

ISLÃ E MODERNIDADE “FLUIDA”: Um estudo sobre as vivências juvenis do Islã.

ISLAM AND "FLUID" MODERNITY: A study on youth experiences of Islam.

*Valberth Veras da Silva**

RESUMO: O islamismo é uma religião em constante crescimento não apenas a nível mundial, mas também a nível nacional. E uma das comunidades que se encontra em constante crescimento é a de Foz do Iguaçu. Nesta cidade temos a religião muçulmana permeada por uma pluralidade de experiências religiosas. Dentro deste cenário pretendo focalizar a juventude islâmica e analisar as modalidades das vivências religiosas destes jovens. Este artigo é o resultado desta pesquisa e visa apresentar que o islamismo é reconfigurado conforme os objetivos individuais de cada jovem. Por isso, me refiro a esse tipo de vivência islâmica como inserida dentro de uma realidade fluida.

PALAVRAS-CHAVE: *Islamismo; juventude; modernidade; fluidez.*

ABSTRACT: Islam is a religion constantly growing not only globally but also nationally. And one of the communities that is constantly growing is the Foz do Iguaçu. In this city we have the Muslim religion permeated by a plurality of religious experiences. Within this reality I aim to focus on Muslim youth and examine how is the religious experiences of these young people. This article is the result of this research and aims to present that Islam is reconfigured as the individual goals of each young person. Therefore, I refer to this kind of Islamic experience as inserted into a fluid reality.

KEYWORDS: *Islam; youth; modernity; fluid.*

1 Introdução:

Neste artigo analiso as experiências da vida religiosa daquela que chamo de “geração fluida” dentro da comunidade islâmica de Foz do Iguaçu e que é composta pelos netos dos primeiros imigrantes que vieram do Líbano. Usei o termo “fluido” por perceber comportamentos e crenças tão diversas e particulares, muitas vezes totalmente antagônicas ao que se esperaria de um fiel muçulmano. Comportamentos e crenças que, tomando o sentido baumaniano, formam uma realidade fluida, de constante mobilidade e que ameaça o *status quo* por meio do derretimento dos sólidos. Tais comportamentos podem ser compreendidos como uma reinterpretação da tradição.

Dessa forma, primeiramente pretendo inserir o islã dentro do processo de liquidez religiosa ou de modernidade religiosa vivido em nosso país. Em segundo lugar, passarei a descrever as experiências religiosas desta geração e como tal geração é vista pela geração consolidadora, a geração dos seus pais. Com base nisso, apresento uma tipologia com o objetivo de prover uma melhor classificação e compreensão das vivências religiosas da geração fluida.

* Professor na Faculdade Batista do Cariri e no Sibima, Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará.

2 Islã: uma religião em movimento?

Leila Amaral (2013, p.295), doutora em antropologia pelo Museu Nacional, ao abordar os resultados religiosos do censo de 2010, afirma a existência de uma tendência religiosa no Brasil que está em “sintonia com as transformações do universo religioso moderno, especialmente no Ocidente”. Ela usa a expressão “cultura religiosa errante” para descrever essa tendência.

Descrevo tal tendência com a expressão “cultura religiosa errante” para sugerir práticas espirituais e religiosas diferenciadas e em combinações variadas independente das definições ou inserções religiosas de seus participantes (...) cultura religiosa que não se mostra em um único lugar institucional ou territorial, nem se apresenta em um único templo ou ambiente cultural. Uma cultura religiosa que se constrói constantemente por meio da ação de indivíduos autônomos, às voltas com suas escolhas e combinações, por entre os diversos campos religiosos e não religiosos, como os do entretenimento e do consumo.

Não apenas isso, mas, conforme a autora, o censo de 2010 chama a atenção para uma

tendente consolidação de uma religiosidade que se dá num contexto marcado pela subjetividade do crente e sua autonomia em relação a valores imutáveis e universais, aliados ao comportamento típico de consumidores em uma sociedade do espetáculo e do entretenimento na qual se dá a oferta dos bens religiosos e espirituais dirigida a um público cultural e religiosamente heterogêneo.

Nessa cultura religiosa errante o que se torna central é a “suspensão dos comprometimentos identitários que possam se apresentar como um obstáculo para a experimentação do sentido”. Outro elemento importante é que não há uma negação das crenças existentes, mas um constante reinventar dessas crenças por meio de “combinações provisórias e arbitrárias”, da flexibilidade, da parcialidade e da relatividade das regras prescritas pelas religiões.

A socióloga da religião Daniele Hervieu-Léger apresenta importantes reflexões para compreender a religiosidade pós-moderna, a qual ela se refere como “religião em movimento” (2008, p.80).

Ao abordar a religião, Hervieu-Léger não busca determinar a sua essência. Ela reconhece que a questão da definição da religião é uma problemática para a qual é impossível se ter uma resposta definitiva. E que o sociólogo não deve buscar isolar definitivamente a essência da religião, mas retomar “continuamente o trabalho de identificação e de construção de seu objeto a partir da diversidade inesgotável dos fatos que observa” (2008, p.22).

Sua proposta de estudo não enfatiza o conteúdo das crenças, mas as especificidades do modo de crer. Para ela, “qualquer que seja a crença, ela pode ser objeto de uma formulação religiosa, desde que encontre sua legitimidade na invocação à autoridade de uma tradição. Mas precisamente, é esta formulação do crer que, como tal, constitui propriamente a religião” (2008, p.26).

O que legitima uma crença como religiosa é a linhagem dos que creem. Para ela, esta linhagem é um princípio de identificação social no sentido que incorpora as pessoas que creem numa determinada comunidade e, ao mesmo tempo, as separa daqueles que não pertencem a ela. É necessário que exista a realidade de uma ligação histórica¹ entre os que creem – “como nossos pais creram, nós também cremos”, para que se possa pensar em crença religiosa². Para Hervieu-Léger, não basta crer em Deus para que isso seja uma crença religiosa. É possível “crer em Deus” de maneira não-religiosa. Isso devido a uma experiência mística, um engajamento ético ou contemplação estética. Nesse ponto, Hervieu-Léger fornece material teórico fundamental para que se possa compreender o papel da tradição na formação do muçulmano³, bem como a importância de toda uma cadeia de transmissão religiosa, como essa cadeia pode ser quebrada e as possibilidades de se reinventar essa cadeia.

Dessa forma, uma religião “é um dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual se constitui, se mantém, se desenvolve e é controlado o sentimento individual e coletivo de pertença a uma linhagem particular de crentes” (2008, p.27). Já o religioso não se define unicamente pelas religiões. Estas são vistas como manifestações compactas e concentradas do religioso. O religioso é uma “dimensão transversal do fenômeno humano que trabalha de modo ativo e latente, explícito ou implícito, em toda a extensão da realidade social, cultural e psicológica, segundo modalidades próprias a cada uma das civilizações dentro das quais se tenta identificar sua presença” (p.23). Hervieu-Léger não se propõe a trabalhar a definição, seja de religião, seja de religioso.

Ao apresentar sua compreensão da modernidade, a autora se propõe, inicialmente, a esclarecer por que a modernidade é normalmente associada ao enfraquecimento social e cultural da religião. Três elementos são determinantes: o primeiro se refere à perspectiva moderna de racionalidade, o segundo diz respeito à autonomia do indivíduo-sujeito, capaz de “fazer” o mundo em que ele vive e de construir ele mesmo as significações que dão sentido à sua própria existência, o terceiro se refere a um tipo particular de organização social, caracterizada pela diferenciação das instituições. Aqui se fala da especialização dos diferentes domínios da atividade social. Assim, o político e o religioso se separam.

Para Hervieu-Léger, uma marca da modernidade é que ela narra uma sociedade emancipada da tutela religiosa, laicizada.

O que é especificamente “moderno” não é o fato de os homens ora se atermem ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo fosse tornando ilegítima, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis. Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosa são “assunto de opção pessoal”: são assuntos particulares, que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política podem impor a quem quer que seja (HERVIEU-LÉGER 2008, p.34).

¹ A comunidade islâmica de Foz do Iguaçu é destacada neste conceito como sendo uma comunidade religiosa a nível local e global. Por local, me refiro ao fato desta comunidade ter uma tradição religiosa que é passada de geração a geração, mas que no decorrer deste processo existiram, e continua a existir, apropriações que fazem parte do processo de hibridismo dialógico. Por global, penso que esta comunidade também é marcada por uma identidade transnacional e histórica, que se materializa no conceito de pertencimento a *Ummah* islâmica.

² Hervieu-Léger defende este argumento no seu livro “Religion as a Chain of Memory”.

³ A autora não aborda o islamismo. Aqui me refiro à minha apropriação do texto de Hervieu-Léger no estudo da formação do muçulmano.

Pode se ter a impressão de que religião e modernidade se excluem mutuamente, mas Hervieu-Léger (2008, p.35) argumenta que há um grande paradoxo em torno dessa questão - “O grande paradoxo das sociedades ocidentais está no fato de que estas extraíram suas representações do mundo e seus princípios de ação, em parte, de seu próprio campo religioso”. Ela resume esta ideia em quatro proposições: 1 - a modernidade das sociedades ocidentais, e precisamente das sociedades europeias, construiu-se historicamente sobre os escombros da religião, 2 - a maneira que a Modernidade encontrou para pensar a história continuou dentro da visão religiosa da qual ela se afastou para conquistar sua autonomia, 3 – as sociedades modernas vivem em um estado permanente de antecipação, numa dinâmica “utópica”, onde a realização total precisa ser um horizonte que sempre se desloca mais para diante, 4 – o paradoxo da modernidade está nessa aspiração utópica, continuamente reaberta na medida em que os conhecimentos e as técnicas se desenvolvem a um ritmo acelerado.

