. Acredito que a relação mais próxima que tenho com pessoas de outras religiões são meus pais (eles são protestantes, membros de uma igreja batista renovada) e nossa convivência é bastante pacífica. Apesar de em alguns momentos, principalmente quando estamos juntos e vemos notícias sobre o Daesh ou ataques “terroristas” pelo mundo, eles ficaram perturbados, não pelo que esteja acontecendo, mas pela discriminação que eu possa sofrer em algum lugar.

P. Você utiliza a indumentária islâmica no dia-a-dia?

Sim, eu uso o hijab. Comecei a usá-lo no início de 2017, no fim da minha graduação. Eu gostaria de ter começado a usar antes, mas meus pais me orientaram para que eu esperasse até o fim da Universidade, por causa do preconceito, e também porque sou bastante tímida, então eles acreditaram que eu estaria mais isolada das outras pessoas.

Mas é importante lembrar que o hijab não é somente o lenço que cobre os cabelos e parte do corpo. Hijab é um conceito para um comportamento modesto, que valoriza mais as características intelectuais que físicas da mulher. Ser identificada como uma mulher muçulmana é um orgulho para mim, apesar de alguns olhares estranhos, eu entendi que o problema não sou eu, mas a repercussão negativa das ações de grupos extremistas que utilizam erroneamente o nome do Islã. Então, se alguém se aproxima e deseja saber algo, fico muito feliz em conversar sobre.

P. Você é um bom(a) cumpridor(a) dos preceitos islâmicos (shahada, salat, hajj, zakat etc)?

Difícil responder isso, se sou uma boa muçulmana ou não. Se eu pensar que cumpro os pilares do Islã, posso dizer que sou boa muçulmana (apesar de não ter feito o Hajj ainda, mas está claro que somente pessoas que tem condições financeiras para fazer, devem fazer). Entretanto, se estivermos falando em ter paciência nas dificuldades, temer a Allah swt e se afastar de tudo que não seja bom para o meu crescimento na religião, pode ser mais difícil, porque as decisões do dia nos deixam preocupados e inseguros.

P. Qual a sua opinião sobre os atos tidos como terroristas na Europa nos últimos anos?

Discordo totalmente do que dizem ser feito pela causa do Islã ou de Allah swt, e percebo que não sou a única, todos os muçulmanos praticantes desaprovam os atos do Daesh e de outros grupos que se dizem religiosos. E acredito que o fato de associarem o Daesh a um “estado islâmico” influencia muito o que as pessoas pensam sobre o Islã. Já vi muitas pessoas impressionadas quando falo algo sobre a religião que está totalmente oposto aos atos destes grupos. Não foi isso o que ouvi de minha família (mesmo que falassem pouco sobre o Islã) e não foi isso que eu aprendi ao longo dos anos como muçulmana.

P. Qual a sua opinião sobre a repercussão desses atos no mundo ocidental?

Negativa, por causa da violência contra os muçulmanos praticantes, e digo “praticantes”, porque realmente existem muçulmanos nascidos como muçulmanos, mas não praticantes, assim como católicos, e de outras religiões também. Entretanto, existe um aspecto positivo (na verdade isso existe em todas as coisas) pois muitas pessoas no Brasil foram para o Islã depois de ficarem curiosas sobre o 11 de setembro e outros atos posteriores, porque pesquisaram, estudaram sobre a religião e perceberam seus verdadeiros ensinamentos. É interessante também pensar que muitas pessoas se tornaram muçulmanos e se sentem bem em serem reconhecidos como muçulmanos, apesar de sofrerem bastante com o preconceito.

P. Na sua opinião, o que deve ser feito para mudar essa repercussão?

Algumas coisas já têm sido feitas pelas mesquitas, como palestras, participação em eventos, como a Bienal do Livro em São Paulo, até sheikhs que vão a televisão para falar sobre o Islã. Individualmente estamos sempre prontos para responder perguntas e mostrar algo sobre o Alcorão ou aspectos da religião. Entretanto também sabemos que individualmente alguns muçulmanos não praticantes influenciam negativamente a visão que as pessoas têm sobre o Islã.

P. Você assistiu alguns destes filmes (“Fahrenheit 9/11” – 2004; “Munique” – 2005; “Syriana” – 2005; “Paradise Now!” – 2005; “Voo United 93” – 2006; “O Complexo BaaderGMeinhof” – 2008; “O Divo” – 2008; “Rede de Mentiras” – 2008; “Guerra ao Terror” – 2009; “Sniper Americano” – 2015)? Se “sim”, qual a sua opinião a respeito deles?

Não, mas sempre vejo personagens estereotipadas em muitos filmes, seja muçulmano, seja oriental, negro, latino. Acredito que filmes, assim como jornais, programas de televisão ou na internet que fomentam o ódio e a intolerância devem ser boicotados e denunciados.

P. Você já foi alvo de algum tipo de preconceito por ser muçulmano(a)?

Sim, mas estamos no Brasil, então já sabemos que aqui todo tipo de preconceito é vedado. Olhares desconfiados, pessoas que se afastam ou riem e comentam sobre algo é bastante comum. Entretanto, pessoas que se aproximam para perguntar algo e se interessam por saber mais sobre o Islã também é comum, e isso apaga qualquer sentimento de tristeza ou rejeição que eu possa sentir. Eu aprendi que não sou o “problema”, o preconceito é o problema, então não transfiro o preconceito para mim.

P. O que você tem feito como muçulmano(a) para minorar o preconceito?

Estudo continuamente sobre o Islã, pois acredito que sempre haverá algo para aprender. E quando alguém perguntar algo, devo estar preparada e ter argumentos fundamentados para responder com segurança. Perceber também nossa conduta privada e pública, não só como muçulmana, mas como pessoa é muito importante. Estamos tentando ser bons muçulmanos sendo bons seres humanos.

P. Você vê o Islã como uma religião de paz? Como você pode demonstrar isto?

Não tenho dúvidas disso, o Islã é uma religião de paz e tolerância. O Profeta Muhammad (saas) deixou muitos ahadith sobre isso, e o próprio Alcorão tem diversas passagens contra a violência, o assassinato, a exploração, o preconceito. Um exemplo de *hadith* sobre a tolerância entre religiões foi coletado por Abu Dawud (as):

“Cuidado! Quem quer que seja cruel e duro com uma minoria não-muçulmana ou restrinja seus direitos ou os sobrecarregue com mais do que podem suportar, ou tome qualquer coisa deles contra sua vontade, eu (Profeta Muhammad) acusarei no Dia do Juízo.”

P. Você acha mais fácil viver num país democrático ou numa república islâmica? Por quê?

Acredito que não, porque não importa onde você viver, sempre haverá falhas e problemas de gestão no governo. Obviamente, num país islâmico as mulheres, por exemplo, podem trabalhar sem precisar tirar o hijab, ou os feriados islâmicos podem ser comemorados corretamente e as pessoas são dispensadas para as orações do Jumma (sexta-feira). Mas está claro que o Islã não deve ser praticado somente em condições ideais, afinal é uma religião para todos em todos os lugares, seja nascido ou revertido e Allah swt sabe das dificuldades que muitos muçulmanos passam. É maravilhoso saber que Allah swt conhece e entende as nossas limitações, também geográficas.

P. Segundo o IBGE o Islã teve um crescimento de 29,1% nos anos de 2000-2010 (27.239 – 35.167 adeptos). A que você atribui este crescimento nesta última década?

Acredito que primeiramente a curiosidade das pessoas para saber sobre o Islã, e muitas ficam tão impressionadas quando conhecem realmente a religião que decidem e sentem que é uma boa escolha, se não a mais importante de suas vidas. Também penso que a entrada de muitos imigrantes de países com população muçulmana no Brasil trouxe mais contato e informação; casamentos entre muçulmanos com pessoas de outras religiões; intercâmbios culturais. É a vontade de Allah swt que o Islã seja para todos que quiserem, sem obrigatoriedade, sem violência.

03 - ENTREVISTA MOHAMMED

Data: 2016

Local: Mauá - SP

P. Qual o seu nome, idade, instrução e profissão?

Eu peço proteção a Deus contra o maldito Satanás, e em nome de Deus, o clemente, o misericordioso eu irei responder a essas perguntas se Deus quiser.

Meu nome é Mohammed, minha idade é 32 anos, eu tenho o ensino médio completo e minha profissão é empresário. Eu sou empresário.

P. Quando e como se deu a sua reversão para o islã?

Minha reversão, para ser bem sincero, eu não consigo te falar uma data, o ano que isso aconteceu, pelo seguinte: eu fiz parte de outra religião, mas eu nunca me senti de outra religião. Eu sempre me senti muçulmano, mas eu só soube dar esse nome quando eu comecei a estudar a religião. Quando eu comecei a buscar esta religião eu descobri na verdade que eu era muçulmano. Bem antes de eu me declarar. Mas vamos dizer, isso ocorreu aproximadamente há uns quatro anos – da *shahada*.

P. De que denominação você veio? Você era cristão?

Sim, eu era cristão.

P. A mídia exerceu algum tipo de influência na sua tomada de decisão pelo islã? Qual?

Não diretamente, mas na verdade a mídia, os jornais e a TV acabaram despertando alguma coisa. Peraí, tem alguma coisa que acontece ali (Oriente Médio) diferente, porque tem tantos contrastes ali. As redes sociais não me influenciaram, mas foi canal de acesso aos muçulmanos para que eu pudesse chegar onde eu estou hoje.

P. A sua reversão foi aqui em São Bernardo mesmo?

Sim, foi em São Bernardo.

P. Você estuda ou trabalha com muçulmanos?

Não.

