

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA  
RELIGIÃO**

**VÉUS SOBRE A RUA HALFELD: UM ESTUDO SOBRE AS  
MULHERES MUÇULMANAS DA MESQUITA DE JUIZ DE  
FORA E O USO DO VÉU.**

**FAWZIA OLIVEIRA BARROS DA CUNHA**

**JUIZ DE FORA  
AGOSTO/2006**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA  
RELIGIÃO**

**VÉUS SOBRE A RUA HALFELD: UM ESTUDO SOBRE AS  
MULHERES MUÇULMANAS DA MESQUITA DE JUIZ DE  
FORA E O USO DO VÉU.**

**POR**

**FAWZIA OLIVEIRA BARROS DA CUNHA**

**ORIENTADORES: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. VITÓRIA PERES DE OLIVEIRA  
e Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. FAUSTINO TEIXEIRA**

Dissertação apresentada em cumprimento às  
exigências do programa de Pós-Graduação em  
Ciência da Religião da Universidade Federal de  
Juiz de Fora

**JUIZ DE FORA  
AGOSTO/2006**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA  
RELIGIÃO**

Dissertação intitulada “*Véus sobre a Rua Halfeld: um estudo sobre as mulheres muçulmanas da Mesquita de Juiz de Fora e o uso do véu*”. De autoria de Fawzia Oliveira Barros da Cunha, aprovada pela banca examinadora, constituída pelos seguintes professores:

---

Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Faustino Teixeira – PPCIR/UFJF - Orientador

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Fátima Regina Tavares – PPCIR/UFJF

---

Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto - UFF

Juiz de Fora, agosto de 2006.

## **AGRADECIMENTOS**

“Paciência e persistência são segredos da solução”.

(provérbio árabe)

São muitas as pessoas ligadas a este trabalho: tanto pelo apoio, pelas sugestões, pelos questionamentos; mas, principalmente, paciência e acolhida afetiva.

Início meus agradecimentos à minha orientadora pelo apoio fundamental em todas as etapas desta dissertação. Sua dedicação foi fundamental para a conclusão deste trabalho. Que você esteja em paz! Saiba que, de alguma forma, concluí este trabalho em sua homenagem.

Ao Faustino, agradeço por ter me ‘adotado’ como orientanda, diante da fatalidade ocorrida com a Vitória no decorrer desse trabalho. Sua acolhida e orientação, neste momento difícil, foram inestimáveis.

Agradeço à comunidade islâmica de Juiz de Fora, principalmente às entrevistadas; que, muitas vezes relataram-me assuntos tão reservados e que se tornaram fundamentais para a credibilidade desta pesquisa. Em especial, agradeço ao Geraldo e a sua esposa Sônia que sempre me receberam na Mesquita com especial atenção.

Agradeço ao funcionário Antônio e a todos os professores do PPCIR/UFJF que também contribuíram de alguma forma para o êxito desta dissertação.

Grata também aos meus familiares e amigos, principalmente à Cássia pela leitura e correção criteriosa dos textos; à Heliane e ao Mário pelo carinho e total disponibilidade e à Cristiane pelas intermináveis ‘consultas’ ao telefone.

Ao Ivo, obrigado pela paciência, pelo carinho, companheirismo e presença constante nos momentos decisivos desta tarefa.

Aos meus filhos, Victor e Ana Luiza, agradeço pela compreensão e peço desculpas pelos momentos nos quais tive que optar em não lhes dar a atenção merecida.

## **À Memória de Vitória**

“Estar no mundo sem ser do mundo”.

“Eu estou no mundo, seria no sentido que eu participo de uma condição física carnal, animal, com certas condições sociais, culturais, num determinado tempo, entre determinadas pessoas. Isso é uma realidade inegável. E não sou do mundo, na medida em que existe a possibilidade de transcender todas essas limitações materiais, físicas, sociais, culturais, sem negar o estar no mundo. Inclusive, estar no mundo é condição para que possa ser transcendido” (Vitória).