Hervieu-Léger (2008, p.41) situa a questão num duplo movimento. Por um lado há uma desqualificação das grandes explicações religiosas do mundo pelas quais as pessoas do passado encontravam um sentido global, o que implica que as instituições religiosas continuam a perder sua capacidade social e cultural de impor e de regular as crenças e as práticas, e por outro lado, esta modernidade secularizada, geradora de utopia e de opacidade, oferece as condições mais favoráveis para a expansão da crença.

Para a autora, o principal problema que se coloca para uma sociologia da modernidade religiosa é tentar compreender conjuntamente esses dois movimentos: o de repelir a religião e o de gerar novas formas de crença. Dessa forma

a secularização não é a perda da religião no mundo moderno. É o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.41).

Para a autora (2008, p.41), o que caracteriza a sociedade moderna não é a indiferença com relação à religião, mas o fato de que a crença escapa totalmente ao controle das grandes igrejas e das instituições religiosas. Dessa forma, a autora apresenta a proposta descritiva da modernidade religiosa. Esta se “organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral à individualização e à subjetividade das crenças religiosas”. A marca mais decisiva dessa situação é o fato do indivíduo “construir” seu próprio sistema de fé, a parte de qualquer referência a um corpo de crenças institucionalmente validado. Assim, percebe-se uma “bricolagem⁴” das crenças.

⁴ Jean-Paul Willaime (2005a, p.78) observa que o Brasil oferece um panorama religioso particularmente significativo devido ao fenômeno do sincretismo. Ele cita o catimbó, o candomblé e a umbanda como exemplos de religiões sincretistas, onde há uma articulação de diversas heranças religiosas e uma manifestação de uma dinâmica evolutiva do religioso capaz de assimilar todo tipo de contribuição e de criar novas formas. Ele, citando R. Mota, fala de uma característica da religiosidade brasileira chamada identiofagia. Isto seria algo como um comer, ou um aglutinar de identidades religiosas, o que para Willaime é significativo para se perceber certos aspectos da situação religiosa na ultramodernidade, tais como: “a interpenetração de diversas heranças religiosas e de tendências ao sincretismo, uma religião que ajuda a viver dentro do presente, uma apreensão imediata e experimental do sobrenatural, uma religião da fé, uma estrutura onde a congregação local ocupa um lugar central (WILLAIME, 2005, p.79)”.

Essa identiofagia pode ser vista numa recente reportagem da revista Isto É (2011, p.60) intitulada O Novo Retrato da Fé no Brasil, na qual vários pesquisadores foram entrevistados, e percebeu-se que é cada vez

Junto com essa bricolagem de crenças há uma disseminação e pulverização de crenças. Elas se conformam cada vez menos aos modelos estabelecidos pelas instituições religiosas e, a partir daí, começa a surgir a multiplicação de pequenas comunidades fundadas nas afinidades sociais, culturais e espirituais de seus membros. Há um crescente crer sem pertencer (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Jean-Paul Willaime, sociólogo francês, também tem se debruçado sobre como compreender os desdobramentos religiosos inseridos na modernidade. Para Willaime (2005a, p.62) há uma mostra clara da continuação da importância social do religioso, mesmo nas sociedades ditas seculares. Segundo ele, isso é verificável nos seguintes elementos:

Novos movimentos religiosos, extremismos religiosos de diferentes formas, sincretismos e ecumenismos, nos laços estreitos entre as religiões, identidades étnicas e políticas de vários países, religiosidades seculares, movimento dos limites entre religião e terapia, evoluções para os modos de crer flexíveis e pragmáticos (religiões à la carte) (...) (WILLAIME, 2005a, p.62).

Peter Berger (1997, p.19), ao falar sobre a permanência do religioso nas sociedades modernas, inicia a discussão com uma afirmação que ele, durante seu estudo, se propõe a questionar. Ele diz: “Se há uma coisa que os comentaristas da situação contemporânea da religião concordam é o afastamento do sobrenatural do mundo moderno. Este afastamento pode vir expresso em formulações dramáticas, como ‘Deus está morto’ ou ‘era pós-cristã’. Ou pode ainda ser visto com menos dramaticidade como uma tendência global e provavelmente irreversível”.

Willaime nos mostra que o religioso está bem presente e ativo nas sociedades ditas seculares ou laicas. Contudo, a questão reside em perceber qual a forma dessa religiosidade, como ela se apresenta neste contexto social de secularismo e modernidade. Sobre isso ele (2005a, p.83) diz: “Nós podemos simplesmente afirmar que a maioria da religiosidade contemporânea é distribuída e flutuante, e mais, há a probabilidade de se encontrar vestígios do religioso no secular”.

maior a circulação de um fiel por diferentes denominações e que ao lado disso está uma decrescente lealdade a uma única instituição religiosa.

Segundo Sílvia Fernandes, socióloga da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, entrevistada pela reportagem, os indivíduos estão numa fase de experimentação do religioso, seja ele institucionalizado ou não, e, nesse sentido, o desafio das igrejas estabelecidas é maior porque a pessoa pode escolher uma religião hoje e outra amanhã. Ao abordar os neopentecostais Sílvia (2011, p.63) afirma que hoje eles trocam de igreja como quem descarta uma roupa velha, apenas porque ela não serve mais.

A reportagem também cita o fato de que a migração de brasileiros para o islã é um fenômeno que cresce no país. É afirmado que o número de convertidos na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro saltou de 15% em 1997 para 85% em 2009. Paulo Hilu, antropólogo da Universidade Federal Fluminense, também citado na reportagem, declara que de 2001 até 2010 a conversão de brasileiros ao Islã cresceu em 25%. Já Frank Usarski, do Centro de Estudos de Religiões Alternativas de Origem Oriental, da PUC – SP, afirma que o atrativo do Islã é o fato de não ter perdido, diferentemente de outras religiões, a competência da interpretação completa da vida. Segundo ele, o Islã oferece um guarda-chuva de referências para as esferas como economia e ciência. Na reportagem é apresentado o seguinte gráfico de migração entre as religiões. Nele podemos perceber que novos movimentos migratórios surgem dos pentecostais, dos católicos e dos sem-religião em direção ao Islã.

Ainda não é perceptível, talvez porque não existe, ou porque ainda não seja algo expressivo, o movimento migratório a partir do Islã para outras religiões

Segundo Willaime é a disseminação do crer a característica mais notável da situação religiosa contemporânea. Quando se pensa na difusão dessa religiosidade e sua relação com as adesões religiosas, ele se reporta à socióloga britânica Grace Davie que, ao estudar a religião dos britânicos, fala de um *crer sem pertencer*. Dessa forma, ele afirma:

O enfraquecimento das regulações institucionais da religião é acompanhado por uma floração de formas de religiosidades. Se presencia dentro das sociedades ocidentais a uma individualização e subjetivação do sentimento religioso. É o reinado do *faça você mesmo* em matéria religiosa, seja na demanda ou na oferta dos bens de salvação. Do lado da demanda temos a autonomia dos autores que bricolam suas crenças e experiências e assim, tornam-se móveis quanto à sua filiação. Do lado da oferta, tem-se o desenvolvimento de múltiplos empreendimentos pequenos dentro do domínio da salvação e de um mercado concorrente (WILLAIME, 2005a, p.83-84).

Willaime (2005a, p.85) conclui que a situação contemporânea das sociedades ocidentais se caracteriza mais por uma crise das crenças do que por uma crise do crer. Ou seja, a religião institucionalizada pode estar em crise, mas o crer enquanto vivência religiosa individual não está.

Dessa forma, se percebe o desenvolvimento de uma religião à la carte onde a coerência reside mais na fé do consumidor do que no produtor, e onde o supermercado religioso se torna a instituição central da regulação do crer (WILLAIME, 2005, p.85).

E o que dizer do Islã? Pretendo mostrar que o islamismo, especificamente o vivido em Foz, não está fora deste circuito pós-moderno religioso. Conforme Lipovetsky e Serroy (2011, p.63), “mesmo em países dominados pelo fundamentalismo islâmico, a individualização está em marcha”. Os autores apresentam como argumento o fato da redução do índice de fecundidade, a ordem familiar e também o neofundamentalismo. Sobre a questão da fecundidade, eles afirmam que a redução nos índices de fecundidade em países como Irã e Tunísia, os quais são os mesmo da França, se deve a uma “crescente falta de apego a comportamentos e modos de vida tradicionais, pela transformação das relações de autoridade entre marido e mulher, pelo controle dos nascimentos baseado em vontades individuais”.

Com relação à ordem familiar, os autores afirmam que “por trás do antiocidentalismo cultural, há, mais profundamente, o avanço do modelo ocidental individualista”. Isso pode ser visto pela baixa do número de casamentos entre primos-irmãos que são ditados pelo costume na Jordânia, Egito e Argélia; pelo casamento tardio das mulheres no Líbano e Magreb, as quais esperam os 28 anos ou trinta anos; e pelo aborto que é “maciçamente praticado no Cazaquistão, no Azerbaijão, na Albânia”.

E o neofundamentalismo religioso é visto como uma “religião do indivíduo, substituindo a religiosidade tradicionalista pelo princípio moderno da escolha e da convicção pessoal. Não se assiste de modo algum a um retorno à conduta dos ancestrais, mas, ao contrário, à crítica contra as autoridades tradicionais, à individualização da adesão, à reapropriação individual da crença, ainda que seja de modo ultraortodoxo”.

Olivier Roy (2004) também acredita que o islã está inserido dentro desse processo de modernização que focaliza a centralidade do “Eu”. Entretanto, ele argumenta que isso acontece principalmente nos lugares onde o islã vive como minoria, em países principalmente ocidentais que já pertencem a uma visão de mundo e *ethos* pós-moderno. Roy concorda com Lipovetsky e Serroy e afirma que essa

individualização do islã pode se mover tanto para um lado mais liberal do islã quanto para um movimento neofundamentalista.