P. Qual tem sido a sua experiência com as pessoas de outras religiões e costumes?

Tem sido a melhor possível, algo que eu percebo muito é a falta de informação delas, pois elas têm uma informação muito superficial sobre a religião em si. Muitos não sabem nem diferenciar o que é muçulmano e o que é um árabe. Eles acham que todo muçulmano é árabe, quando na verdade são coisas distintas.

Então eu vejo que há interesse, até por conta de a mídia estar falando sempre, mas falta informação. Porque para pessoa buscar ela vai ter que pegar e estudar aquele assunto. Porque a mídia não vai te falar exatamente aquilo que você procura saber.

Mas a minha relação com as pessoas, no dia-a-dia é muito boa, você vê que elas têm interesse, dúvidas. E a gente conversa sempre bastante sobre isso.

P. Você utiliza a indumentária islâmica no dia-a-dia?

Eu não uso no dia-a-dia para o trabalho, porque a roupa é branca e no meu trabalho acaba sujando. Mas eu uso para ir a mesquita, na minha casa.

P. Você é um bom(a) cumpridor(a) dos preceitos islâmicos (*shahada*, *salat*, *haji*, *zakat* etc)?

Eu me considero cumpridor dos pilares da fé, eu procuro sempre cumprir as orações no seu devido horário, porque é uma prescrição e obrigação de todo muçulmano.

Em todas as orações a gente faz a shahada. O zakat também é uma vez por ano e graças a Deus eu tenho conseguido cumprir este pilar. E o haji que é a peregrinação para Meca eu ainda não fiz, *inshallah* Deus vai me dar as condições para fazer. Mas no geral eu tento agradar ao máximo nos preceitos de cumprir os pilares da religião.

P. Qual a sua opinião sobre os atos tidos como terroristas na Europa nos últimos anos?

Foram vários. E é lamentável você saber que pessoas estão morrendo, tendo as suas famílias destruídas, a sensação de falta de segurança. É lamentável, pois nós podemos ver que é algo que foge dos preceitos islâmicos. Atos bárbaros realizados

por pessoas que se dizem muçulmanas. É lamentável. Na minha opinião, é sempre negativo quando você vê violência e morte de pessoas inocentes que não estão brigando por isso.

P. Qual a sua opinião sobre a repercussão desses atos no mundo ocidental?

A mídia foca sempre na notícia ruim. Porque ela sempre tem uma força maior por notícias assim. Só que é ruim, porque não existe, até onde eu vi, um documentário que mostre primeiramente aquele país, aquela região onde está acontecendo aquele conflito e a religião do outro lado. Para mostrar que são coisas diferentes, que o terrorismo não tem a ver com a religião. Estas coisas se misturam por conta da região em que acontece esses conflitos. E por aqui, em nosso mundo (Brasil) essas notícias chegam picadas para chamar a nossa atenção, pois dão uma notícia muito superficial sobre o assunto. É mais em cima do ato, do que do contexto geral.

P. Se a notícia vem picada o que você, como muçulmano, tem feito para a ideia dos expectadores que assistem estas notícias?

O muçulmano tem que seguir as instruções do alcorão, da sunnah do Profeta Mohammed. Então, se ele seguir a religião da forma correta, automaticamente ele já está dando a sua contribuição para mostrar que, na verdade, o (muçulmano) é diferente da ideia que as pessoas têm. Muitas vezes no comércio as pessoas me perguntam exatamente isso. Elas me perguntam “porque o pessoal (terroristas) faz isso?” Olha, eu não posso me desculpar por eles, porque eu tenho que seguir a religião da maneira que ela tem que ser seguida. Porque em nenhum momento eu tive a instrução lá para fazer um ato terrorista em algum lugar ou impor alguma coisa para alguém. Muito pelo contrário, a religião prega que você tem que ser amável com seu vizinho, com seus pais, com seus parentes, com os seus irmãos, com as pessoas de outras religiões.

Por ocasião do Ramadã, nos últimos dez dias, nós muçulmanos ficamos em vigília na mesquita durante a noite. Ali ao lado da mesquita tem diversas casas e por mais que você faça silêncio, as vezes passa algum barulhinho. Em nossa religião temos a obrigação de ficarmos acordados estas noites, mas procuramos fazer o menor ruído possível para não incomodarmos os nossos vizinhos.

Mas na religião deles, eles podem estar dormindo. Então nós temos a nossa religião e eles a deles, devemos respeitá-los. Desta forma você pode observar que nós temos uma orientação para termos uma boa conduta.

Então o que a gente tem que fazer para desfazer esta mácula é seguir a religião corretamente, que as pessoas irão perceber que alguma coisa não está batendo [com a informação midiática].

P. Você assistiu alguns destes filmes (*“Fahrenheit 9/11” – 2004; “Munique” – 2005; “Syriana” – 2005; “Paradise Now!” – 2005; “Voo United 93” – 2006; “O Complexo BaaderGMeinhof” – 2008; “O Divo” – 2008; “Rede de Mentiras” – 2008; “Guerra ao Terror” – 2009; “Sniper Americano” – 2015*)? Se “sim”, qual a sua opinião a respeito deles?

Dessa lista eu assisti o Sniper Americano e o Rede de Mentiras, ambos se tratam de uma visão dos EUA. Como os soldados americanos estão sofrendo para pacificar uma região árabe. Mas é uma visão unilateral, porque mostra sempre o americano sendo “bonzinho” tentando fazer o trabalho dele. E por outro lado o terror dos terroristas tentando expulsá-los daquele lugar.

No caso do Rede de Mentiras mostra um policial americano infiltrado no meio dos terroristas, com medo de ser descoberto. Veja, eles sempre mostram o lado do terror. Uma visão unilateral, que mostra somente um lado da história.

P. Você já foi alvo de algum tipo de preconceito por ser muçulmano?

Pessoalmente não, mas no Facebook – por alguma postagem, tem gente que se manifesta contrária, afirmando: vocês são terroristas, deveriam voltar para o país de vocês. Eu nem respondo porque se vê que falta muito entendimento da pessoa.

P. O que você tem feito como muçulmano(a) para minorar o preconceito?

Sempre que surge o preconceito (foram pouquíssimos casos) eu procuro ser o mais amável possível com essas pessoas, tentando mostrar a verdade da forma mais pura possível. Com a finalidade de que a pessoa possa desmistificar o seu conceito. Porque as vezes a pessoa olha pra você e pensa: esse barbudo aí é um homem bomba. Mas aqui no Brasil, graças a Deus, o pessoal é muito pacífico. Tudo vira brincadeira, tudo vida piada e nada é levado a sério demais.

P. Você vê o Islã como uma religião de paz? Como você pode demonstrar isto?

Sim, vejo como uma religião de paz. Como eu falei agora a pouco, seguindo a Sunnah e as instruções no alcorão. Pois a gente tem a obrigação de tratar bem os pais, os vizinhos, as pessoas do nosso convívio. Fazer as obrigações de muçulmanos nas boas-obras, na caridade, na ajuda. Então, praticando a sua religião isso será aparente. A nossa religião é de paz, não é tudo isso que a mídia diz.

Se você seguir a religião, automaticamente você irá demonstrar isso.

P. Você acha mais fácil viver num país democrático ou numa república islâmica? Por quê?

Como muçulmano, facilitaria a prática da religião se eu vivesse numa república islâmica. Porque se você realmente segue as leis da religião independente do país que você está... Você pode estar no Brasil, que se diz um Estado Laico, e praticar o islamismo nele. E se você estiver no Estado Islâmico, digamos assim, você também irá praticar a religião.

A religião deve ser praticada no lugar onde você esteja, não existe um lugar ou uma situação em que você diga: aqui eu posso praticar, mas lá eu não posso.

Mas facilitaria porque as demais pessoas também praticariam a mesma religião, e por consequência te estimulariam a praticá-la. As coisas proibidas estariam distantes, então isso facilitaria. Mas a religião em si é para ser seguida ou praticada onde quer que você esteja. A religião tem os seus desafios, tem o seu *jihad*, o seu esforço, então independente de ser numa república islâmica ou em qualquer outro lugar você vai ter os seus desafios. Pode ser que lá você tenha um desafio e aqui outro, é o *jihad*, é a sua luta, digo, luta interna para praticar a religião do jeito certo.

P. Segundo o IBGE o Islã teve um crescimento de 29,1% nos anos de 2000-2010 (27.239 – 35.167 adeptos). A que você atribui este crescimento nesta última década?

A mídia não me influenciou, mas eu acredito que para muitos outros muçulmanos a mídia chamou a atenção para o tema islamismo, levando pessoas a estudarem o alcorão. Essas pessoas acabaram se encontrando. Elas foram estudar a religião para tentarem entender, mas acabaram encontrando-se na religião.

É o caso do Rodrigo que foi estudar o conflito Israel x Palestina e acabou se encontrando na religião, revertendo-se e tornando-se sheikh.

04 – ENTREVISTA MUSSA

Data: 01/09/2016

Local: Bienal Internacional do Livro - Anhembi

Em nome de Deus, clemente misericordioso, misericordioso. Só a ti imploramos a tua ajuda o teu perdão. Só a ti pedimos orientação. Amém.

P. Nome, Idade, Instrução e Profissão?

Meu nome é Moisés Jacinto de Oliveira. Sou muito conhecido como Mussa Al-cuiabani, tenho 41 anos de idade, sou auditor de alimentos, estudante do conhecimento islâmico e também do conhecimento de ciências sociais. Minha profissão, como disse, sou auditor de alimentos.