“Estar no mundo, sem ser do mundo”. Este tema central do pensamento sufi encantou-me desde a primeira aula sobre mística islâmica. Muitas vezes, à noite, fiquei a pensar no seu significado. Aliás, são tantos os assuntos nesta pós-graduação, que nos fazem refletir, redimensionar conceitos ou preconceitos, mudar atitudes, apurar-nos como seres humanos. Dizem que ninguém passa por aqui sem que algo, lá no nosso íntimo, seja tocado. Hoje, encontrei em um livro seu, que ficou comigo, a reflexão abaixo, escrita por você. Emocionei-me, pois ela mostra um pouco, ou talvez ‘um muito’ de quem foi você aqui neste plano. Muitos não tiveram a oportunidade de conhecê-la ou percebê-la.

Obrigada! Apesar das barreiras naturais que se impõe entre orientador e orientando, pude usufruir a sua amizade, dedicação e profissionalismo. Com certeza você ‘tocou’ algo em mim.

CUNHA, Fawzia Oliveira Barros da. *Véus sobre a Rua Halfeld: um estudo sobre as mulheres muçulmanas da Mesquita de Juiz de Fora e o uso do véu*. Juiz de Fora: PPCIR/ Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006.

## RESUMO

A questão que se coloca e que permeia o objetivo central desta dissertação é: como as mulheres muçulmanas da Mesquita de Juiz de Fora – tanto as conversas brasileiras sem ascendência muçulmana quanto às de origem ou ascendência muçulmana – estão vivenciando a prática islâmica e, possivelmente, construindo uma identidade a partir, principalmente, do uso do véu. Para estudar a mulher muçulmana em Juiz de Fora pretende-se enfocar as condições de vida, os deveres, a vivência dessas mulheres muçulmanas numa cidade de tradição cristã.

O uso do véu diferencia e marca uma identidade tipicamente muçulmana. Essa dissertação tenta compreender que identidade estas mulheres estão construindo? Essa identidade serviria para marcar uma fronteira política, religiosa, individual ou coletiva? Sustentamos que o uso do *hijāb* ou véu é bastante complexo e pode ser considerado, em Juiz de Fora, tanto como um elemento simbólico constitutivo de uma identidade religiosa

muçulmana, como também estar ressignificando subjetivamente estas mulheres, proporcionando-lhes uma nova identidade pessoal.

CUNHA, Fawzia Oliveira Barros da. *Veils on Halfeld Street: A Study on the Muslim Women from the Mosque of Juiz de Fora (MG) and the Veil Wearing*. Juiz de Fora: PPCIR/ Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006.

## ABSTRACT

The issue discussed in this essay, which permeates its main goal is: How the Muslim women – not only the ones Muslim born or having Muslim ancestors but also the Brazilian ones converted to Islam – from the Mosque of Juiz de Fora (MG) are experiencing the Islamic praxis and eventually building an identity mainly upon the veil wearing.

In order to study the Muslim women from Juiz de Fora we intend to focus on their living conditions, duties, experiences, and status in a city of christian tradition.

The veil wearing makes all the difference and characterizes the typical Muslim identity.

This essay tries to understand what identity those women are building: would it be useful to establish a political, religious, individual and collective border?

We hold that the wearing of the *ḥijāb* (veil) is too complex and can be considered in Juiz de Fora not only as a symbolic component, part of the Muslim religious identity, but also as a subjective factor, which is reassuring those women by bestowing them a new personal identity.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>CAPÍTULO I: O ISLÃ E SUA CHEGADA A JUIZ DE FORA..</b>	<b>20</b>
<b>1.1 O SURGIMENTO DO ISLÃ, SEUS PRECEITOS BÁSICOS E OS PRINCÍPIOS DA LEI ISLÂMICA.....</b>	<b>20</b>
1.1.1. O SURGIMENTO DO ISLÃ.....	20
1.1.2. OS PRECEITOS BÁSICOS.....	27
1.1.3. OS PRINCÍPIOS DA LEI ISLÂMICA.....	33
<b>1.2 O ISLÃ NO BRASIL.....</b>	<b>38</b>
1.2.1. ORIGENS DO ISLÃ NO BRASIL.....	38
1.2.2. O ISLÃ NO BRASIL CONTEMPORÂNEO.....	42
<b>1.3 A VINDA DOS ÁRABES PARA JUIZ DE FORA E A CRIAÇÃO DA SOCIEDADE BENEFICENTE MUÇULMANA.....</b>	<b>44</b>
1.3.1. OS SÍRIOS E OS LIBANESES CRISTÃOS EM JUIZ DE FORA.....	44
1.3.2. O DESPERTAR DO ISLÃ EM JUIZ DE FORA E A CRIAÇÃO DA SOCIEDADE MUÇULMANA.....	49
<b>CAPÍTULO II: O OUTRO NO ISLÃ: A MULHER.....</b>	<b>60</b>