Uma das características desta individualização é a perda da autoridade religiosa sobre a vida individual do fiel. Isso é o que Hervieu-Lèger chama de crise institucional, do fato da instituição não poder mais direcionar e controlar aquele que crê. Roy argumenta que isso acontece por que há:

1. A diluição da cultura ancestral, onde a religião estava imersa numa dada cultura e sociedade;
2. A ausência de autoridades religiosas legítimas que pudessem definir as normas do islã, junto com uma crise de transmissão do conhecimento; e
3. A impossibilidade de qualquer forma legal, social ou cultural de coerção (Roy).

Pude perceber a presença destes três elementos em Foz do Iguaçu. A comunidade muçulmana luta de todas as formas para preservar e manter a cultura ancestral. Segundo minhas pesquisas alcançar o sucesso nesse empreendimento não está sendo fácil. Os jovens estão cada vez menos interessados nessa cultura ancestral. Obviamente eles não falam isso, mas suas práticas deixam isso evidente. Por exemplo, a própria língua árabe é um elemento fundamental dessa cultura ancestral, mas poucos jovens sabem ler ou escrever o árabe. O falar é comum entre todos, pois aprenderam dentro dos seus lares. O desinteresse pela cultura se mostra na falta de interesse em querer aprender a ler e a escrever o árabe. Essa habilidade cultural não é vista como importante ou, pelo menos no momento, necessária.

Sobre o segundo ponto, a geração consolidadora, representada pela liderança da comunidade, tem trabalhado bastante para naturalizar a noção de que o sheikh é a autoridade religiosa que pode falar acerca do islã. É constantemente informado e transmitido que ninguém pode falar acerca do islã. Somente o sheikh tem autorização para isso. Visando fechar a brecha da crise na transmissão do conhecimento há o trabalho com as crianças. Além disso, a mesquita oferece curso de islã para todos aos domingos à noite.

Quanto ao terceiro elemento, este ficou claro para mim quando perguntei ao sheikh sobre os que tinham abandonado o islã. Ele me respondeu, com certa tristeza no olhar e deixando transparecer um sentimento de incapacidade, que, estando aqui no Brasil, ele não podia fazer nada com essas pessoas, mas que se estivesse num país islâmico a situação seria bem diferente.

A individualização no islã também pode ser vista no processo de reconstrução do que significa ser um bom muçulmano dentro de uma sociedade não muçulmana. “Este processo reside essencialmente no indivíduo” (ROY, 2004, p.175). E isto tem a ver, conforme Roy, com a incapacidade da família e da comunidade fundadora de transmitir o islã tradicional e a falta de pressão social. Esse islã tradicional se refere ao islã vivido na comunidade ancestral e que agora tem dificuldade de ser transmitido para um novo contexto social e cultural e para uma nova geração. Roy argumenta que no contexto europeu, quando pensadores muçulmanos desenvolvem recomendações sobre como viver o máximo possível conforme a sharia dentro de um contexto social não muçulmano, tal compromisso reside na escolha individual.

Tudo isso sinaliza para um comportamento religioso muçulmano que não é mais pautado por instituições religiosas. É claro que o islã, diferentemente do cristianismo,

não possui uma hierarquia centralizada, entretanto possui instâncias de autoridade religiosa que pretendem funcionar como se possuísse tais poderes hierárquicos. Por exemplo, o sheikh em Foz do Iguaçu seria uma instância de autoridade religiosa que convoca os fiéis para uma dedicação maior para com a tradição religiosa. Tal atitude se depara com a vivência individual da religião islâmica que decide, em última instância, até que ponto as orientações religiosas do sheikh serão seguidas e como serão seguidas. Isso acontece com parte dos jovens que entrevistei. São eles que redefinem o que seria um bom muçulmano e não a autoridade religiosa legalmente instituída, que no caso é o sheikh.

Acredito que o islamismo vivido em Foz do Iguaçu passa por um processo de individualização da fé e do comportamento. Há uma busca por uma realização pessoal e uma reconstrução individual das atitudes em direção à religião. Tais expressões da vida religiosa podem ser melhor observadas na geração fluída, onde a crença e a fé são mais importantes do que os dogmas. Estes são estáticos, presos ao tempo, enquanto que a fé é dinâmica e se molda conforme as determinações do indivíduo que crê. A fé deve ser compreendida como uma reapropriação individual da religião.

3 Submissão em Atos: o ritual da oração

Sexta-feira é o dia da reunião mais importante da comunidade sunita de Foz do Iguaçu. São 12h30 e às 12h45 vai começar a reunião. Os muçulmanos começam a chegar e a procurar um lugar na mesquita. A entrada de um muçulmano na mesquita envolve todo um processo que começa com a retirada dos sapatos em sinal de respeito ao lugar onde se vai pisar. Depois ele começa a realizar uma sequência de gestos que o preparam para o início da reunião.

Para quem não está acostumado com a arquitetura árabe, ver a mesquita Omar é uma experiência enriquecedora cultural e sensorialmente. Ela desperta nossa atenção pela construção em si. Ao nos aproximarmos, vemos inscrições do alcorão nos portais de entrada. Ao entrar, não apenas a visão é enriquecida, mas o cheiro do ambiente e os sons de pessoas rezando em árabe enchem o local e nos transportam para uma realidade que parece transcender o tempo e o espaço, pelo menos o nosso tempo e espaço.

Sou uma pessoa estranha dentro daquele ambiente. Estou sentado no chão encostado à parede. Da minha posição posso ver a forma como, tanto jovens quanto adultos, respeitosamente e reverentemente entram na mesquita, retiram seus sapatos, se dirigem para uma posição no recinto e começam a realizar a sequência de gestos religiosos que todo fiel muçulmano deve fazer ao entrar na mesquita.

A maneira como se prostram imediatamente transmite a ideia da “essência” da cosmovisão islâmica, que é a de submissão total a Deus. Todos parecem submissos e totalmente entregues à vontade de Alah. Francirosy Ferreira (2007), no resumo da sua tese, afirma que após nove anos de pesquisa:

(...) para o ser muçulmano, a vivência do Islã é uma entrega total a Deus, na qual se articulam, pela oração, não apenas as palavras, as ações e os gestos que a acompanham, mas também o corpo e os sentidos. Prostrar-se na oração é, sobretudo, um sinal de entrega, não só dos pensamentos, das palavras e do coração, mas do corpo e do espírito.

Segundo a autora (2007, p.338), o “islã é uma entrega, não só do pensamento, mas da própria experiência de ser outro neste mundo”. Ser submisso a Deus é “uma entrega consciente de que Deus o está recebendo”. Concordo em parte com Francirosy. Realmente, ao olharmos e estudarmos o islã sob a ótica da performance, percebemos como todo o ser está envolvido numa experiência de entrega total a Deus. Contudo, naquela reunião de sexta-feira na qual estava presente, havia um jovem chamado Omar que não acredita em nada acerca do islã. Irei analisar sua experiência religiosa ainda neste capítulo. Sua fé o leva a questionar as verdades teológicas do islamismo. Para ele, o islã, assim como todas as religiões, é apenas um meio de dominação e controle. Nesse caso, a sua oração, as suas palavras, ações, gestos, corpo e sentidos não estão submissos, mas em confronto direto com o islã. Quem não conhece sua vida jamais perceberia isso, pois ele está perfeitamente sintonizado como o modo de fazer as orações, de dizer as palavras, de agir, de gesticular, enfim, de “entregar” o seu corpo sem, todavia, entregar o seu espírito.

Francirosy (2007, p.270) aborda um pouco esta questão:

Percebo que aquele que realmente vivencia a religião, “no sentido pleno”, adere às palavras e ao comportamento do ritual até mesmo em seu cotidiano, e os rituais apenas intensificam esses momentos habituais. Outros muçulmanos realizam-se nos rituais, e há ainda casos de pessoas que não praticam a religião, no entanto, são incapazes de burlar alguns de seus elementos, tais como comer carne de porco e/ou ingerir bebidas alcoólicas. Como em qualquer religião, cada um se apropria dos elementos da simbólica religiosa como acha que deve, ou como considera mais cômodo para o cotidiano no qual está inserido.

A prática religiosa, como venho argumentando, é um sacrifício para quem a vê de fora (não-muçulmanos), mas também para aqueles que ficam à margem da religião, ou seja, não a vivenciam completamente, nem a abandonam de vez. A religião para quem a pratica efetivamente não é sentida como um sacrifício porque, nada é sacrifício, quando se faz por Deus, em Deus e com Deus. No entanto, considero que o sistema religioso [islâmico] não é meramente constituído por aqueles que praticam a religião, mas também por quem tem a disposição para atuar nesse sistema simbólico.

Segundo Francirosy, poderíamos inserir Omar no grupo daqueles que não vivenciam a religião no sentido pleno, mas que se apropriam da simbólica religiosa islâmica como bem querem. Percebo que a análise performática não vai além dessas constatações. Ela não me oferece um instrumental para se saber o porquê Omar não vivencia a religião no sentido pleno. Também não me ajuda a compreender porque Omar se submete ao “sacrifício” de viver a religião de forma tão correta, pelo menos neste momento de culto dentro da mesquita.

Será que Omar é o único que age desta forma? A resposta é não. Muitos outros jovens pensam, agem e sentem como ele. O que vejo e pretendo mostrar é que a submissão é reinterpretada e reinventada por estes jovens. Submissão para eles tem um sentido bem diferente do que para seus avós e para seus pais.