P. Quando e como se deu a tua reversão?

A minha reversão foi quando eu tinha 13 anos de idade. Eu estudava numa escola de padres, nesta escola tinham muitos filhos de libaneses muçulmanos que estudavam lá por ser uma escola privada do grupo Salesianos. E, a minha reversão começou por lá, foi quando eu era líder religioso da classe e o vice era um muçulmano. Porém sempre nas aulas de religião ele nunca entrava, ou seja, ... na parte da prática você tinha que assistir à missa. Ele nunca entrava, ele ficava pra fora. Então isso começou com o tempo a chamar a nossa atenção. Nós perguntamos: Poxa! Porque você não entra? Então ele explicou: Eu Sou muçulmano, de uma outra crença. Então isto começou a florir na minha cabeça. Mas porquê? O que quer dizer muçulmano? Então chegou uma parte da minha vida, quando nós dois estávamos jogando bola, todo intervalo nós íamos para a quadra jogar bola, quando estávamos esperando os colegas para jogar, em que eu perguntei pra ele: Como vocês rezam, vocês que são muçulmanos, como vocês rezam? Foi então que ele citou o texto do Alcorão Sagrado chamado *surata* de Fetra, que é a *surata* da abertura, a primeira do Alcorão Sagrado, do primeiro capítulo falando da abertura. Foi então quando ele falou de forma recitada em língua árabe, e esta recitação soou-me como uma música profunda e ela entrou dentro do meu coração. A emoção foi tão grande, tão grande, que eu não tinha palavras de tão como aquilo ficou na minha cabeça. Então, depois eu perguntei pra ele, passado uns dias, é eu gostaria de conhecer a religião dele e gostaria de ir à Mesquita.

Conquanto que um dia ele me convidou, fomos até a Mesquita e lá ganhei muitos livros. E no intervalo dos dias que eu esperava para ir à Mesquita eu pesquisei alguns livros (naquela época nós não tínhamos internet – os livros eram enciclopédias), foi mais ou menos em 1985. Foi um pouquinho antes da guerra do golfo. E, já se ouvia falar sobre o Irã e Iraque. Eu sempre ouvia falar dos muçulmanos, mas na guerra do Irã e Iraque. Foi mais ou menos nessa data entre 1985 a 1987, se não me engano, que comecei a pesquisar as enciclopédias. Naquela época utilizava-se o termo Maomé e não Muhammed ou islã. Então foi quando eu comecei dar uma pequena pesquisada. Aí eu obtive conhecimento que a mensagem veio sobre o profeta Mohammed (SAS – que a paz seja sobre ele), no ano 610, a partir daí algumas coisas ficaram na memória. Ai depois quando eu fui para a Mesquita, é conhecer, vi como eles faziam as orações e também ganhei livros. A partir daí, com estes livros voltados islamicamente para o islã, de forma de como tem que ser, foi quando eu comecei a ingerir o conhecimento pra dentro de mim e buscando a cada dia obter mais conhecimento. Foi quando eu decidi fazer a minha conversão, quando eu cheguei para fazer a minha conversão, foi numa oração da alvorada, chamada (satmagrad), do pôr-do-sol, perdão. Foi na oração do pôr-do-sol, foi quando eu fiz a minha shahada, me lavei, fiz a ablução e comecei já a, mais ou menos, a rezar, fazer minha oração. Aonde algumas pessoas ficaram felizes, foi uma paixão grande, uma receptividade grande também e comecei a me integrar a comunidade islâmica de Cuiabá – Mato Grosso. Foi aonde tudo começou por ali. E graças a Deus fui muito bem recebido, as pessoas muito boas. Realmente eu me senti uma pessoa diferente, de forma que eu estava me sentindo em casa – uma pessoa muito especial. E depois disso foi entrando a cada dia o conhecimento no meu coração, porque no começo você não entende quando você fala não existe nada mais digno de adoração, exceto Deus único e Mohammed seu servo mensageiro. Até, no entanto quando você fala, nada mais digno de adoração, isto é uma coisa que já veio dentro de mim. Porque? Porque a questão da trindade entre outras coisas, eu já não conseguia ver desta forma a qual o cristianismo em geral prega. E, muito pelo contrário, eu via de uma outra forma, a qual como Deus único só. Jesus era um profeta e mensageiro de Deus. Eu o via como um ser humano. Entendeu? Eu nunca o via como Deus, não. Eu o via como ser humano. Até um pouco depois, eu pedia pra Deus uma época em que meu pai estava doente, e pedia oração. Até que fui numa igreja, numa catedral e nesta catedral pedia para o profeta Jesus, mas não sentia nada, poxa. Eu vou pedir pelo meu pai. Aquilo é um barro, é um

material, e Deus é uma coisa diferente. A partir dali eu já tinha a concepção do monoteísmo. Monoteísmo era realmente acreditar em Deus único e nada mais. E os outros mensageiros. Claro, pra todo brasileiro que vem de uma religião católica, seja praticante ou não-praticante, ela demora um pouquinho para compreender que Mohammed é mensageiro. É como acreditar no profeta Abraão, no profeta Moisés, como outros mensageiros também. Então foi quando daí isto leva um certo tempo, quando você começa a ver a biografia do profeta Mohammed, você começa a entender quem foi ele, e a importância do papel dele para o islã. Assim também como outros profetas e mensageiros. Então daí você começa a aprofundar os teus estudos, na prática do profeta, nos seus ensinamentos, nos seus ditos. Então você começa a aceitar e a mudar um pouco o teu coração. Você tenta fazer o máximo que pode, pra você seguir os teus ensinamentos, assim como teve o profeta Jesus, e outros profetas e mensageiros que também ensinaram a tua conduta.

P. A mídia exerceu algum tipo de influência na sua tomada de decisão pelo islã?

Qual?

Graças a Deus, houve uma pequena interferência quando ouvimos falar Irã e Iraque. Infelizmente a gente nunca entendia o que estava acontecia, só entendíamos que eram grupos diferentes. Mas o porquê da guerra? A mídia acaba influenciando um pouco. Pois nos dias atuais a mídia tem uma certa interferência na conversão dos muçulmanos. Os muçulmanos brasileiros, europeus, norte-americanos entre outros. Interfere? Sim. Por menor que seja a mídia irá provocar uma interferência.

P. Você estuda e trabalha com muçulmanos? Se não trabalha/estuda, como tem sido a tua experiência com as pessoas de outras religiões e costumes?

Graças a Deus eu trabalho com muçulmanos, assim também como eu já trabalhei com não-muçulmanos. Quando eu me converti, assim como muitos brasileiros se convertem, acabei tendo a oportunidade de trabalhar com muçulmanos. Mas no decorrer da minha vida eu passei a trabalhar com muçulmanos e depois com não muçulmanos. Então, foram experiências realmente novas. Trabalhar com muçulmanos, onde você pode parar e fazer a sua oração. E quando você trabalha com não-muçulmanos, depende muito de quem eles são. Porque as vezes, tem pessoas, que entendem o que é a religião islâmica. Elas não te proibem de fazer as orações no decorrer

do dia. Graças a Deus eu nunca tive problemas, mas eu já ouvi falar de colegas muçulmanos que tiveram problemas com isso.

Hoje eu trabalho com muçulmanos, que são pessoas maravilhosas que estão preocupadas a levarem o conhecimento e esclarecimento da religião, a fim que quebrar a ignorâncias das pessoas que pensam que o islamismo é uma religião de guerra, de assassinos e terroristas.

Você utiliza a indumentária islâmica no dia-a-dia?

Houve um tempo na minha vida, quando eu sai do Brasil, que foi bastante significativo e mudou muito a minha pessoa. Bem como a minha formação espiritual e religiosa.

Claro, como todo muçulmano brasileiro nós queremos mostrar nossa identidade, pois nós não temos descendência árabe. Então você acaba se mostrando como muçulmano, com uma taquia (chapéu) e uma jalabia (túnica). No decorrer da minha vida eu usava as vestimentas dessa forma. Mas depois que eu voltei para o Brasil percebi a diferença entre usar e não usar.

Mas para que as pessoas não tivessem uma visão equivocada ao meu respeito eu parei de usar, mas por vontade mesmo.

Hoje eu me visto como uma pessoa normal, a única diferença é o uso da barba. Com o objetivo de mostrar que o Islã é para todos e que eu sou brasileiro e não árabe.

Você é um bom(a) cumpridor(a) dos preceitos islâmicos (*shahada*, *salat*, *haji*, *zakat* etc)?

Pela graça de Deus eu posso afirmar que eu sou um muçulmano que prática cerca de 97% dos preceitos da religião. A peregrinação para Meca eu não fiz ainda, mas se Deus quiser irei fazer futuramente. Então poderei afirmar que pratico 100% da religião.

Qual a sua opinião sobre os atos tidos como terroristas na Europa nos últimos anos?

Infelizmente uma minoria acaba denegrindo a imagem do islamismo, porque o islamismo prega a paz e é uma forma de vida completa que educa as pessoas a viverem bem com as pessoas e com o seu criador.

Mas infelizmente uma minoria acaba denegrindo a imagem do islamismo. Vale a pena destacar que loucos existem em todos os lugares e países.

P. Qual a sua opinião sobre a repercussão desses atos no mundo ocidental?

Hoje em dia sabemos que toda essa repercussão em todo mundo. Seja na Europa, na América do Norte e em alguns países da Ásia, acaba influenciando em dois lados. Onde as pessoas acabam tendo um certo tipo de preconceito e pré-julgamento. Mas isso exige muito mais de nós em mostrarmos para as pessoas, com clareza, que o Islã é uma religião de paz, de harmonia, de confraternização, de compaixão, de tolerância, para toda a humanidade e todas as crenças.

P. Na sua opinião, o que deve ser feito para mudar essa repercussão?

Na Europa e na América do Norte existem muçulmanos com projetos de esclarecimento da fé islâmica, levando para as pessoas o que é o islã. Desmistificando o vínculo entre terrorismo e islamismo.