2.1 AS MULHERES NO ISLÃ.....	60
2.2 O PROFETA E AS MULHERES.....	69
2.3 O USO DO VÉU ISLÂMICO: DISTINTAS INTERPRETAÇÕES E INTENCIONALIDADES.....	76
<b>CAPÍTULO III: O VÉU E A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE MUÇULMANA.....</b>	<b>86</b>
3.1. A DISCUSSÃO TEÓRICA SOBRE O CONCEITO DE IDENTIDADE E SUAS IMPLICAÇÕES NA CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE MUÇULMANA ATRAVÉS DO USO DO VÉU NA ATUALIDADE.....	86
3.2. O USO DO VÉU NA ATUALIDADE E SEU PAPEL NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MUÇULMANA.....	92
3.3 A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NA SBMJF E O SENTIDO DO USO DO VÉU NA COMUNIDADE MUÇULMANA DE JUIZ DE FORA.....	99
3.3.1. AS MULHERES NA SOCIEDADE BENEFICENTE MUÇULMANA DE JUIZ DE FORA - SBMJ.....	100
3.3.2. O USO DO VÉU PELAS MULHERES NA COMUNIDADE MUÇULMANA DE JUIZ DE FORA.....	111
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>123</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>127</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>139</b>



## INTRODUÇÃO

O obstáculo principal é o ‘olhar’ que, há mais de um milênio, o Ocidente dirigiu sobre o Islã. No começo era o medo, que é, diz-se, mau conselheiro.<sup>1</sup>

Para Rashid (2003, p. 9), “[...] o Islã é hoje um tema em evidência. A Ásia Central e o Oriente Médio são palco de conflitos étnicos, religiosos e políticos, bem como de embates mundiais contemporâneos [...]”. É impossível entender o mundo atual sem entender, minimamente, a história do Islã em todas as suas faces. Além disso, a presença muçulmana no Ocidente é crescente, pois já existe um “Islã em nós” (MESSARI, 2002, p. 9). Para Said, se pensarmos nas populações de países europeus e americanos, teremos que reconhecer que “[...] o Islã não está mais nas bordas do Ocidente, mas sim em seu centro” (SAID, 2003 p. 46). Paulo Gabriel Pinto reforça esta questão ao afirmar que “Movimentos migratórios, trabalho missionário e novas tecnologias de comunicação fizeram com que o islã se tornasse parte do universo cultural de praticamente todos os países ocidentais” (PINTO, 2005, p. 229).

No imaginário ocidental se confundem interpretações equivocadas e, muitas vezes, deliberadamente deturpadas sobre o Islã. Quando tomadas como verdades incondicionais, essas interpretações geram conclusões que, muitas vezes falsas, modificam a mensagem na qual a religião está assentada, impedindo o diálogo e a compreensão.

---

<sup>1</sup> GARAUDY, 1988, p.163.