4 Como somos vistos?

Segundo Dona Kafta, uma senhora da geração consolidadora e que cuida da parte de orientação turística da mesquita, seus dois filhos casaram com brasileiras e as

duas noras aceitaram a fé islâmica. Cada nora, no entanto, tem uma atitude distinta em relação à prática do islamismo. Enquanto uma nora é engajada em todas as programações da mesquita trazendo os filhos para todos os eventos, a outra é distante e raramente aparece com os filhos. Para Dona Kafta, isso faz toda a diferença acerca da geração atual. Para ela, a “geração de jovens muçulmanos é bem promissora, contudo, as festas, as baladas, o namoro, o medo de ser chamado de “gay” pelos amigos brasileiros, enfim, as opções de diversão e fantasia que o Brasil oferece têm fascinado os jovens muçulmanos”. Ela afirma que a família é o ponto chave para o sucesso desta geração de jovens.

Além disso, Dona Kafta também disse que para impedir que os jovens sejam atraídos pelas “fantasias” o Centro Islâmico e a Mesquita fazem programações concorrentes, isto é, até no mesmo horário, com o objetivo de fazer com que os jovens fiquem na mesquita e não vão para as festas.

Abdul, diretor da escola árabe, afirma que o problema da grande variedade de opções e escolhas junto com as atrações sexuais tem sido algo forte que tem alcançado a juventude muçulmana. Segundo ele, antigamente os pais não conversavam sobre sexo com os filhos, mas hoje a situação tem mudado a fim de dar uma orientação mais específica para os jovens muçulmanos. Abdul reconhece que há muito jovem frequentando a mesquita, mas que é preciso avaliar a qualidade dessa fé.

Ibrahim, líder da comunidade, me relatou que esta geração de jovens “vai dar bastante trabalho”.

(...) são muitos os estímulos lançados a essa juventude e querendo ou não, quando você não tem uma base de transferência de informação isso se torna um problema social e a gente já tem isso, e nós tentamos dentro da mesquita tratar isso da melhor forma possível, com congresso, seminários, palestras, encontros e acampamentos tentamos engaja-los da melhor forma que eles consigam. No facebook procuramos estimular bastante esse envolvimento.

Jaihd, outro líder da comunidade que foi criado na Jordânia, também fala desta geração com bastante preocupação.

É uma geração muito preocupante... eu vejo que é uma geração muito preocupante e precisa ser trabalhado mais. Não sei como resolver isso, na minha cabeça isso não tem uma resposta, mas me preocupa. Graças a Deus eu tive o privilegio de ir para Jordânia aprender a religião, e não é só a religião, a religião é a maior parte. Também tem costumes árabes, tem a cultura mais forte (...) Eu tenho amigos da minha idade que os pais deixaram eles aqui e a gente foi para lá, e aqui a cultura é totalmente diferente e isso acaba o afastando da religião (...) Então a minha maturidade, a minha cabeça é de um senhor de 40 anos na questão da religião, diferente da juventude de 30 anos, por que eu convivi lá e isso me faz mais ligado e nada hoje tira minha crença. Se você pegar um cara de 60 anos ele já está saturado já entende tudo isso e ponto final. Mas se pega um jovem pode estar balançando, mas qual é a diferença, foi criado lá ou foi criado aqui.

Para Jaihd, a principal causa da situação problemática que ele percebe entre a nova geração é devido à influência cultural brasileira. Como ele teve a oportunidade de passar sua adolescência e parte da juventude num contexto puramente islâmico isso o tornou capaz de lidar com os desafios culturais postos pela convivência dentro da sociedade brasileira.

Ao entrevistar outros muçulmanos da geração consolidadora, mas que não fazem parte da liderança da comunidade identifiquei o mesmo discurso que enfatiza a situação problemática dos jovens. Alguns os consideram já como perdidos, outros afirmam que se trata apenas de uma fase e que eles vão voltar. Essa noção de perdição esta associada a uma assimilação de costumes e práticas brasileiras que os jovens resolveram aderir. Tais práticas envolvem a questão do namoro, do lazer, da gestão do tempo e da maneira como vivenciam a religião. Dentro desse contexto, a família é vista como tendo um papel fundamental de ensinar e conduzir o jovem à mesquita. Espera-se que ela exerça uma influência positiva na experiência religiosa destes jovens. No entanto, existem famílias que não se interessam muito em estimular a prática religiosa dos seus jovens. São famílias que não são muito engajadas no cotidiano religioso da comunidade. E mesmo que haja uma família bem disciplinada na religião e que ensina seus filhos o islã, isso não é garantia de um comportamento religioso esperado pela comunidade. É comum ter jovens que mesmo tendo toda uma bagagem religiosa resolvem decidir os rumos das suas vidas de forma destoante e muitas vezes antagônica à linha religiosa proposta pela liderança.

A terceira geração, a geração fluida, pertence a um contexto social e cultural permeado pelos valores e características da pós-modernidade e, como pretendo demonstrar, tem interagido com os pressupostos culturais de uma forma bem peculiar gerando uma vivência religiosa que, em linhas gerais, tem muito a ver com o que Danièle Hervieu-Léger e Jean Paul Willaime disseram, mas que vai além do que foi teorizado. Por exemplo, o “crer sem pertencer” enquanto modo de viver uma determinada religião tem sido a marca dessa religiosidade em movimento. Mas este “crer sem pertencer” não dá conta da realidade vivida em Foz do Iguaçu. Existe sim, uma bricolagem de crenças, um individualismo, autonomia e subjetividade na escolha da crença, bem como uma crise institucional no que diz respeito à regulamentação da maneira de crer. Mas há também um forte sentimento, um vínculo ainda resistente à liquefação da modernidade. Este vínculo faz com que talvez expressemos melhor esta geração como um “pertencer sem crer”⁵.

Visando compreender e analisar adequadamente esta geração, classifiquei⁶ os resultados das entrevistas, das conversas informais e das observações do diário de campo em três grupos ou tipos. Cada tipo apresenta comportamentos, crenças e valores de jovens que, por serem bem semelhantes, poder ser agrupados e estudados em conjunto.

O primeiro grupo, “os descrentes”⁷, é composto daqueles jovens que declararam abertamente que não creem em Deus, ou pelo menos no Deus islâmico. Eles criam sua própria concepção de vida religiosa e são bastante críticos para com a religião

⁵ A socióloga inglesa Grace Davie cunhou a expressão muito usada “crer sem pertencer”. Contudo, segundo ela, um grupo de estudiosos nórdicos utilizaram a fórmula ao inverso. Eles perceberam que nesta parte da Europa a característica em termos de religião é “pertencer sem crer.” A explicação é que nestas regiões de população nórdica, a maior parte permanece membros da igreja luterana; eles a consideram importante para sua identidade religiosa. Entretanto, eles não frequentam com assiduidade e nem acreditam necessariamente em todos os princípios religiosos do luteranismo. Uma explicação para essa situação é o papel da igreja institucional nas épocas de crises pessoais e coletivas. Durante esses momentos é possível ver mais claramente como as organizações religiosas continuam a atuar nas vidas dos indivíduos e das comunidades.

⁶ Sigo os critérios já mencionados na Introdução. Eles norteiam toda a pesquisa.

⁷ Também poderíamos chama-los de “crentes sem religião”. Eles são descrentes em relação à crença e ao Deus islâmico, Alah, mas acreditam numa “versão” mais geral de divindade.

institucionalizada. O segundo grupo é formado pelos jovens que haviam se desviado da fé islâmica e que depois perceberam que a sua ação foi um grande erro. Eles retornam com uma fé viva e bastante obediente às estipulações da geração consolidadora. Eu os denomino como “os que retornaram”. O terceiro grupo inclui a maior parte dos jovens da comunidade e também dos entrevistados. Este grupo crê no Deus muçulmano e tem orgulho da sua religião. Sua característica marcante é a interação entre a fé islâmica e o mundo em que vive. Estes jovens passam por um processo de reinvenção da tradição islâmica. Noutras palavras, para eles a peregrinação à Meca, o Alcorão, o Profeta, o trabalho, o lazer, o casamento e namoro e os cinco pilares são todos reinterpretados e adquirem um sentido permeado pela subjetividade e autonomia.

5 Variedades da Experiência com Alah

Ao entrar em contato com o primeiro grupo de jovens, “os descrentes”, estes afirmaram que não eram muçulmanos e que não acreditavam em deus. Após algumas conversas, entretanto, pude perceber que eles não são absolutamente descrentes, pois, diferente do que dizem, acreditam sim em deus. E não deixam de ser muçulmanos uma vez que não deixam de estar inseridos no cotidiano e na vida religiosa da comunidade. O ponto é que eles não acreditam no deus conforme a religião islâmica. Dos jovens que conversei, o que tive mais interação foi Omar. Sua experiência religiosa é bem semelhante à dos outros jovens, por isso vou usá-lo como fio condutor para entender esse grupo.

Omar estava receoso de falar comigo e só decidiu conversar e gravar uma entrevista depois que seu pai disse que era seguro. Omar tem 26 anos, fez faculdade de administração e ajuda na direção da empresa têxtil junto com seu pai, um comprometido e engajado muçulmano. Seu pai, ao falar comigo, disse que Omar não tinha as ideias corretas sobre o islã e que não sabia falar da fé. No começo, Jihad, seu pai, teve receio em permitir que eu entrasse em contato com Omar, mas com o tempo ele percebeu que o tipo de interesse que tinha no islã era bem diferente do interesse dos jornalistas que vieram antes de mim e depois disto o acesso a Omar ficou livre.

Quando comecei a primeira entrevista com Omar ele iniciou dizendo “acho que isso vai me complicar”. Tal afirmação já sinalizou para a experiência religiosa destes jovens “descrentes”. Percebi que eles creem de uma forma passível de ser considerada herética pela comunidade. Por outro lado, creem que se permanecerem quietos a respeito de sua crença e continuarem a praticar o islã essas questões serão “ignoradas”. Ao manifestar sua fé para uma pessoa desconhecida, Omar temia trazer problemas para si. Eu o tranquilizei afirmando que sua identidade seria preservada e que nossa conversa ficaria restrita à minha pesquisa acadêmica. Passada essa tensão Omar ficou mais tranquilo e deixou bem claro tudo o que cria e pensava sobre o islã.