Graças a Deus estamos aqui na Bienal Internacional do Livro mostrando as invenções que mudaram o mundo e as criações dos povos islâmicos para a humanidade. Assim como temos Avicena, Astrolábio. Vários expoentes islâmicos na história, na literatura, na matemática, na medicina, na química, na sociologia entre outros expoentes que beneficiaram toda a humanidade.

P. Você assistiu alguns destes filmes (*"Fahrenheit 9/11"* – 2004; *"Munique"* – 2005; *"Syriana"* – 2005; *"Paradise Now!"* – 2005; *"Voo United 93"* – 2006; *"O Complexo BaaderMeinhof"* – 2008; *"O Divo"* – 2008; *"Rede de Mentiras"* – 2008; *"Guerra ao Terror"* – 2009; *"Sniper Americano"* - 2015)? Se "sim", qual a sua opinião a respeito deles?

A cinematografia hollywoodiana é totalmente capitalista, e ela tem feito um marketing em coisas boas e ruins. Num certo aspecto isso tem sido ruim para os povos islâmicos, mas por outro lado existem pessoas que ficam curiosas e vão procurar a religião. Eu assisti ao filme *Syriana* quando eu morava no Canadá, em 2005, da mesma forma o *Voo United 93*. E percebi que sempre haverá alguém para denegrir qualquer tipo de crença. Todavia, apesar dessa situação, o islamismo é a religião que mais cresce no mundo. De uns trinta anos para cá ele tem crescido vertiginosamente. Isto porque a produção hollywoodiana acaba sendo um tiro saído pela culatra, as

peessoas assistem aos filmes, tornam-se questionadoras e procuram saber mais do islamismo.

O Islã é paz, o Islã é a misericórdia, o islão é a forma de vida, o Islã preserva a vida. Por isso Deus disse no alcorão sagrado: “Aquele que matar uma vida, seria como que estivesse matando toda a humanidade; e aquele que salvar uma vida, seria como que estivesse salvando toda a humanidade”.

Eu de etnia misturada, português, negro e indígena. Abracei o Islã e vejo nele uma religião de paz e que ensina e modifica as pessoas para o bem. Assim como eu mudei muito, tornei-me uma pessoa melhor e mais preocupada com o próximo sem medir qualquer tipo de retorno.

Você já foi alvo de algum tipo de preconceito por ser muçulmano(a)?

Nunca tive problema com preconceito por ser muçulmano, mas fiquei sabendo de algumas irmãs muçulmanas que sofreram isso. Como as mulheres estão mais caracterizadas por causa do *hijab*, elas tendem a sofrer mais preconceito. Mas nada como quebrar esse preconceito com um sorriso. Como eu tenho quase dois metros de altura, as pessoas me respeitam. Mas ainda que me olhem de uma forma diferente eu retribuo com um sorriso para quebrar o gelo.

O sorriso quebra qualquer barreira. Este é o ensinamento do Profeta Mohammed, devemos sorrir.

Você vê o Islã como uma religião de paz? Como você pode demonstrar isto?

O Islã é uma religião muito linda. Começamos por aqui: o termo Islã vem do termo *salam* que quer dizer paz. Há muitos versículos do alcorão que falam de paz e misericórdia. O alcorão diz que você tem que retribuir o *salam*, dar a paz para outra pessoa, desejar o bem para outra pessoa. Assim como o Profeta Mohammed disse: da mesma forma que você quer o bem para si, você tem que desejar para o próximo. Isso é paz, você está mostrando a misericórdia, você está tendo a confraternização, a ética, a compaixão e o respeito pela outra pessoa.

O Islã é uma religião de paz, e nós muçulmanos devemos sempre estar sorrindo, tendo boa conduta no comércio, bom tratamento e respeito com as outras pessoas. Independente se as outras pessoas são indiferentes conosco.

Esta é a forma para mudar o conceito das pessoas a respeito do islã, e não tentar impor nossa filosofia a elas.

**Você acha mais fácil viver num país democrático ou numa república islâmica?
Por quê?**

Como eu já vivi em alguns países árabes, não sei se posso dizer que era uma república. Com uma grande maioria de muçulmanos. Eu acredito que cada país tem a sua particularidade, cada país tem a sua crença. Já vivi em países árabes, já vivi na América do Norte, hoje vivo no Brasil. Viver num país de maioria islâmica é ótimo, porque você tem a facilidade de fazer as suas orações. Você tem a mesquita em cada esquina. Assim como nos EUA e Canadá, você tem muitas mesquitas, salas de oração. No aeroporto, numa faculdade, num hospital você tem aquelas casas ecumênicas, mas voltadas para o muçulmano. Então, você viver num país do ocidente, é muito relativo, por exemplo, nós no Brasil.

Viver aqui é ótimo, pois somos testados, a fim de mostrarmos a nossa determinação. Se Deus designou que devemos estar aqui, nós devemos viver aqui, porque cumpre-nos esclarecer às pessoas que o Islã é paz, ele é forma de vida. Aí começa a divulgação, e a conscientização, e essa quebra de gelo do preconceito religioso.

Em suma, Deus determinou que eu devo viver aqui (no Brasil), minha família toda mora aqui, esse é o meu local, então que seja assim.

Segundo o IBGE o Islã teve um crescimento de 29,1% nos anos de 2000-2010 (27.239 – 35.167 adeptos). A que você atribui este crescimento nesta última década?

Olha, falar sobre dados é algo complexo. Mas vamos colocar de uma forma prática e visível em certas situações. Muitas pessoas vieram ao Islã no Brasil com a telenovela *O Clone*, com o *11 de Setembro* e com a novela *Caminho das Índias*. Mas em última análise é Deus que encaminha e desencaminha. Então ele utiliza de vários meios para que os verdadeiros muçulmanos cheguem à religião.

ANEXO C

MODELO 1 DE CERTIFICADO HALAL

HALAL CERTIFICATE

شهادة حلال

Issued Date | تاريخ الإصدار

Certificate N° | رقم الشهادة

Fully meets all FAMBRAS HALAL requirements, Islamic law and standards

تتوفر كليا جميع المتطلبات وفقا لمعايير الشريعة الإسلامية

For the following products

للمنتجات الآتية

Product type:

Expiry Date | تاريخ الإنتهاء

This certificate is subject to annual surveillance from the first year of certification. Please, request the surveillance conformity declaration.

تخضع هذه الشهادة لرقابة سنوية إعتباراً من السنة الأولى لإصدار الشهادات. يرجى طلب وثيقة مطابقة الرقابة.

Mohamed Hussein El Zoghbi
Authorized representative
المندوب المفوض

To check the veracity of this document please contact us by e-mail, phone or website.
للتأكد من صحة هذا المستند، الرجاء التواصل معنا عبر البريد الإلكتروني، الهاتف أو الموقع وشكراً.

Rua Tejuapá, 192 | Jabaquara | São Paulo | SP | Brazil | CEP 04350.020 | Phone: +55 11 5035.0820 | www.fambrashalal.com.br | certificate@fambrashalal.com.br

ANEXO D

MODELO 2 DE CERTIFICADO HALAL

FAMBRAS HALAL CERTIFICAÇÃO		فامبراس حلال لاصدار الشهادات	
RUA TEJUPA, 192 - CEP 04350-020 - S. PAULO - SP - BRAZIL - TEL.: 55 11 5035-0820 - FAX: 55 11 5031-6586 - E-mail: certificate@fambrashalal.com.br			
No.:	شهادة ذبح حلال		رقم:
Date:	CERTIFICATE OF HALAL SLAUGHTERING		التاريخ:
<p>The Fambras Halal Certificação Ltda certifies that the meat beef / muttons / poultry or their derivatives contained in the undermentioned shipment have been slaughtered according to Islamic rites, in the presence of its authorized representatives and direct coordination of its general supervisors. All adequate precautions were taken to prevent its contamination with non-Halal and alcoholic products. Accordingly, this meat is Halal and suitable for consumption by Muslims in any part of the world.</p> <p>تشهد فامبراس حلال لأصدار الشهادات بأن شحنة لحوم الأبقار والأغنام والدواجن ومشتقاتها المبينة أدناه بأنه قد تم ذبحها طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية وذلك تحت مراقبة المشرف العام للاتحاد، كما أنه تأكد عبر اتخاذ جميع الإجراءات اللازمة بخلوها وعدم اختلاطها بأي مواد خنزيرية أو كحولية وهي صالحة لإستهلاك المسلمين في شتى بقاع العالم.</p>			
Exporter:	المصدر:		
Producer Co.:	الشركة المنتجة:		
Slaughtering House:	المذبح:		
Supervisor Name:	اسم المشرف:		
Importer:	المستورد:		
Bill of Lading No. & Date:	بوليصة الشحن رقم و تاريخ:		
Shipping Marks:	العلامة المميزة:		
Net Weight:	الوزن الصافي:		
Gross Weight:	الوزن الاجمالي:		
Transport:	وسيلة الشحن:		
Loading Port:	ميناء التحميل:		
Destination Port:	ميناء التفريغ:		
Slaughtering Date:	تاريخ الذبح:		
Production Date:	تاريخ الانتاج:		
Expiry Date:	تاريخ الانتهاء:		
Description & Quantity:	تفاصيل الشحنة وكميتها:		
Remarks:			
ملاحظات:

		المندوب المفوض Authorized Representative	

ANEXO E

MODELO 3 DE CERTIFICADO HALAL

FAMBRAS HALAL CERTIFICAÇÃO
فامبراس حلال لإصدار الشهادات
ترخيص حلال HALAL APPROVAL

Company name:

Address:

Registration number:

S.I.F.:

Products/Scope:

Requirements:

اسم الشركة:

العنوان:

رقم التسجيل:

هيئة الخدمات البيطرية الفيدرالية:

المنتجات - المجال:

المستلزمات:

Certificate N° | رقم الشهادة
To check the veracity of this document please contact us by email, phone or website.
للتحقق من صحة هذه الوثيقة يرجى الاتصال بنا عن طريق البريد الإلكتروني، الهاتف أو الموقع.