Durante muito tempo, O Islã e a ciência islâmica estiveram na vanguarda do conhecimento. A ciência islâmica sempre esteve associada à fé islâmica, sua força motora. O Alcorão e os próprios *aḥadīṭ*<sup>2</sup>, os ditos do Profeta, encorajavam a pesquisa científica. “Tudo na natureza, sendo ‘sinal’ da presença divina [...] torna-se como o trabalho, uma forma de prece, um acesso à proximidade de Deus” (GARAUDY, 1988, p. 81). Não havia no Islã, conforme Garaudy, uma linha divisória entre homem, natureza e Deus. Ainda, segundo Garaudy, o Islã, devido a sua expansão territorial, teve um ‘papel fecundador’ dessa magnífica ciência. Para Geffré (2006, p. 211-212) a Europa tem uma grande dívida com o mundo árabe muçulmano em muitos domínios como a medicina, a matemática, a astronomia e a filosofia.

O Império Islâmico surgiu e teve seu apogeu entre os séculos VII a XIII. Posteriormente, foi entrando em decadência e se dividindo até chegar ao século XX sob o comando Otomano. Após a I Guerra Mundial e o fim do Império Otomano, muitos países islâmicos sofreram ainda mais com o neocolonialismo europeu que já tinha se iniciado em meados do século XIX. Meradi (1984) acrescenta que, esse neocolonialismo, e todos os novos valores modernos que vieram junto com ele, fizeram a comunidade muçulmana, sofrer um choque e desencadear reações diversas, marcadas muitas vezes, por um sentimento de ‘guerra santa’ (*jihād*<sup>3</sup>). Começaram a pregar um rearmamento moral da comunidade e um retorno às fontes da fé como via de salvação. Segundo Teixeira (2006), o fundamentalismo<sup>4</sup> no Islã ocorrerá como reação ao “laicismo coercitivo que acompanha a sedução modernizadora”.

---

<sup>2</sup> *aḥadīṭ* é o plural de *ḥadīṭ* – (ditos do Profeta)

<sup>3</sup> *jihād* é um termo geralmente traduzido como ‘guerra santa’, guerra de expansão das fronteiras do Islã. Muitos muçulmanos não concordam com essa idéia. Para estes, *jihād* deve ser entendida como esforço, luta interior pessoal para afastar o egoísmo e alcançar a paz interna. Para Garaudy (1981, p. 227), o Alcorão quando fala de Guerra Santa ou *jihād* faz distinção entre aquela guerra que temos que fazer contra nós mesmos, a grande *jihād* interna e a outra guerra santa, de classe inferior em relação à primeira, contra os pagãos, fabricantes de ídolos.

<sup>4</sup> “O termo fundamentalismo está intimamente ligado à sua origem no contexto cristão. Para evitar distorções problemáticas, a aplicação deste termo a outras designações religiosas deve ser realizada de forma mais matizada”. Cf. (TEIXEIRA, 2006, no prelo).

Haverá, ainda, segundo Teixeira, naquele momento, espaço para que a sociedade islâmica comece a seguir um modelo ocidental. Essa modernização, em muitos países, virá acompanhada de movimentos contra a secularização, gerando um fenômeno fundamentalista. No entanto, conforme Teixeira, não podemos afirmar que todo Islã é fundamentalista, este fenômeno é minoritário, mas é esta a faceta do Islã que prevalece na visão do Ocidente.

No período contemporâneo, pouco se sabe, com efeito, no Ocidente, sobre o Islã e sobre a civilização árabe. As mentalidades são abismos assustadores. Nossa sociedade globalizada edificou suas bases na afirmação da supremacia, da auto-suficiência, do individualismo. Muitos entendem outras civilizações de maneira simplista, de forma impermeável, encararam como Huntington (1996)<sup>5</sup> que a civilização ocidental é unida e completa, que está ordeiramente dentro de suas muralhas, só ameaçada por vizinhos estranhos. Delimitam fronteiras entre ‘nós’ e ‘eles’. Os atentados de setembro de 2001, infelizmente, acentuaram o acirramento de ânimos em favor de teses como a de Huntington.

Segundo Said, em *Reflexões sobre o Exílio*, os que proclamam o choque entre culturas e propõem barreiras ideológicas e nacionais perdem em si mesmos a “[...] tentativa de chegar a um acordo com o Outro, com aquela outra sociedade ou cultura que parece tão estranha e distante” (SAID, 2003, p. 330).