Para Omar, o islã, como todas as religiões, é uma instituição que visa controlar sua vida, e isso ele não está disposto a aceitar – “Acho que a religião, todas elas em si, têm o propósito de controlar as pessoas através da cultura, como tá agindo perante a sociedade, e tudo isso. O islã não é diferente, é igual a todas as outras.” Ainda sobre o islã ele afirma: “mas eu acho que é muito manipulador; a religião quer formar uma mentalidade sem questionar. É que nem na tv. Passa os negócio (sic) da globo e não tem nenhum canal onde eu posso dar minha opinião sobre aquela cena. Sempre é ‘você me falou e eu tenho que aceitar’”.

Sua crítica para com a religião institucionalizada o leva ao ponto de cometer um ato de blasfêmia contra um símbolo fundamental para a religião muçulmana, o Profeta. Quando perguntei sobre a sua opinião acerca do Profeta, Omar simplesmente riu e disse, ainda rindo, que: “ele teve nove mulheres”. O tom era de deboche e zombaria. Ficou claro para mim que ele não nutria nenhum sentimento de pertencimento ou mesmo de respeito para com o Profeta. Ele não vive os cinco pilares e não vê necessidade disso. Disse que o que leu do Alcorão foi seu pai que lhe ensinou.

Penso que posso afirmar que para este grupo de jovens o islã passa por uma crise institucional, conforme descrito por Hervieu-Léger acerca do controle crença. A reação dessa instituição é bem diferente da que percebi na minha pesquisa de mestrado numa igreja batista regular. Nessa igreja a descoberta de um jovem com esse tipo de crença já seria motivo para sua rápida exclusão da comunidade. Já nessa comunidade muçulmana percebo uma paciência, um aceitar e uma postura de deixar as coisas como estão. Isso me intrigava porque não entendia o motivo de tal atitude. O próprio pai de Omar, sendo um fiel líder da comunidade e engajado em expandir o islã, tinha uma posição bem pacífica para com Omar, mesmo sabendo que ele não acreditava em nada sobre o islã.

Ao mesmo tempo em que não acreditava e nem depositava sua fé na religião institucionalizada, Omar perseguia uma experiência religiosa particular. Essa experiência religiosa é voltada para o “eu”. No começo, o que ele conhecia era o islã, pois isso lhe havia sido ensinado desde pequeno por seu pai, “o que eu sei, o pouco que eu sei, eu aprendi com ele, e o resto, a vida né.. com o que a gente vai refletindo e meditando, a gente vai... *criando a nossa própria religião*”. Omar busca uma experiência religiosa singular, algo só seu. Na sua concepção, o que a religião institucionalizada tem a oferecer é uma experiência religiosa de segunda mão e isso ele não admite.

para eles a religião é um fato que aconteceu e vai acontecer com eles, pra mim não. Eu não consigo acreditar numa coisa que eu não vivi, que eu não vivenciei, que eu não tive experiência, então... pra ele eu vou seguir esses caminhos e vou tá com Deus e a vida eterna, mas essa vida eterna não tem muito significado, tipo... o que vai ser a vida eterna, parece chato, é... ter uma vida eterna assim... eu, como pessoa, tenho 26, vou ter uma idade boa para viver a eternidade? Pô (sic), a eternidade vai me CANSAR, eu acho que tem coisas bem diferentes aí pra ser, pra acontecer...

Tenho um negócio que é forte comigo, é busca por Deus. Nessas religiões, os profetas, Jesus, eles tiveram um contato com deus de alguma maneira. Se eles tiveram um contato, porque nós não podemos ter esse contato? Eles eram de carne e osso. Eles só tiveram isso porque mereceram isso. Minha busca talvez seja mais essa. Ter um contato direto, por meio de sonho, anjos.

Omar busca uma experiência religiosa intensa, mística, por meio de sonhos e anjos. Nesse ponto ele se compara com Muhammad e Jesus Cristo. Ele os vê como seres humanos comuns que tiveram um contato muito íntimo com o transcendente. É isso que ele busca. Uma vivência de primeira mão. Ele fala que “gostaria de receber algumas mensagens” e de “viver todas as religiões”. “Eu não preciso ter somente uma religião, eu posso usar um pouco de cada. Eu quero estar tranquilo, estar feliz.”

Na essência desta experiência religiosa percebo a centralidade do crer no indivíduo Omar. Sua busca gira em torno da sua satisfação pessoal. Por isso ele vê a instituição religiosa como uma séria ameaça a esse projeto. Por exemplo, ao conversamos sobre namoro, ele me relatou que já namorou brasileiras não muçulmanas e que, se quisesse, casaria sem problemas com uma brasileira não muçulmana. Segundo

ele, a insistência em manter casamentos dentro dos limites da fé islâmica é uma maneira de controlar a massa, de manter as tradições e a cultura. E isso não é motivo suficiente para convencê-lo a se casar com uma muçulmana.

Omar vai toda sexta para a reunião na mesquita. Ele se comporta exatamente como um fiel devoto. Faz todos os movimentos com reverência e perfeição. Quem o vê na mesquita jamais suspeita que ele tem essa maneira de viver a religião.

Ele me falou que tem amigos iguais a ele, tanto entre os xiitas quanto entre os sunitas. Também tem amigos que discordam dele. Estes defendem a religião assim como seu pai. Seu próprio irmão está em forte desacordo acerca da sua maneira de vida. Omar acha que a sua vida não tem muito sentido. Seu trabalho não é cansativo, mas ele se pergunta: “Porque deus iria me colocar aqui na terra pra trabalhar o dia inteiro, não faz muito sentido. Tem aquela história que trabalhar é a fonte da felicidade, então porque eu não estou feliz?”.

Ele termina a conversa afirmando: “sou de herança muçulmano. De coração ainda não sei. Não adianta falar que sou muçulmano se não sou praticante. Meu pai acha isso o maior dos ateus”.

Um questionamento ainda ficava em minha mente – porque Omar não deixava aquela vida? Porque fingia toda sexta crer em algo que ele desprezava? O que o mantinha lá? Uma explicação para isso me veio quando perguntei se ele ia toda sexta para a reunião. Ele respondeu que sim justificando que “era por ele.” Por ele, Omar se referia ao seu pai. Neste momento comecei a perceber que esse era o pertencimento que impedia as pessoas de tomarem certas decisões de rompimento com a religião institucionalizada. Jihad não expulsa Omar de casa e nem o denuncia por que ele é seu filho e porque crê que ele jamais deixará a família ou fará qualquer coisa que a desonre. Segundo o pai, a crença de Omar é errada e ateísta, mas é tolerada por que está na esfera privada. Omar não sai por aí divulgando o ateísmo. Sua crença não é uma ameaça à família. Penso que estou correto em dizer que mesmo que a comunidade muçulmana tenha ciência da crença de Omar, mexer com ele é desestabilizar e ameaçar os laços familiares. E, como pretendo provar no capítulo cinco, esses laços são mais importantes do que os laços religiosos, porque aqueles são a base e o fundamento destes.

O segundo grupo de jovens estudado compartilham características muito similares com a geração consolidadora. São jovens que tiveram uma experiência de afastamento da religião. Eles não abandonaram o convívio e nem deixavam de “praticar” os rituais. Eles tinham um comportamento de desconsideração ou desleixo para com os valores muçulmanos. Alguns deles seriam bem semelhantes aos jovens “descrentes”. O próprio Ibrahim⁸, que é o líder da comunidade, falou que quando era

⁸ Na sua “peregrinação espiritual” Ibrahim fez várias viagens religiosas para entender outras culturas e religiões. Ele visitou templos budistas e centros espíritas, além do que já havia dito acima. Ele estudou essas religiões e só então começou a compará-las com o islã. Isso, segundo ele, era importante pra que soubesse se estava no caminho certo e se estava tomando uma decisão tranquila e correta para sua vida e que pudesse servir de orientação para seus filhos.

Aos 39 anos de idade, Ibrahim volta para o islã. Sua postura não é mais de dúvida, mas de convicção da sua crença. É um muçulmano que já cumpriu todos os 5 pilares da fé, realiza todas as orações diárias, e já leu o Alcorão mais de dez vezes. Seu foco na presidência do Centro Cultural Islâmico é deixar claro para todos, tanto os fiéis quanto os de fora, em que consiste o islamismo. Para isso, os sermões são em português e em árabe, há uma forte ênfase na divulgação de mídia impressa e eletrônica. A mesquita distribui um jornal de notícias da comunidade e explicações sobre o islã para deputados, prefeitos, vereadores, juízes, para escolas e outras instituições. O objetivo é deixar claro no que consiste o islã vivido pela comunidade de Foz.

mais jovem esteve afastado de um convívio mais íntimo e comprometido com a fé islâmica. Quando retornou, se tornou um membro ativo que busca constantemente novas e ricas experiências no islã.

Estes jovens também se apresentaram relutantes em gravar entrevista comigo. Eles demonstram uma constante suspeita de quem não pertence à comunidade. Isso se deve principalmente ao fato já comentado anteriormente de que a comunidade islâmica de Foz do Iguaçu já vem sofrendo com jornalistas e até acadêmicos que deturpam o relato dos entrevistados. Por exemplo, um dos senhores com que conversei disse que deu uma entrevista para um francês que iria escrever um livro sobre a comunidade. No livro, o autor simplesmente criou uma realidade distorcida ao ponto de quase chama-los de terroristas, o que manchou o nome da comunidade.

Tudo isso criou um ambiente hostil para pesquisadores. Apesar disto, consegui conversar com Jamal irmão de Omar. Ele não quis gravar a entrevista e deixou claro que não estava muito disposto a conversar pelos motivos já expostos. Jamal acrescentou que eles não são o que a mídia passa, que são pacíficos e que vivem sua religião normalmente. Segundo ele, só os ateus não são muçulmanos, por não se submeterem a Deus. No final, ele falou que muitos pagaram porque poucos deram entrevistas. Logo, para ele, não há mais entrevistas.