Issued Date | تاريخ الإصدار

Expiry Date | تاريخ الانتهاء
This certificate is subject to annual surveillance from the first year of certification, please request the surveillance conformity declaration.
تخضع هذه الشهادة لرقابة سنوية اعتباراً من السنة الأولى لإصدار الشهادات. يرجى طلب وثيقة مطابقة الرقابة.

Mohamed Hussein El Zoghbi
Authorized representative
المنسوب المفوض

Note: This Halal approval doesn't substitute the necessary Halal Certificate to be issued by FAMBRAS Halal Certification in each shipment.
ملاحظة: هذا الترخيص لا يحل محل شهادة الحلال الواجب إصدارها من فامبراس حلال لكل شحنة.

Rua Tejuapá, 192 | Jabaquara | São Paulo | SP | Brazil | CEP 04350.020 | Phone: +55 11 5035.0820 | www.fambrashalal.com.br | certificate@fambrashalal.com.br

ANEXO F

COMUNICADO AOS FIÉIS MUÇULMANOS SOBRE O USO INDEVIDO DO SELO HALAL- BRASIL

Em nome do Altíssimo

Deus, o Altíssimo, disse no Alcorão Sagrado, Surata Al-Baqara, versículo 168:

*"Ó humanos, desfrutai de todo o lícito e do que a terra contém de salutar,
e não sigais os passos de Satanás, porque é vosso inimigo declarado."*

O Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) disse:

*"Foi ordenado naquilo que foi ordenado antes de mim,
que não se alimentai senão com o lícito e não praticai senão o bem."*

Louvado seja Deus, o Senhor do universo, que a paz e as bênçãos de Deus estejam com o Profeta Mohammad (S.A.A.S.), com seus Ahlul Bait (A.S.), com seus bons companheiros e todos os que os seguem verdadeiramente até o dia do juízo final.

Após termos recebido questionamentos de queridos irmãos e irmãs interessados com a questão dos alimentos halal nos sentimos religiosamente responsáveis por esclarecer os seguintes pontos:

1º: Nem tudo que é produzido pelas empresas e frigoríficos brasileiros de carne bovina, aves ou enlatados, tais como as marcas NAT, Le Vida ou Lar, é aprovado pelo Centro Islâmico no Brasil. Aprovamos APENAS aquilo que tenha tido a nossa supervisão no abate, produção, embalagem e carregamento, desde o início até o fim de todo este processo de trabalho.

2º: O Centro Islâmico no Brasil não certifica uma empresa, frigorífico ou marca específica de forma indiscriminada e por tempo indeterminado, e aprova apenas quantidades específicas produzidas dentro do tempo determinado que supervisiona a produção da unidade selecionada da empresa, produção esta que carregará em seguida a etiqueta e o selo halal do Centro Islâmico no Brasil. **Portanto, o Centro Islâmico no Brasil NÃO GARANTE que a produção integral da empresa ou frigorífico seja halal**, certificamos apenas aquilo que supervisionamos no tempo em que acompanhamos todo o processo de produção.

3º: A mera existência de termos como "Halal" ou "produzido sob os preceitos islâmicos" nas embalagens daquilo que é oferecido ou vendido nas lojas, restaurantes ou açougues, **NÃO É PROVA LEGÍTIMA**, seja para o vendedor ou consumidor, de que tais produtos são verdadeiramente halal. Deve-se pesquisar para se ter a certeza, por meio de pessoas de confiança e especialistas da área ou por quem supervisionou, a respeito do grau de confiança do produto. Isso para que a pessoa, vendedor ou consumidor, não pratique/consuma o haram (ilícito). Por isso, **A MERA ALEGAÇÃO DA EMPRESA PRODUTORA DE QUE SEU PRODUTO É HALAL NÃO PODE SER CONSIDERADA COMO PROVA LEGÍTIMA E SUFICIENTE AO MUÇULMANO.**

4º: O Centro Islâmico no Brasil garante exclusivamente a legitimidade halal dos produtos sob sua supervisão e distribuição, e que carregam o seu selo halal.

5º: Não há direito legítimo, religioso ou moral, de terceiros fazerem uso do nome ou logo do Centro Islâmico no Brasil para fins pessoais ou comerciais, sendo que tal uso indevido dará ao Centro islâmico no Brasil o direito de tomar as medidas legais cabíveis e necessárias.

Para perguntas e esclarecimentos favor entrar em contato direto conosco nos seguintes números:

Escritório: (11) 2271-2040 / WhatsApp: (11) 96432-0491

Sheikh Taleb Hussein Al-Khazraji
Centro Islâmico no Brasil
Segunda-feira, 30 de julho de 2018

Rua Vigário João Álvares, 211 - Vila Monumento - CEP: 01551-040 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: 5511 22712040 Fax: 5511 22712044
contato@alimentosahalal.com.br contato@arresala.org.br
www.alimentosahalal.com.br www.arresala.org.br

ANEXO G

RECOMPENSAS E CASTIGOS NO CONSUMO DE ALIMENTOS HALAL OU HARAM

As recompensas do ganho e dos alimentos halal (lícitos)

Certificar-se da condição halal do alimento é sinal de cuidado com a saúde e o bem estar, e da atenção com as questões religiosas e a firmeza nos princípios da mensagem islâmica. Foi narrado que um homem veio ao Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) e disse: “Ó mensageiro de Deus, quero que minha oração seja atendida”. Então, o Profeta (S.A.A.S.) disse: “**Purifique seu alimento e não introduza em teu estômago o haram (ilícito).**”

O Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) disse: “**Deixar de ganhar um miligrama de algo haram (ilícito) é mais amado para Deus do que cem peregrinações realizadas com uma riqueza halal (lícita).**”

O Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) disse: “**Aquele que come algo halal terá um anjo por cima de sua cabeça clamando para que Deus o perdoe até que ele termine de comer.**”

O Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) disse: “**Deus iluminará o coração daquele que come comida halal por quarenta dias consecutivos.**”

O Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) disse: “**Dormirá perdoado aquele que for repousar cansado por ter trabalhado para obter ganhos halal (lícitos).**”

O castigo dos alimentos haram (ilícitos)

O Islam nos alertou sobre comer algo haram, pois isto trará consequências severas sobre o ser humano e a sociedade, nesta e na outra vida.

O Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) disse: “**Será amaldiçoado pelos anjos do céu e da terra todo servo que introduzir uma única porção haram (ilícita) em seu corpo.**”

O Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) disse: “**Deus proibiu o Paraíso ao corpo que se alimenta com haram (ilícito).**”

O Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) disse: “**A devoção acompanhada do consumo do haram é como construir sobre a areia.**”

O Mensageiro de Deus (S.A.A.S.) disse: “**Agir ao mesmo tempo em que se consome o haram (ilícito) é como transportar água com uma peneira.**”

O Príncipe dos Fiéis (A.S.) disse: “**O pior dos alimentos é o alimento haram (ilícito).**”

O Imam Assadeq (A.S.) disse: “**O ganho com o haram (ilícito) terá efeitos sobre as futuras gerações.**”

Louvado seja Deus, o senhor do universo. Ele é o nosso melhor apoio!

Para perguntas e esclarecimentos favor entrar em contato direto conosco nos seguintes números: Escritório: (11) 2271-2040 / WhatsApp: (11) 96432-0491

Centro Islâmico no Brasil
Segunda-feira, 30 de julho de 2018

Rua Vigário João Álvares, 211 - Vila Monumento - CEP: 01551-040 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: 5511 22712040 Fax: 5511 22712044
contato@alimentosshalal.com.br contato@arresala.org.br
www.alimentosshalal.com.br www.arresala.org.br

ANEXO H

NOTA DE REPÚDIO À EXPLOSÃO NA CATEDRAL DE JOLO, NAS FILIPINAS

**FEDERATION OF MUSLIM
ASSOCIATIONS OF
BRAZIL**

اتحاد المؤسسات
الإسلامية في
البرازيل

RUA TEJUPA, 188 - CEP 04350-020 - S. PAULO - SP - BRAZIL - TEL.: 55 11 5035-0820 - FAX: 55 11 5031-6586 - E-mail: fambras@fambras.org.br

Nota de repúdio à explosão na catedral de Jolo, nas Filipinas

São Paulo, 27 de janeiro de 2019 - A Federação das Associações Muçulmanas do Brasil (FAMBRAS) – que desde sua criação, há quatro décadas, atua para manter vivas as práticas do Islam e combater o preconceito aos muçulmanos por meio da informação, entre outras atividades – repudia o ataque a bomba ocorrido hoje durante uma missa celebrada na catedral de Jolo, região sul das Filipinas.

De acordo com agências internacionais, foram duas bombas que resultaram em 20 mortos e mais de 100 feridos – números que ainda podem aumentar uma vez que equipes de resgate ainda trabalham no local. O diretor da Polícia Nacional, Oscar Albayalde, acredita num possível ataque de grupos terroristas, já que o país passa por conflitos separatistas motivados por intolerância religiosa.

A FAMBRAS reforça que o Islam não vê as diferenças religiosas como motivo para conflitos e ataques à vida humana – que deve ser sempre preservada, pois é a mais perfeita criação de Deus. Prega a justiça, a solidariedade e a fraternidade, assim como o fez o líder da Igreja Católica, Papa Francisco, em sua mais recente mensagem de Natal: *“Fraternidade entre os indivíduos de cada nação e cultura. Fraternidade entre pessoas de ideias diversas, mas capazes de respeitar e ouvir umas às outras. Fraternidade entre fiéis de todas as religiões. Nossas diferenças não são um obstáculo ou um perigo. São uma fonte de riqueza.*

Nossas orações estão dirigidas, neste momento, às vítimas fatais, aos que estão em recuperação, e a todos os que sofrem por este ato de violência ou com a intolerância religiosa. Que Deus ilumine os homens de todo o mundo para que lutem sempre, mas somente pela justiça e pela paz.