Faz-se urgente um esforço para a retomada do paradigma da alteridade. Poderíamos ser mais fraternos, se nos livrássemos dos preconceitos arraigados:

O surgimento do Islã em todos os níveis da vida internacional constitui um dos temas mais importantes da história contemporânea. Objeto de incessantes questionamentos, especialmente nas últimas décadas, o Islã forma hoje parte da atualidade. Fonte de inquietudes para uns, temível

---

<sup>5</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilizations and remaking of world order**. Nova York: Simon and Schuster, 1996.

enigma para outros, representa uma espécie de desafio para a inteligência ocidental que, durante mais de um século com a determinação orientalista, acreditou ter compreendido a realidade islâmica em suas diversas dimensões. Mas todas essas idéias recebidas sobre o “Oriente” e os muçulmanos estão se quebrando em pedaços. É necessário informar-se e compreender. E não se pode tratar mais de exotismos, senão de um verdadeiro despertar da consciência diante da importância do Islã no mundo atual (MERADI, 1984, p. 9-11).<sup>6</sup>

Como bem destaca Messari (2002), o Ocidente e o Islã compartilham muito mais aspectos parecidos do que distintos. Na Andaluzia dos séculos IX a XV, muçulmanos, judeus e cristãos conviveram com as diferenças, demonstrando tolerância. Arnaldez (1993, p. 7) assinala que a civilização ocidental nasceu do pensamento e da reflexão de homens que eram judeus, cristãos e muçulmanos. Essa experiência pode representar o modelo a ser seguido, e a partir do qual precisamos refletir. As diferenças existem, mas afirmam-se como fonte de riqueza. É assumindo, e defendendo tal diversidade, que Ocidente e Islã podem coexistir:

É necessário olhar para os vários aspectos do Islã e para seus diferentes seguidores, ouvir suas vozes tanto moderadas como as radicais. Com certeza isto permitirá que compreendamos o Islã não como um inimigo, contra o qual os cruzados precisaram lutar, mas como uma religião como a nossa, com seus desafios e sua busca por uma dimensão invisível que dê sentido a este mundo visível no qual todos vivemos (PERES, 2002, p. 3).

Os atentados terroristas de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos assumidos por radicais islâmicos; a posterior Guerra do Afeganistão em busca dos culpados por esses atentados; a guerra dos norte-americanos contra o Iraque em busca de falsas armas químicas; os atentados terroristas, na Espanha e na Inglaterra, também ligados à ocupação dos Estados

---

<sup>6</sup> Original em espanhol.

Unidos no Iraque; a questão da proibição do uso do véu islâmico pelas mulheres em escolas na França, em virtude da aspiração ao laicismo francês, são alguns acontecimentos recentes que fazem o Islã ocupar um espaço maior na mídia; gerando, pelo menos, uma curiosidade sobre o assunto.

Do mesmo modo, hoje, um dos temas mais polêmicos, sempre em evidência sobre o Islã, está relacionado à questão da mulher. Acredita-se que o Islã é o símbolo de subordinação e opressão das mulheres por excelência:

Mulheres muçulmanas vivem em várias sociedades e comunidades onde legislação, costumes e tradições, afetados ou inspirados por interpretações diversas do Alcorão ou da *Sharia*, combinam-se para definir os conceitos do papel feminino. Esses conceitos podem variar de uma classe ou geração para outra, assim como de um país para outro (OLIVEIRA, 2001, p. 89).

A opinião pública no Ocidente, geralmente, ignora esta diversidade e é, largamente, influenciada por suposições de que o Islã é uma religião monolítica. Conseqüentemente, a palavra ‘muçulmana’ tende a ser usada como um rótulo, ignorando a multiplicidade de fatores que contribuem para a definição da posição da mulher na sociedade.

Baseando-se nestes pressupostos, e em que, no Brasil, a conversão de brasileiros, não descendentes de imigrantes tem aumentado; a observação do Islã, dentro da cultura e da sociedade brasileira, é um tema que muito pode contribuir para estudos do campo religioso em que se vive, das dinâmicas sociais e culturais e, principalmente, contribuir para o diálogo que se faz iminente.