Ao conversar com seu pai, ele me falou mais do contexto de Jamal e de outros que têm uma história semelhante. Jamal tem por volta dos 30 anos e é o filho mais velho de Jihad. Quando era mais jovem vivia como Omar ou como os outros jovens que não têm muito compromisso com a tradição islâmica. O que o fez mudar foi o fato de que, ao passar por uma situação traumática em sua vida, situação esta que seu pai preferiu não falar, ele não encontrou ajuda nas pessoas fora do âmbito religioso. Foi dentro da comunidade islâmica que Jamal encontrou o amparo para superar o seu problema. Especialmente importante foi o papel da sua família.

Dessa forma, tudo aquilo que se torna uma ameaça ou que, de alguma forma, pode trazer dor e sofrimento para as pessoas da comunidade é visto por Jamal como algo que ele precisa impedir. Jamal se tornou um jovem determinado a aprender mais sobre a sua fé e cumprir à risca os valores religiosos da sua crença.

Roy (2004, p.186) argumenta que esse tipo de comportamento dentro do islã contemporâneo é chamado de “crente que nasceu de novo.” Ele de repente sai da fronteira de uma vivência nominal ou apenas cultural da religião e se direciona para os status de um “verdadeiro crente” ou um “crente absoluto”. Para este fiel a “fé de repente se torna um princípio central para toda a sua vida”. Roy acrescenta que frequentemente

Dois projetos fazem parte dos alvos da sua vida. Em primeiro lugar, ele pretende ser fluente em árabe. Sabe ler, mas não sabe falar e nem escrever. Seu segundo alvo é conhecer países onde a Sharia é adotada. Estes países, segundo ele, são lugares 100% islâmicos. Seu objetivo com isso é buscar aprender sobre um islã mais profundo, mais intenso e mais puro. Para ele o que se vive em Foz do Iguaçu é apenas o “Bê-a-Bá” do islamismo.

Ibrahim leva muito a sério sua fé, e é desta maneira que ele dirige a comunidade. Ele argumenta comigo que no islã não existe muçulmano não praticante. Para ele, a prática é a dependência máxima do islã e isso vem pela oração diária. É aqui que se percebe a submissão à Alá. Sua própria agenda diária de compromissos como dentista é regida pelos horários da oração. Ele também afirma que seu pai não era praticante, e muitos jovens também se enquadram nessa categoria. Ibrahim, enquanto espera o retorno destes para uma vida de real submissão, continua a investir em atividades, cursos, palestras e eventos que mostram toda a atratividade e importância do islã para a vida.

esses crentes estão entre os fundamentalistas por que não podem aceitar uma área cinza de um modo de vida secular dentro de uma vida religiosa.

Dentro da classificação tipológica da religiosidade em movimento proposta por Hervieu-Léger (2008, p.111), o comportamento expresso por estes jovens pode ser descrito numa das modalidades da figura do convertido, que é a do “re-afiliado”. Este é “aquele que redescobre uma identidade religiosa que permanecera até então formal, ou vivida à *mínima*, de maneira puramente conformista”. Apesar de referir-se o catolicismo francês, ela afirma que tal comportamento também acontece no judaísmo e no islamismo como uma das modalidades mais significativas da identificação religiosa.

As manifestações de um “retorno à tradição” entre os jovens judeus americanos revelam, como no caso dos muitos jovens “re-islamizados” na França, que se trata, geralmente, na verdade, de uma primeira apropriação consciente de uma identidade religiosa vivida até então, no melhor dos casos, no plano ético. Essa apropriação equivale, muitas vezes, ao mesmo tempo, a uma “descoberta” de sua própria tradição. Entre os judeus e entre os muçulmanos, a experiência da re-afiliação assume inicialmente a forma da descoberta da prática religiosa, cuja exigência concreta, particularmente no judaísmo, pode responder ao desejo de uma vida religiosa integral que se expressa na escolha de retornar à tradição. Mas o convertido raramente separa a observância e a escolha de uma “nova vida”: a prática, que marca sua integração na comunidade, manifesta também a reorganização ética e espiritual de sua vida, reorganização na qual se insere a singularidade de seu percurso pessoal.

Provavelmente, os jovens deste grupo serão aqueles que darão continuidade ao trabalho da geração consolidadora. Uma diferença que poderemos ver no futuro é que enquanto a geração consolidadora está aberta ao “público” visando apresentar o islamismo para Foz do Iguaçu, estes jovens parecem optar por uma vivência religiosa mais privada, mais particular e com pouca participação de gente estranha. Hervieu-Léger (2008, p.113) argumenta que pessoas como Jamal, a qual ela chama de “novos muçulmanos”, trazem para a comunidade islâmica não apenas um reforço e uma intensificação radical da identidade religiosa que até então pode ser descrita como comedida ou ocasional, mas que há uma inserção de um “modo específico de construção da identidade religiosa que implica, de uma forma ou de outra, o questionamento de um “regime frágil” de pertença religiosa”. Segundo a conversa que tive com seu pai, Jamal é um crítico da maneira como Omar vivencia o islã. Tal maneira de viver é desrespeito à religião e falta de consideração pela família.

O terceiro grupo de Jovens foi denominado por mim de “os que reinventam a tradição.” Conforme Hervieu-Léger (2000, p.84), nas sociedades pré-modernas a tradição gera continuidade. Isso é melhor explicado através da citação que ela faz de Georghes Balandier (). Segundo este, a tradição

mostra o relacionamento com o passado e a restrição do passado, ela impõe conformidade resultante de um código de significado e, portanto, valores que governam a conduta individual e coletiva e que são transmitidos de geração a geração. Ela é uma herança que define e mantém uma ordem, por obliterar o efeito transformador do tempo e por preservar apenas o âmago inicial do qual ela retira sua legitimidade e autoridade. Ela ordena em todos os sentidos da palavra. (BALANDIER *apud* HERVIEU-LÉGER, 2000, p.84)

E dentro deste mundo permeado pela tradição, a religião tem o papel de servir como código de significado que estabelece e expressa a continuidade social. Com o advento da modernidade, outra lógica entra em ação no cenário social – o imperativo da mudança. Há um rompimento com a lógica da tradição, mas isso não significa, segundo Hervieu-Léger (2000, p.85), que haja uma oposição absoluta entre a tradição e a sociedade moderna. Realmente se percebe um movimento gradual de predomínio da “autonomia humana sobre a heteronomia”. Para a autora, este processo não culmina na destruição total e no completo desaparecimento do mundo antigo. Há, sim, uma “desestruturação e reestruturação, uma desorganização, mas também, um redesenvolvimento e um reemprego dos elementos advindos da antiga ordem no fluído sistema da sociedade moderna”. A religião tem sido pegue nessa lógica da reconstrução da tradição dentro da modernidade.

Hervieu-Léger argumenta em prol do poder criativo da tradição. Segundo ela, e creio que seja verdade, é um equívoco pensar a tradição como algo estático e sem nenhum desenvolvimento. É importante que se pense a tradição, nas sociedades regidas por ela, como tendo a função social de atender às demandas do presente. Isso se inicia quando ela confere autoridade transcendente ao passado. Ao pensar o passado desta forma, a tradição mantém uma ponte de continuidade entre o passado e o presente. E o que importa nesta continuidade é que ela “é capaz de incorporar as inovações e reinterpretadas demandadas pelo presente”. A implicação disso é que a tradição se desenvolve através de um “permanente reprocessamento de dados vindos do passado de um grupo ou sociedade”.

Dessa forma, a tradição não é apenas uma simples repetição do passado no presente, mas ela tem a marca distintiva de “atualizar o passado no presente, de restaurar às vidas humanas, à medida que são vividas, a memória viva de um núcleo essencial por meio da sua existência no presente” (HERVIEU-LÉGER, 2000, p.88).

Mas como a tradição é vivida em nossa sociedade moderna? Isso acontece por meio de um reinventar da tradição. Aqui me refiro ao processo de construção individual da continuidade da crença, conforme descrito por Hervieu-Léger (2008, p.61). Conforme a socióloga francesa, toda religião tem uma memória que a funda e que precisa ser transmitida para ter sua continuação no presente, para que continue a existir. Esta memória, ou tradição religiosa, é reelaborada continuamente por meio de rituais que fazem com que determinado passado dê sentido ao presente e contenha o futuro. O problema que se percebe nas sociedades modernas é que estas são sociedades *amnésicas*, “nas quais a crescente impotência para manter viva a memória coletiva portadora de sentido para o presente e orientações para o futuro representa uma fundamental carência” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.63).

Neste contexto, o crente aparece como um indivíduo capaz de elaborar seu “próprio universo de normas e de valores a partir de sua experiência singular”, e tal comportamento se impõe às diretrizes reguladoras das instituições religiosas. Surge o indivíduo que reivindica o seu direito de bricolar e escolher suas crenças. “Todos são conduzidos a produzir por si mesmos a relação com a linhagem da crença na qual eles se reconhecem” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.64).

Os jovens deste grupo constroem sua identidade socioreligiosa a partir da bricolagem da memória coletiva que receberam da sua família e comunidade com os “diversos recursos simbólicos colocados à sua disposição e/ou aos quais eles podem ter acesso em função das diferentes experiências em que estão implicados” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.64).

Ao conversar com estes jovens é unânime o discurso de que eles não romperam com sua fé. Mas sua vivência religiosa é bem diferente daquela esperada pela geração consolidadora. Tais jovens reinventam sua memória coletiva, sua tradição conforme a sua escolha pessoal de vida. Vejamos isso através das histórias de vida de alguns deles.