Federação das Associações Muçulmanas do Brasil

FAMBRAS

ANEXO I

NOTA DE REPÚDIO AO ATAQUE TERRORISTA EM CABUL, NO AFEGANISTÃO

**FEDERATION OF MUSLIMS
ASSOCIATIONS IN
BRAZIL**

اتحاد المؤسسات
الإسلامية في
البرازيل

RUA TEJUPÁ, 188 - CEP 04350-020 - S. PAULO - SP - BRASIL - TEL.: 55 11 5035-0820/5031-0810 - FAX: 55 11 5031-6586 - E-mail: fambras@fambras.org.br

Nota de repúdio ao ataque terrorista em Kabul, capital do Afeganistão, em 31 de maio de 2017

São Paulo, 31 de maio de 2017

Hoje, mais um ataque terrorista vitimou dezenas de civis, dentre eles crianças, jornalistas em desenvolvimento de suas atividades profissionais e muitas outras pessoas inocentes. A cidade na qual o carro-bomba explodiu foi Kabul, capital do Afeganistão.

A FAMBRAS – Federação das Associações Muçulmanas do Brasil –, como entidade representativa do Islam no Brasil, repudia, com veemência, este ato inaceitável. Seja em área de guerra, conflito ou paz, nenhum atentado contra a vida humana é justificável. E toda a humanidade deve ser solidária com as vítimas e suas famílias, estejam elas no Ocidente ou no Oriente, em países nos quais atos de terror são mais ou menos frequentes, porque não podemos aceitar que a brutalidade, o crime e o atentado contra o homem e a sociedade sejam tidos como normais – muito menos como banais.

No mundo todo, milhões de muçulmanos vivem, atualmente, o mês sagrado do Ramadan, no qual se jejua em busca do aprimoramento espiritual. É um momento em que o verdadeiro seguidor do Islam pratica a caridade, buscando o bem de seu próximo. Desta maneira, não podemos considerar um ato terrorista como representação de nossa religião.

Rogamos a Deus que aceite as preces por todos aqueles que sofrem com as injustiças praticadas em nome da fé. E que os homens, independentemente de suas religiões, se unam em busca da paz.

FAMBRAS
Federação das Associações
Muçulmanas do Brasil

ANEXO J

NOTA DE REPÚDIO AOS ATAQUES TERRORISTAS A NOVA IORQUE, EUA E MOGADÍCIO, NA SOMÁLIA

**FEDERATION OF MUSLIM
ASSOCIATIONS OF
BRAZIL**

اتحاد المؤسسات
الإسلامية في
البرازيل

RUA TEJUPA, 188 - CEP 04350-020 - S. PAULO - SP - BRAZIL - TEL.: 55 11 5035-0820 - FAX: 55 11 5031-6586 - E-mail: fambras@fambras.org.br

**Nota de repúdio aos ataques terroristas a Nova Iorque, EUA e
Mogadíscio, na Somália**

A FAMBRAZ – Federação das Associações Muçulmanas do Brasil – repudia, com veemência e grande pesar, dois novos ataques terroristas, que indignaram o mundo nos últimos dias: no sábado, em Mogadíscio, capital da Somália, a explosão de um carro-bomba e o ataque armado de cinco homens resultou em 23 mortos e diversos feridos poucos dias após o maior ataque a civis já registrado naquele país, em que mais de 300 pessoas faleceram, num ato repugnante de covardia. E, ontem, novamente o mundo indignou-se ao presenciar, desta vez na cidade de Nova Iorque, uma das maiores capitais do mundo, pessoas comuns sendo atacadas por um jovem, de apenas 29 anos, que se viu motivado a ceifar vidas humanas, em nome de uma filosofia inexplicável e desumana, que nada tem a ver com religião. Ao contrário: esse terrorista escondeu-se atrás de uma preterida fé islâmica para cometer crimes hediondos.

Nenhum ser humano, em plena consciência de seus atos, pode concordar com a violência. E nós, que representamos o Islam, porque o praticamos dentro da verdadeira filosofia muçulmana, que é a compaixão, o amor pelo próximo e a caridade, podemos dizer que quem pratica atos terroristas não pode ser chamado de islâmico. Não deve ser chamado de islâmico. Não tem esse direito.

Nos dois últimos finais de semana, centenas de muçulmanos brasileiros reuniram-se a profissionais e voluntários de todas as religiões para realizarem, juntos, duas edições do Islam Solidário, ação social que leva saúde, arte e cidadania a bairros carentes de São Paulo. Foram atendidas, na somatória das ações, realizadas em Itaquera (zona leste da capital) e Jardim Santa Tereza (Embu das Artes), quase 30 mil pessoas, em exames de hipertensão, diabetes, colesterol, hepatite C, oftalmológico e de mamas. Elas puderam, ainda, receber orientação nutricional, odontológica e aprender como se faz o autoexame de mamas, a fim de prevenir o câncer. Essa é a maneira que os muçulmanos brasileiros têm de combater o extremismo – e continuarão na missão de levar solidariedade e uma mensagem de paz a todos, mostrando a verdadeira face do Islam.

ANEXO K

NOTA DE REPÚDIO AOS ATAQUES CONTRA MUÇULMANOS EM MIAMAR

**FEDERATION OF MUSLIM
ASSOCIATIONS OF
BRAZIL**

اتحاد المؤسسات
الإسلامية في
البرازيل

RUA TEJUPA, 188 - CEP 04350-020 - S. PAULO - SP - BRAZIL - TEL.: 55 11 5035-0820 - FAX: 55 11 5031-6586 - E-mail: fambras@fambras.org.br

Nota de repúdio aos ataques contra muçulmanos em Mianmar

São Paulo, 11 de setembro de 2017

A FAMBRAZ, Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, como entidade representativa do Islam no país, condena com veemência a perseguição do governo de Mianmar aos nossos irmãos muçulmanos. São conflitos bastante violentos que já duram quase um ano e vem dizimando esta pequena parcela da população.

Mianmar, governado por Htin Kyaw, é um país no qual 90% da população veem os muçulmanos da tribo dos rohingyas – considerados imigrantes, oriundos de Bangladesh – como uma ameaça. Esta minoria não tem acesso a hospitais, escolas, nem ao mercado de trabalho e vem se rebelando contra a exclusão a que são submetidos por questões meramente religiosas.

Em fevereiro deste ano, um relatório elaborado pela ONU apontou “graves violações aos direitos humanos dos muçulmanos rohingyas em Mianmar, com indícios de limpeza étnica”. A entidade pediu ao governo que conceda os direitos a esta minoria a fim de evitar uma radicalização ainda maior no país. Já foram registrados diversos tipos de crueldade às mais de 60 mil pessoas que se deslocaram para Bangladesh.

Esta é uma situação que, pela sua gravidade, torna-se não só um crime contra os muçulmanos da tribo dos rohingyas, mas sim, contra toda a humanidade. Religião jamais poderia motivar atos violentos. Para o Islam, por exemplo, não há nada mais valioso que a vida humana, criada por Deus. Por esta razão, precisa ser preservada a todo custo.

A intolerância religiosa é uma ferida que precisa ser cicatrizada no mundo todo. É um dos objetivos da FAMBRAZ, que busca esclarecer o que é o Islam por meio da disseminação de informações esclarecedoras - sempre respeitando os que têm outras crenças.

Respeito e diálogo são caminhos para a paz. É isto que a FAMBRAZ deseja aos habitantes de Mianmar e ao mundo inteiro. Que os homens, inspirados por Deus, sejam capazes de conviver com as diferenças. Que não excluam o próximo por sua crença, etnia, gênero ou condição social. Só assim seremos capazes de viver com justiça e evoluir como seres humanos.

FAMBRAZ
Federação das Associações Muçulmanas do Brasil

ANEXO L

NOTA DE REPÚDIO AO ATENTADO EM BARCELONA

**FEDERATION OF MUSLIM
ASSOCIATIONS OF
BRAZIL**

اتحاد المؤسسات
الإسلامية في
البرازيل

RUA TEJUPA, 188 - CEP 04350-020 - S. PAULO - SP - BRAZIL - TEL.: 55 11 5035-0820 - FAX: 55 11 5031-6586 - E-mail: fambras@fambras.org.br

Nota de Repúdio ao atentado em Barcelona

São Paulo, 17 de agosto de 2017

Assistimos indignados, mais uma vez, a um ataque terrorista. Hoje, no calçadão La Rambla, localizado numa famosa região turística de Barcelona, na Espanha. A cidade, nesta época do ano, é uma das mais procuradas por turistas de todas as partes do mundo que desejam aproveitar o verão europeu.

A Federação das Associações Muçulmanas do Brasil – FAMBRAZ, repudia atos terroristas, uma vez que, conhecedora das premissas islâmicas, afirma de forma veemente que não há qualquer sentido na aniquilação da vida – a mais importante criação de Deus, que deve ser protegida e preservada a qualquer custo. É impossível aceitar qualquer justificativa de caráter religioso para atos violentos, o que muitos grupos extremistas costumam apregoar.

Que as autoridades consigam encontrar e punir os autores de tal ato, a fim de fazer justiça e devolver a paz à cidade catalã. Manifestamos nossa solidariedade ao povo espanhol e rogamos a Deus que ajude na recuperação das vítimas e traga consolo àqueles que perderam seus entes queridos nesta tragédia.