A questão que se coloca e que permeia o objetivo central desta pesquisa é: como as mulheres muçulmanas da Mesquita de Juiz de Fora – tanto as conversas brasileiras sem ascendência muçulmana quanto às de origem ou ascendência muçulmana – estão vivenciando a prática islâmica e, possivelmente, construindo uma identidade a partir, principalmente, do



uso do *hijāb* ou véu. Para estudar a mulher muçulmana em Juiz de Fora, pretendemos focar as condições de vida, os deveres e a vivência dessas muçulmanas numa cidade de tradição cristã, possuidora de um campo religioso representativo da diversidade religiosa brasileira. Segundo Tavares e Camurça (2003), em Juiz de Fora, temos um microcosmo do panorama religioso nacional, há um pluralismo de crenças.

Atualmente, fazem parte da Comunidade Muçulmana de Juiz de Fora cerca de 25 mulheres. Essas, apesar da presença do Islã na comunidade juizforana há alguns anos, só começaram a usar o véu em 2002. Esse fato vem causando, pelo menos, estranheza naqueles que as vêem com este símbolo forte que invade a arena pública. Quando passam pela Rua Halfeld, o calçadão, considerado o ‘coração’ da cidade, não há quem não pare para olhar. Esta foi uma das minhas motivações para trabalhar o tema. Outra, foi o fato da minha ascendência árabe. Venho de uma família libanesa cristã e até o momento em que vi as muçulmanas com seus véus na rua, não sabia da existência do Islã na cidade.

O uso do véu diferencia e marca uma identidade tipicamente muçulmana. Que identidade estas mulheres estão construindo? A comunidade muçulmana de Juiz de Fora é pequena, mas está aparentemente integrada, o véu estaria sendo usado para marcar algum tipo de fronteira? Essa identidade serviria para marcar uma fronteira política, religiosa, individual ou coletiva?

Ao contrário da França, por exemplo, onde a comunidade muçulmana é grande, porém discriminada, aqui o uso do véu parece não marcar tanto uma postura política em sentido de luta por mudanças sociais e/ou econômicas.

Juiz de Fora, conforme mencionado, é um condensado de crenças. Assim, este estudo sobre o uso do véu e de uma identidade religiosa que se alicerça dentro deste contexto é relevante para a compreensão deste fenômeno pluralista local. Este tipo de estudo pode contribuir também para desmistificar a visão deturpada do Islã.

Há muitas lacunas quanto à presença do islamismo no Brasil e muito mais sobre a presença da mulher muçulmana, daí o interesse em trilhar e desvendar este assunto.

O estudo que fizemos, para realizar as questões anunciadas, levou-nos a trabalhar sobremaneira através de entrevistas e de observação de campo. É uma pesquisa de caráter qualitativo, em que o pesquisador se preocupa com o aprofundamento da compreensão do grupo pesquisado. Para entrarmos em campo, fizemos leituras sobre metodologias qualitativas como as dos autores, Haguette (1997), Minayo (2000) e Goldenberg (2002). O trabalho de campo foi intenso, freqüentamos ativamente as atividades religiosas da sociedade islâmica de Juiz de fora, notadamente nas orações de sexta-feira e de estudos do Islã aos sábados, onde foram realizadas as observações e as entrevistas.

Este trabalho iniciou-se com uma coleta de dados sobre a Mesquita de Juiz de Fora, sua fundação, seu cotidiano. Através de visitas freqüentes, começamos a interagir neste contexto e a observar a rotina da Mesquita. Vale ressaltar que o fato de eu ter uma ascendência árabe facilitou a entrada no campo e a interação com os muçulmanos, principalmente com os entrevistados, num clima de simpatia e respeito. Muitas vezes num tom de brincadeira, diziam que eu ficava muito bonita com o véu (tínhamos que usá-lo dentro da Mesquita) e que não deveria mais tirá-lo. Diziam que eu acabaria me convertendo. Acreditavam que eu faria, com o meu trabalho, uma divulgação da religião, apesar de sempre deixarmos claro que se tratava de um trabalho acadêmico. Uma passagem interessante, neste sentido, ocorreu em fevereiro de 2005: eu estava num centro cirúrgico, pronta para ser submetida a uma cirurgia delicada, quando entra um conhecido muçulmano, que era enfermeiro neste hospital e diz: “Não se preocupe, não vai acontecer nada com você, *Allah* não vai deixar você morrer agora, pois você tem a missão de divulgar a nossa religião”. Percebemos que é muito complexo um trabalho de campo, e que precisamos de muito ‘jogo