Yousef é filho de um dos líderes da comunidade muçulmana. Ele tem 20 anos de idade, trabalha como vendedor no Paraguai e aprendeu o islamismo desde pequeno dentro do seu lar e também na escola árabe, e por isso sabe ler e escrever em árabe. Para ele o islã é religião, cultura, mas acima de tudo é um modo de viver a vida. Segundo ele, é isso que diferencia o islã vivido por ele do islã vivido por seu pai. O seu islã é “um islã que sai um pouco da linha”.

Yousef jamais questionou sua fé e afirma que não tem dúvidas sobre a sua religião muçulmana. Situação bem diferente dos seus amigos muçulmanos que não acreditam na fé islâmica e que vêem a religião como uma maneira de dominação à qual eles não querem se submeter.

Yousef já foi para festas brasileiras e já bebeu. Mas ele fala que não faz mais isso. Quando perguntei sobre sua prática religiosa dos cinco pilares ele me informou, entre risos, que não praticava os cinco pilares, a não ser no mês do Ramadã. Às vezes lê o Alcorão e toda sexta vai para a reunião de oração na mesquita. Para ele, o Profeta é um grande homem e um exemplo a ser seguido, principalmente um exemplo de calma e paciência.

Sobre sua sociabilidade em Foz, ele me falou que nunca teve problema por ser árabe ou muçulmano. A maioria dos seus amigos são primos muçulmanos. No trabalho e na faculdade todos os amigos são brasileiros. Já sobre a questão das relações amorosas, Yousef gostaria de namorar uma garota brasileira, mesmo que não fosse muçulmana.

Quando começamos a falar sobre compromisso com o islã, ele falou que tanto ele quanto sua geração não é comprometida. Eles querem “curtir a vida”. Nesse momento ele afirmou: “mas fazemos as nossas orações toda sexta-feira e fazemos o Ramadã”. Ele acha que quando ficar mais velho vai ver as coisas de uma maneira mais parecida com seu pai e ter uma fé mais semelhante à dele. Yousef faz faculdade de Gestão e Negócios, quer trabalhar bastante, ganhar dinheiro e construir uma família.

Said tem dezessete anos de idade e também aprendeu o islã dentro da sua família e na mesquita. Segundo ele, “o sheikh sempre corre atrás para as crianças não perderem essa cultura islâmica”. Said já percebe o esforço da liderança muçulmana em doutrinar e transmitir às novas gerações toda a tradição muçulmana.

Said afirma que, para ele, o islã é ter respeito pelos outros e pela religião dos outros. É sempre estar respeitando as outras culturas. É interessante que para Said o respeito está sempre presente na sua prática religiosa e também nas suas interações com não-muçulmanos. Isto é assim por que o respeito é um valor muito forte na sua família. Said é bem claro ao afirmar que “ele (pai) sempre me ensinou a ter o mesmo pensamento que o dele”.

Seu critério para fazer amizades é o respeito, “eu sempre procuro amigos que me respeitem”. Ele narra um episódio onde, num jogo de futebol entre árabes e brasileiros, houve um início de briga por que os brasileiros começaram a ofender os árabes chamando-os de turcos. Said entrou na discussão afirmando que não estavam ali para brigar e que tinham nascido no Brasil, por isso não eram estrangeiros e muito menos turcos. Ele pediu para que fossem respeitados e exigiu desculpas.

Também é interessante o fato de que o que ele lembra sobre o Profeta é uma história que foi contada por seu pai que enfatiza o respeito:

Havia o vizinho do profeta que era Judeu e sempre jogava na casa dele resto de lixo, resto de tudo. Jogava na frente da casa do profeta. E sempre que o profeta o via ele sempre o cumprimentava. E uma vez o judeu estava doente quase morrendo e o profeta foi lá e o visitou e depois o judeu se converteu e virou muçulmano. Então o que eu tenho na minha cabeça é de ter respeito pelos os outros

Said vai para festas, mas afirma que não bebe e seus amigos brasileiros respeitam isso. Sobre sua prática religiosa, ele não pratica os cinco pilares e não tem planos ou sonho de ir para Meca. Leu algumas partes do Alcorão e o lê de vez em quando. Vai para as reuniões na mesquita por que gosta e fala da sua fé para seus amigos brasileiros.

Said reinterpreta o certo e o errado estabelecido por sua religião de uma maneira tipicamente moderna – centrada na sua vontade individual.

Ontem mesmo eu estava conversando com meus primos e dizendo que eu já bebi algumas vezes, mas eu bebi por que eu gostei e acabei bebendo. E eu sempre estou muito tranquilo e sei que não estou fazendo nada de errado. Eu acredito em Deus. Na minha mente Deus está acima de tudo e quando eu faço alguma coisa errada não é porque estou rebelde contra Deus, é que... é apenas uma coisa da vida.

Ele sabe que beber é considerado pecado, mas por sua livre vontade ele redefine essas fronteiras éticas afirmando que se sente tranquilo e que em sua opinião não há nada de errado. Sua fé em Deus não foi abalada por causa disso, e muito menos seu relacionamento com Deus. Ele não está em rebeldia com Deus como seus primos “descrentes” que não acreditam em Deus e Deus ainda é o mais importante de tudo para ele. Coisas como estas fazem parte da vida.

Diferentemente de Omar que não tem fé num futuro celestial e vê isso como algo profundamente entediante, Said acredita nesta realidade futura e a vê como um elemento ricamente confortante para sua vida e que tem a ver com as decisões que se toma nesta realidade.

Estávamos pensando no futuro após a morte e como vai acontecer. E eu falei que se você acredita em Deus e se você tem fé nele então você não precisa se preocupar. Você é adolescente e você quer curtir sua vida, mas depois quando crescer e tiver uma família você vai perceber que não precisa mais de festas. Uma hora você vai dizer que basta e não vai querer mais esse tipo de vida. Então curta sua vida, mas tenha consciência do que você faz.

Viver o presente momento é atitude comum entre os jovens, não apenas entre os jovens muçulmanos. O diferencial que Said aponta é que o viver agora precisa ser encarado a partir de uma ótica futura, que nada mais é do que um valor do passado, ou seja, uma tradição religiosa aprendida por eles por meio de suas famílias e do ensino religioso da mesquita.

Ao falar do seu relacionamento familiar, Said afirma que existem conflitos, principalmente quando ele decide tomar um caminho diferente do que sua família espera. Um exemplo comum entre estes jovens é o namoro com garotas brasileiras não muçulmanas. Segundo a tradição muçulmana ensinada em Foz, um jovem muçulmano

não deve namorar. Essa é uma prática brasileira. O jovem muçulmano quando se interessar por uma garota muçulmana deve falar com seus pais e, através da mediação do sheikh, é feito o contato com os pais da jovem. Depois se marca o noivado e, enfim, o casamento. Porém, fica óbvio que ninguém segue ou pratica esta regra. Os jovens namoram brasileiras e, em específico, brasileiras não muçulmanas. Isso gera tensão no lar, como descreve Said.

Eu namorei uma brasileira sem ser muçumana. Minha mãe não gosta. Meu pai conversa, fala que é fase da sua vida, mas sempre tenha cuidado. Meu pai sempre me aconselha, ele nunca diz não. Eu não tenho problema e eu sempre procuro seguir a cultura. Por que é o que meu pai me ensinou e eu não quero perder a cultura.

Tenho percebido que a prática da família muçulmana e de não entrar em choque com os jovens, mas de manter um diálogo e dar a eles certa liberdade de ação. As famílias acreditam que agindo assim os filhos não se afastam da família e da religião. Há a crença generalizada de que se trata apenas de uma fase e que logo estes jovens retornam ao comportamento esperado e se tornam mais fiéis em sua prática religiosa.

Said fala de não querer perder a cultura. Esta cultura que lhe foi ensinada por seu pai. Não somente estes jovens, mas noto que é recorrente um jovem falar da importância da sua família para a sua vida e que ele não quer perder isso. Sua identidade está fortemente relacionada à sua família.

Sobre sua fé, Said nunca a questionou. Ele acredita firmemente nos valores da sua religião. Contudo, seu convívio numa escola não religiosa com professores e colegas ateus, além da presença dos seus primos “descrentes” muçulmanos, trouxe para Said momentos de dúvida, principalmente quando se falava de teorias ateístas cosmológicas como o Big Bang. Said fala que quando esses momentos aparecem ele pensa e conversa com sua família e logo chega à conclusão que tem que ter sido Deus mesmo que fez tudo.

Ao falar dos seus primos muçulmanos Said afirma que “muitos jovens querem curtir agora e continuar curtindo. Eles não são muito ligados à religião”. Mesmo que isto seja uma verdade, o outro lado da questão é que estes jovens que estão curtindo são ligados a uma coisa, à sua família.

Neste grupo de jovens, “os que reinventam a tradição”, senti que seria importante entrevistar as moças muçulmanas. Este grupo é bem maior do que os outros dois e nele a presença feminina se faz sentir. Tive a oportunidade de entrevistar moças muçulmanas devido à permissão dos seus pais, pois isso normalmente é proibido.

Maria é uma jovem de 28 anos e que trabalha como secretária do sheikh. Ela é filha de pessoas influentes na comunidade e cresceu ouvindo sobre a palavra de deus e sobre o Profeta Muhammad por seu pai e sua mãe.

Para Maria o islã é paz. Quando ela lê o Alcorão é isso que ela sente, uma paz interior. Maria é o tipo de pessoa que procura evitar momentos de tensão e conflito e que busca uma vida onde haja paz e tranquilidade. Ela afirmou inicialmente que não namoraria um não muçulmano por que a religião não permite. Mas acrescentou que fazia assim por que não queria conflito e ela sabia que ao namorar um jovem não muçulmano teria problemas com sua família. Nesse caso, o seguir as normas da religião vem como um meio para um fim maior que é algo pessoal, neste caso é a sua tranquilidade.