FAMBRAZ
Federação das Associações Muçulmanas do Brasil

ANEXO M

NOTA DE REPÚDIO AOS ATAQUES À IGREJA COPTA NO EGITO

**FEDERATION OF MUSLIMS
ASSOCIATIONS IN
BRAZIL**

اتحاد المؤسسات
الإسلامية في
البرازيل

RUA TEJUPA, 188 - CEP 04350-020 - S. PAULO - SP - BRASIL - TEL.: 55 11 5035-0820/5031-0810 - FAX: 55 11 5031-6586 - E-mail: fambras@fambras.org.br

Nota de repúdio aos ataques à Igreja Copta no Egito

São Paulo, 09 de Abril de 2017

Neste dia 9 de abril, enquanto cristãos de todo o mundo celebravam o Domingo de Ramos terroristas atacaram duas igrejas cristãs coptas no Egito: em Tanta, a quinta maior cidade do país, e em Alexandria, a segunda cidade mais populosa. Os atos violentos deixaram mais de 40 mortos e 100 feridos, de acordo com o ministério egípcio da Saúde.

A FAMBRAS – Federação das Associações Muçulmanas do Brasil –, como entidade representativa do Islam no Brasil, repudia com veemência tais atos, que também devem ser condenados por toda a comunidade internacional. A morte de seres humanos não encontra qualquer justificativa na fé islâmica e nem nas demais religiões monoteístas. Somos todos filhos de Adão, portanto, irmãos nesta jornada. Temos de nos dedicar à preservação da vida humana sem distinções. Nada é mais sagrado e prioritário que a vida.

Estes atos bárbaros que, tristemente, temos acompanhado a cada dia não devem ser considerados como resultantes de motivação religiosa. E os que defendem tal justificativa, não merecem qualquer credibilidade. Segundo a palavra de Deus registrada no Alcorão, “Quem mata uma pessoa inocente, é como se tivesse matado toda a humanidade”.

Neste momento de pesar, vale lembrar a sempre atual “Carta pela Compaixão”, publicada em 2009. É fruto da reunião de um grupo de indivíduos notáveis de seis tradições religiosas: Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, Hinduísmo, Budismo e Confucionismo. O texto defende que “o princípio da compaixão é o cerne de todas as tradições religiosas, éticas e espirituais, nos conclamando sempre a tratar todos os outros da mesma maneira como gostaríamos de ser tratados. A compaixão impele-nos a trabalhar incessantemente com o intuito de aliviarmos o sofrimento do nosso próximo, o que inclui todas as criaturas, de nos destronarmos do centro do nosso mundo e, no lugar, colocar os outros, e de honrarmos a santidade inviolável de todo ser humano, tratando todas as pessoas, sem exceção, com absoluta justiça, equidade e respeito”.

E vai além em sua importante mensagem: “Conclamamos todos os homens e mulheres a restaurar a compaixão ao centro da moralidade e da religião, a retornar ao antigo princípio de que é ilegítima qualquer interpretação das escrituras que gere ódio, violência ou desprezo... A compaixão pode quebrar barreiras políticas, dogmáticas, ideológicas e religiosas... É essencial para os relacionamentos humanos e para uma humanidade realizada. É o caminho para a iluminação e é indispensável para a criação de uma economia justa e de uma comunidade global pacífica”.

Nossas preces a Deus, o Altíssimo, para consolar os que sofrem. Que Ele tenha misericórdia e ilumine o ser humano no caminho da paz.

FAMBRAS
Federação das Associações
Muçulmanas do Brasil

ANEXO N

FAMBRAS E MUÇULMANOS BRASILEIROS REPUDIAM ATAQUE SUICIDA OCORRIDO NA TURQUIA

**FEDERATION OF MUSLIMS
ASSOCIATIONS IN
BRAZIL**

اتحاد المؤسسات
الإسلامية في
البرازيل

RUA TEJUPA, 188 - CEP 04350-020 - S. PAULO - SP - BRASIL - TEL.: 55 11 5035-0820/5031-0810 - FAX: 55 11 5031-6586 - E-mail: fambras@fambras.org.br

Federação das Associações Muçulmanas do Brasil e muçulmanos brasileiros repudiam ataque suicida ocorrido na Turquia

São Paulo, 22 de agosto de 2016

A Federação das Associações Muçulmanas do Brasil – FAMBRAS repudia com veemência o ataque suicida ocorrido em uma festa de casamento na cidade turca de Gaziantep, na Turquia, ocorrido neste final de semana, que deixou 51 mortos e 65 feridos. Os muçulmanos brasileiros lamentam estes e quaisquer atos violentos em nome de uma causa, religião ou qualquer outra bandeira, pois o Islam é uma religião baseada no amor, na fé em Deus, na compaixão com os semelhantes e na bondade, e jamais será representado por formas de extremismo ou visões distorcidas.

O islamismo repudia a morte violenta em qualquer solo. Esse repúdio se dá porque o princípio que move o Islam é o de que eleva a vida humana acima de qualquer outra e a valoriza onde quer que ela esteja, conforme cita o Alcorão Sagrado, Versículo 70, Surata Al-Isrâ: “E, com efeito, honramos os seres humanos e levamo-los por terra e mar e demoli-los por sustento das coisas benignas e preferimo-los, nitidamente, a muitos dos que criamos”.

Vale frisar que quem mata em nome de Deus o faz falsamente. O Sagrado Alcorão diz: “(...) E se alguém mata uma pessoa, será como se tivesse matado toda a humanidade. E quem salva uma vida é como se tivesse salvado toda a humanidade”. (Alcorão 5:32).

FAMBRAS

Federação das Associações
Muçulmanas do Brasil

ANEXO O

FAMBRAS E MUÇULMANOS BRASILEIROS REPUDIAM ATAQUES A NICE

**FEDERATION OF MUSLIMS
ASSOCIATIONS IN
BRAZIL**

اتحاد المؤسسات
الإسلامية في
البرازيل

RUA TEJUPA, 188 - CEP 04350-020 - S. PAULO - SP - BRASIL - TEL.: 55 11 5035-0820/5031-0810 - FAX: 55 11 5031-6586 - E-mail: fambras@fambras.org.br

**Federação das Associações Muçulmanas do Brasil
e muçulmanos brasileiros repudiam ataques a Nice (França)**

São Paulo, 15 de julho de 2016 – Mais um terrível ataque terrorista resultou em dezenas de mortos e feridos na França, desta vez na cidade de Nice. O trágico acontecimento atingiu adultos e crianças inocentes e causa a indignação de todo o mundo.

A Federação das Associações Muçulmanas do Brasil – FAMBRAS, repudia com veemência estes e quaisquer atos violentos em nome de uma causa, religião ou qualquer outra bandeira, pois o Islam é uma religião baseada no amor, na fé em Deus, na compaixão com os semelhantes e na bondade, e jamais será representado por formas de extremismo ou visões distorcidas.

O islamismo repudia a morte violenta em qualquer solo. Esse repúdio se dá porque o princípio que move o Islam é o de que eleva a vida humana acima de qualquer outra e a valoriza onde quer que ela esteja, conforme cita o Alcorão Sagrado, Versículo 70, Surata Al-Isrā: **“E, com efeito, honramos os seres humanos e levamo-los por terra e mar e demo-lhes por sustento das coisas benignas e preferimo-los, nitidamente, a muitos dos que criamos”**.

Vale frisar que quem mata em nome de Deus o faz falsamente. O Sagrado Alcorão também diz: **“(…) E se alguém mata uma pessoa, será como se tivesse matado toda a humanidade. E quem salva uma vida é como se tivesse salvado toda a humanidade”**. (Alcorão 5:32).

Não só os membros da FAMBRAS, mas todos os religiosos do Islam elevam os pensamentos e orações pelas vítimas do terror e suas famílias, rogando a Deus pela saúde dos sobreviventes e pela paz na Terra.

FAMBRAS
 Federação das Associações
 Muçulmanas do Brasil

ANEXO P

FAMBRAS E MUÇULMANOS BRASILEIROS REPUDIAM ATAQUE AO AEROPORTO DE ISTAMBUL

**FEDERATION OF MUSLIMS
ASSOCIATIONS IN
BRAZIL**

**اتحاد المؤسسات
الإسلامية في
البرازيل**

RUA TEJUPA, 188 - CEP 04350-020 - S. PAULO - SP - BRASIL - TEL.: 55 11 5035-0820/5031-0810 - FAX: 55 11 5031-6586 - E-mail: fambras@fambras.org.br

Federação das Associações Muçulmanas do Brasil e muçulmanos brasileiros repudiam ataque ao aeroporto de Istambul

São Paulo, 29 de junho de 2016

O Ramadan – mês sagrado para os muçulmanos, no qual se prega a profunda reflexão, a compaixão e a oração, acaba de ser maculado por mais um ato terrorista, desta vez em Istambul, na Turquia. Até as últimas notícias divulgadas, 41 pessoas morreram e mais de 240 ficaram feridas após extrema violência no aeroporto da capital turca.

A Federação das Associações Muçulmanas do Brasil – FAMBRAS, repudia com veemência este e qualquer ato violento em nome de uma causa, religião ou qualquer outra bandeira, pois o Islam é baseado no amor, na fé em Deus, na compaixão com os semelhantes e na bondade, e jamais será representado por qualquer forma de extremismo ou visões distorcidas.

Repudiamos a morte violenta em qualquer solo, seja ela na Turquia, onde aconteceu este último atentado; em Ruanda, onde se perderam mais de 1 milhão de irmãos; na França, país em que os atentados comoveram todo o mundo, de maneira muito mais forte do que em qualquer outro lugar; ou na Síria, onde a população sofre diariamente com a guerra. Esse repúdio se dá porque o princípio que nos move é o de que elevamos a vida humana acima de qualquer outra e a valorizamos onde quer que ela esteja, conforme cita o Alcorão Sagrado, Versículo 70, Surata Al-Isrã: “E, com efeito, honramos os seres humanos e levamos-os por terra e mar e demos-lhes por sustento das coisas benígnas e preferimo-los, nitidamente, a muitos dos que criamos”.

Vale frisar que quem mata em nome de Deus, o faz falsamente. O Sagrado Alcorão também diz: “E se alguém matou uma pessoa, seria como se matasse todos os povos do mundo inteiro e se alguém salvou uma vida seria como se tivesse salvo toda a humanidade” (Alcorão 5:32).

Neste mês do Ramadan, no qual jejuamos com a mente voltada ao próximo, não só os membros da FAMBRAS, mas todos os muçulmanos brasileiros, elevam os pensamentos e orações pelas vítimas do terror e suas famílias.

FAMBRAS
*Federação das Associações
Muçulmanas do Brasil*

ANEXO Q

NOTA DE REPÚDIO CONTRA OS ATOS VIOLENTOS OCORRIDOS NA SÍRIA, NO IRAQUE E NOS ESTADOS UNIDOS

**FEDERATION OF MUSLIMS
ASSOCIATIONS IN
BRAZIL**

**اتحاد المؤسسات
الإسلامية في
البرازيل**

RUA TEJUPÁ, 188 - CEP 04350-020 - S. PAULO - SP - BRASIL - TEL.: 55 11 5035-0820/5031-0810 - FAX: 55 11 5031-6586 - E-mail: fambras@fambras.org.br

Nota de repúdio contra os atos violentos ocorridos na Síria, no Iraque e nos Estados Unidos nos últimos dias

São Paulo, 13 de Junho de 2016

A Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, FAMBRAS, neste mês sagrado do Ramadan, que deveria ser marcado apenas pela caridade, reflexão e oração, repudia os atos violentos ocorridos ao longo deste mês na Síria, Iraque e nos Estados Unidos.

Na Síria, em cinco anos de guerra, acredita-se que mais de 280 mil pessoas já morreram e milhões estão refugiadas pelo mundo. Na primeira semana do Ramadan, 224 civis morreram – entre eles 67 menores de idade – em bombardeios da aviação russa e síria. Ontem, 12 de junho, outras 21 pessoas foram vítimas de um bombardeio em um mercado, numa região controlada por um grupo extremista.

Na semana passada, na capital do Iraque, Bagdá, dois homens-bomba provocaram a morte de pelo menos 25 pessoas e deixaram outras 70 feridas. E nos Estados Unidos, na madrugada do dia 12 de junho, no maior massacre registrado pelo país, um americano de origem afegã, extremista e simpatizante do Estado Islâmico, pôs fim à vida de 50 pessoas numa boate em Orlando.

A religião não pode ser motivo para atentados contra a vida e a paz. Vale lembrar que o Islamismo é contra a violência de qualquer natureza, independentemente de raça, credo, sexo ou idade. Desta forma, terrorismo não se justifica pela nossa crença e nem faz parte

FAMBRAS

*Federação das Associações
Muçulmanas do Brasil*

ANEXO R

NOTA DE REPÚDIO AO ATO TERRORISTA CONTRA CRISTÃOS NO PAQUISTÃO

**FEDERATION OF MUSLIMS
ASSOCIATIONS IN
BRAZIL**

**اتحاد المؤسسات
الإسلامية في
البرازيل**

RUA TEJUPÁ, 188 - CEP 04350-020 - S. PAULO - SP - BRASIL - TEL.: 55 11 5035-0820/5031-0810 - FAX: 55 11 5031-6586 - E-mail: fambras@fambras.org.br

Nota de repúdio ao ato terrorista contra cristãos no Paquistão

São Paulo, 31 de Março de 2016

A Federação das Associações Muçulmanas do Brasil repudia com veemência mais um ataque terrorista, desta vez tendo como alvo os cristãos que celebravam a Páscoa no parque de Lahore, no leste do Paquistão. Especialmente por ter vitimado, em sua maioria, crianças e mulheres, o ato torna-se ainda mais cruel, triste e doloroso.

A humanidade, infelizmente, vem sofrendo com a intolerância religiosa e com as promessas de muitos grupos radicais de que os ataques não cessarão. Mais uma vez, por sermos uma entidade que representa a comunidade muçulmana, reforçamos que o nome do Islamismo jamais pode ser usado em atentados contra a vida.

O terrorismo não tem religião. Segundo a palavra de Deus registrada no Alcorão, “Quem mata uma pessoa inocente, é como se tivesse matado toda a humanidade”. Este é o Islam verdadeiro, da maioria. Essas ações são cometidas por criminosos que não representam os muçulmanos. Terroristas só representam a eles mesmos.

Vale lembrar, ainda que, em muitos destes atentados atroz, como é o caso deste último, morrem pessoas de todas as religiões. Segundo o superintendente da polícia de Lahore, Mohammed Iqbal, apesar de o alvo no Paquistão ter sido os cristãos, a maioria das vítimas era muçulmana - população que constitui maioria no país. O valor da vida humana está acima de sua raça, etnia ou religião.

É um dever do muçulmano praticar a caridade, a justiça e, especialmente, fomentar a paz. Mais que isso, é uma religião que fomenta a tolerância religiosa. O Islamismo acredita que todas as religiões monoteístas têm um só Deus, que inspirou Muhammad e os demais profetas: Adão, Noé, Abraão, Moisés e Jesus, entre outros. Deus é um só. Por isso, os povos são muito mais parecidos do que se imagina.

Rogamos a Deus que as autoridades tenham a sabedoria necessária para combater o terrorismo com diálogo e sem deixar que predominem apenas seus interesses; que as famílias recebam o consolo necessário para seguir adiante apesar das perdas; e que a humanidade possa, enfim, viver em paz.

Rogamos a Deus que as autoridades tenham a sabedoria necessária para combater o terrorismo com diálogo e sem deixar que predominem apenas seus interesses; que as famílias recebam o consolo necessário para seguir adiante apesar das perdas; e que a humanidade possa, enfim, viver em paz.

FAMBRAS

*Federação das Associações
Muçulmanas do Brasil*

ANEXO S

NOTA DE REPÚDIO AOS RECENTES ATOS TERRORISTAS

**FEDERATION OF MUSLIMS
ASSOCIATIONS IN
BRAZIL**

اتحاد المؤسسات
الإسلامية في
البرازيل

RUA TEJUPA, 188 - CEP 04350-020 - S. PAULO - SP - BRASIL - TEL.: 55 11 5035-0820/5031-0810 - FAX: 55 11 5031-6586 - E-mail: fambras@fambras.org.br

Nota de repúdio aos recentes atos terroristas

São Paulo, 22 de Março de 2016

A Federação das Associações Muçulmanas do Brasil manifesta sua indignação com os atos terroristas que aconteceram no aeroporto e no metrô de Bruxelas nesta manhã de terça-feira, 22 de março, e também com os últimos atentados na Turquia, ocorridos no domingo, 13, e sábado, 19 de março. São atos não só violentos, mas também covardes, injustificáveis e colaboram para fomentar a intolerância entre os povos.

Ultimamente, temos assistido a diversos atos tão abomináveis como estes praticados por grupos que dizem agir por razões religiosas. Estes atentados hediondos fazem vítimas não apenas onde ocorrem, mas em diversos países árabes, pois milhares de muçulmanos inocentes perdem suas vidas quando há retaliação, em busca dos integrantes de tais grupos.

Como entidade representativa da comunidade muçulmana no Brasil, podemos esclarecer que o Islamismo e seus preceitos não servem como justificativa para nenhum ato violento, uma vez que a religião prega a paz, a caridade, a dignidade, a justiça e, principalmente, a preservação da vida.

Solidários a todas as vítimas, seus familiares, às autoridades e socorristas, seguimos esperançosos de que o mundo se una e possa viver em paz.

FAMBRAS

*Federação das Associações
Muçulmanas do Brasil*

ANEXO T

NOTA DE REPÚDIO AOS ATOS TERRORISTAS EM PARIS E BEIRUTE

**FEDERATION OF MUSLIMS
ASSOCIATIONS IN
BRAZIL**

اتحاد المؤسسات
الإسلامية في
البرازيل

RUA TEJUPA, 188 - CEP 04350-020 - S. PAULO - SP - BRASIL - TEL.: 55 11 5035-0820/5031-0810 - FAX: 55 11 5031-6586 - E-mail: fambras@fambras.org.br

Nota de repúdio aos atos terroristas em Paris e Beirute

São Paulo, 14 de Novembro de 2015

A Federação das Associações Muçulmanas do Brasil repudia, de forma veemente, os atos terroristas que aconteceram em Beirute, na quinta-feira, dia 12, e em Paris, no dia 13. São ações abomináveis que só servem para disseminar o espírito da intolerância e promover dor e insegurança. Requerem, sim, condenação firme de toda a humanidade.

Como entidade representativa da comunidade muçulmana no Brasil, ressaltamos que o Islamismo é uma religião cuja essência e tradição evocam a paz e a preservação da vida.

Diante disso, não se podem intitular "islâmicos" aqueles que cometem atos como os vistos em Beirute e Paris – que atentam, inclusive, contra muçulmanos.

O Islamismo defende o ser humano, a vida, a dignidade, a justiça e a construção de sociedades mais solidárias – sem intolerância ou qualquer tipo de exclusão.

Nada é mais valioso que a criação da raça humana por Deus; temos obrigação de preservá-la. Nenhuma estratégia geopolítica ou interesse econômico pode estar acima do objetivo comum.

Por fim, rogamos a Deus que ilumine caminhos na busca de paz.

Ali Hussein El Zoghbi

*Vice Presidente da Federação das
Associações Muçulmanas do Brasil*