Maria afirma que é uma muçulmana praticante. Nas suas palavras...

eu, como muçumana fui crescendo e fui me apegando mais ainda a religião. Eu digo assim: que quando era criança não era muito fanática como sou hoje, eu não levava a religião a sério como levo hoje. E conheço muito mais da religião do que conhecia antes

Mas ser “fanático”, para Maria, não significa que ela pratica a religião como um bom fiel muçulmano. Ela deixa bem claro que não segue os cinco pilares. Não tem projeto ou pretensão de ir à Meca. E sobre as orações, ela também tem falhas nessa área. Ela afirma que pratica o jejum, tem a confissão de fé e também dá o tributo.

Maria conhece pouco sobre o Profeta. Mas pelo pouco que conhece ela o vê como alguém profundamente generoso e bondoso no seu relacionamento com as pessoas. Para ela, o Profeta nunca tratou ninguém de forma preconceituosa ou desigual.

Ser “fanático” para Maria também implica em que é ela quem escolhe se e quando vai usar o véu. É interessante que ela reconhece que na sua religião o uso do véu é algo obrigatório. No entanto, ela se reserva o direito de redefinir esta tradição ao afirmar:

Eu por enquanto não uso véu, pois eu nasci no Brasil, me criei no Brasil então eu não tive aquela obrigação de usar o véu, mas futuramente quando eu casar e tiver meus filhos eu quero usar o véu para que meus filhos cresçam vendo o exemplo, mas por enquanto eu não me sinto preparada para usar o véu.

Para ela, estar “preparada” para usar o véu significa estar “preparada psicologicamente, pois a partir do momento que eu for usar o véu é para a vida inteira. Deus dá três chances para a mulher usar e tirar o véu, mas eu não quero usar essas chances, eu quero usar e não tirar mais”.

Está é uma prática muito comum entre as moças muçulmanas. Elas é que escolhem quando e se vão algum dia usar o véu. Vejo isso também em senhoras muçulmanas. Algumas afirmaram que não era obrigatório o uso do véu e que seu uso é algo particular da mulher. Outras usam conforme o gosto, ou seja, podem usar hoje e não usar amanhã, dependendo apenas do gosto. É como um utensílio a mais do vestuário.

Sobre sua sociabilidade, Maria afirma que vai para festas que não sejam baladas, mas algo mais em casa de amigos. A maioria dos seus amigos são brasileiros e ela constantemente fala da sua fé para eles.

Um dado importante que Maria me relatou diz respeito aos novos convertidos brasileiros ao islã. Como Maria é secretária do sheikh, ela tem acesso seguro a este tipo de informação. Ela afirma com segurança que os novos muçulmanos brasileiros têm uma fé mais firme do que os que nasceram muçulmanos. Ela explica dizendo que “quando eles se convertem, eles estão estudando o islã, então eles têm muito mais informação do que o próprio muçumano⁹”.

Outra jovem que tive a oportunidade de conversar foi com Fátima. Ela é filha de um dos líderes da comunidade, o diretor da escola árabe, é casada, mas ainda não tem

⁹ A minha pesquisa não contempla este tópico específico da comunidade muçulmana de Foz. Contudo, percebo que os brasileiros convertidos ainda são poucos em relação à totalidade dos muçulmanos que é árabe e também noto que mesmo que sejam bem recebidos dificilmente eles terão acesso à posições de liderança na comunidade, pois estas pertencem aos da etnia árabe.

filhos. Fátima também aprendeu o islã dentro do seu lar. Para ela o islamismo é sinônimo de felicidade. Para ela o islã vivido atualmente em Foz é bem diferente daquele vivido por seu pai, principalmente no que diz respeito à questão do tratamento feminino.

Tem muita diferença (...) quando meu pai viveu não é como agora, hoje é muito mais moderno. Antes as meninas não estudavam, não faziam nada, agora tudo é mais tranquilo, não tem nenhuma restrição quanto a isso, então tem varias coisas, por exemplo, em relação a sair, tinha que ficar em casa, agora cada uma pode e eu estou falando mais de menina. Agora tem muito mais liberdade.

Fátima vive um islã onde ela como mulher tem um espaço de ação e é respeitada. Também para ela a questão do véu é algo bem particular, mesmo que a tradição islâmica fale diferente.

Olha, é uma coisa que eu pretendo usar, mas ainda está longe de mim, a pessoa tem que se conformar, porque vai mudar muita coisa. Não é só aparência, mas dentro da pessoa tem que haver uma parte conformada que vai mudar muita coisa na vida dela por fora e por dentro. É um compromisso maior, para completar na verdade.

Fátima pensa no véu como um momento onde as coisas vão mudar na sua vida. Ela fala de que, ao usar o véu, haverá um compromisso maior na sua relação com o islã. Um compromisso que vai trazer muita mudança, tanto internamente quanto externamente¹⁰. Fátima já é casada, mas ainda receia por esse compromisso maior com o islã. Penso que isso tem a ver com a maneira que ela concebe o islã. Para ela o islã traz felicidade e essa felicidade se deve ao fato de haver grande liberdade de atuação feminina na comunidade. O véu representa um limite nessa liberdade. E dentro do contexto da modernidade, a liberdade individual é um valor precioso demais para abrir mão. O véu pode ser importante para a religião islâmica, mas neste caso ele terá que esperar. O não uso do véu traz alguma pressão social para ela. Segundo ela “todo mundo me questiona: ‘porque você não usa?’ E eu falo: ‘porque ainda não chegou a hora’”. A hora de usar o véu não é algo que a religião vai impor à Fátima, isso é um atributo que pertence somente a ela, é uma decisão particular.

A liberdade que Fátima desfruta a permite romper outros limites religiosos. Por exemplo, ela afirma que é normal comer carne de porco. E mesmo assim, declara que é uma seguidora fiel do islamismo. Ela reza cinco vezes ao dia, já leu o Alcorão e pretende ir à Meca. Só não usa o véu. Ela não vai para as reuniões na sexta-feira, pois

¹⁰ Segundo Espínola (2005, p.186), Está em curso na comunidade árabe-muçulmana de Florianópolis um processo que pode ser designado como “arabização” e cujo símbolo maior é representado pelo uso do véu entre as mulheres. Pouco usado entre a comunidade árabe até meados de 2000, com os acontecimentos de 11 de setembro, que representaram um grande marco não só na comunidade árabe muçulmana em Florianópolis, mas em todo o Brasil. O véu, como um símbolo do Islã que marca uma condição de adesão religiosa e que a princípio é usado para separar espaços e domínios, feminino e masculino, combina de forma articulada dois pressupostos que se justapõem: o étnico e o religioso. O véu advindo de uma norma religiosa é um símbolo do Islã, e, portanto, usar o véu expõe uma condição religiosa, mas nesta comunidade, o ato das mulheres em se cobrir, significou, também descobrir, mostrar para a população local a existência de um grupo de imigrantes de primeira e de segunda geração, que, além de manter uma religião diferenciada e pouco conhecida no Brasil, partilham uma etnia própria: a árabe. Portanto mais do que esconder as suas mulheres sob o uso do véu, o grupo as descobriu.

diz que já reza em casa e isso é o suficiente. Na verdade, poucas mulheres frequentam as reuniões da sexta-feira.

Fátima tem uma postura mais reservada na divulgação do islã. Segundo ela, “o que eu acho da religião é para mim e pronto.” Esta é uma visão tipicamente moderna que vê a fé como algo particular e que diz respeito somente ao indivíduo.

O esposo de Fátima é muçulmano, mas conforme ela relata, ele não é praticante. Ela sim, se considera uma muçulmana praticante e que não questiona a sua fé. Sobre sua família, ela fala de uma convivência onde há muito respeito e não há imposições. Quando conversei com seu pai ele me falou exatamente sobre essa prática. Ele não impõe nada aos filhos, apenas argumenta e eles são responsáveis por tomarem as decisões. Não sabia que ela era casada e fui pedir autorização ao seu pai para poder entrevista-la. Ele foi bem espontâneo e me disse: “fale com ela, ela já é casada e maior de idade”. Fátima cresceu num contexto onde liberdade e autonomia faziam parte da sua vida. Ela vivencia o islã junto com esses valores. Um islã onde há liberdade para suas decisões e onde há espaço para ela ser um indivíduo autônomo e independente.

Esta independência religiosa não entra em choque com sua família. A autonomia de Fátima foi cultivada dentro do ambiente familiar e a família permite que seus membros tenham determinada amplitude de decisões que necessariamente não sejam as mesmas da liderança familiar. Mas, há um limite claro que não se deve transpor. Contudo, isso é assunto para outra oportunidade.

Referências

- AMARAL, Leila. **Cultura Religiosa Errante**: o que o censo de 2010 pode nos dizer In: TEIXEIRA, Faustino, MENEZES, Renata. **Religiões em Movimento** – o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.
- BERGER, Peter. **Rumor de Anjos**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- FERREIRA, Francirosy Campos B. **Entre Arabescos, Luas e Tâmaras**: performances islâmicas em São Paulo. Doutorado (antropologia). São Paulo: USP, 2007.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. Religion as a Chain of Memory. News Brunswick: Rutgers University Press, 2000.
- LIPOVETSKY, Gilles, SERROY, Jean. **A Cultura-Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- MICHELAT, Guy, PIETTE, Albert. **Le Religieux des Sociologues**. Paris: L’Harmattan, 1997.
- _____. **Sociologie des Religions**. Paris: PUF, 2005a.
- _____. **Sociologie Du Protestantisme**. Paris: PUF, 2005b
- ROY, Olivier. **Globalized Islam** – the search for a new ummah. New York: Columbia University Press, 2004.
- WILLAIME, Jean-Paul. **La Construction des Liens Socio-Religieux**: Essai de Typologie a Partir des Modes de Médiation Du Charisme. In: LAMBERT, Yves,