de cintura’ para continuarmos fazendo nosso trabalho sem desrespeitar e frustrar os membros da comunidade, deixando também, o caminho aberto para outros pesquisadores.

A pesquisa empírica se encontra dividida em dois momentos: Primeiramente, a pesquisa de campo, quando observamos o discurso e a prática das muçulmanas e também dos muçulmanos da Sociedade Beneficente Muçulmana de Juiz de Fora - SBMJF. Isso foi realizado sobretudo nos encontros de estudos sobre o Islã que acontecem aos sábados na Mesquita, dos quais qualquer pessoa pode participar, nas orações de sexta-feira e nas festas ou comemorações. Num segundo momento, realizamos entrevistas gravadas – estruturadas e semi-estruturadas – e, posteriormente, transcritas com estas mulheres, buscando desvelar a identidade que constroem com o uso do véu.

Foram realizadas onze entrevistas, sendo quatro, com mulheres com origem ou ascendência muçulmana e cinco, com mulheres conversas. As entrevistas com libanesas que chegaram mais recentemente ao Brasil foram transcritas, mantendo-se o português que elas falam quando, muitas vezes, as concordâncias não estão corretas, mas o que, de forma nenhuma dificultou a compreensão. As conversas não falam o árabe. Entrevistamos também o *šayh*<sup>7</sup>, líder religioso da SBMJF e o responsável pelas relações públicas da SBMJF. Como forma de preservar e respeitar os muçulmanos da SBMJF, não anexamos, nesta dissertação, as entrevistas em sua íntegra. Alguns relatos originais foram usados no corpo do trabalho, mas com o cuidado de omitir alguns dados como nome, profissão, etc. Os roteiros utilizados para as entrevistas estão inseridos, nesse trabalho, no *anexo 1*.

Utilizamos também um referencial bibliográfico e documental, algumas categorias ou conceitos como, por exemplo, o de *identidade* que serão aproveitados de acordo com o desenvolvimento dos temas propostos nos capítulos e sub-capítulos. Parte do material

---

<sup>7</sup> A palavra *šayh* é também transliterada da seguinte forma: *shaykh*.

utilizado, em inglês, espanhol ou francês, aparece, às vezes, já traduzido em citações literais no corpo do trabalho e são, neste caso, indicadas nas notas de rodapé a sua língua original.

Os termos árabes, utilizados nesta dissertação, foram transliterados levando-se, prioritariamente, em consideração a tabela de padronização de termos árabes divulgada pelo Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe da Universidade de São Paulo<sup>8</sup>:

grafemas/fonemas do árabe	Símbolos correspondentes utilizados
ا	ā
ب	b
ت	t
ث	□
ج	ǧ
ح	□
خ	□
د	d
ذ	□
ر	r
ز	z
س	s
ش	š
ص	□
ض	□
ط	□
ظ	□
ع	□
غ	ǧ
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w
ي	y/ ī
ء	A/i/u

<sup>8</sup> JUBRAN, Safa Abou-Chala, “Para uma Romanização Padronizada de termos árabes em textos de língua portuguesa”. IN: **Tiraz: Revista de estudos árabes e das culturas do Oriente Médio**, São Paulo: Humanitas 2004, p. 22.

Estruturamos a pesquisa da seguinte maneira:

Num primeiro momento, foi feito o levantamento e a leitura do material bibliográfico de apoio. Num segundo momento, partimos para a observação de campo com as visitas à comunidade islâmica e a realização das entrevistas. Num terceiro momento, essas entrevistas foram transcritas. A partir desses dados, conjugados com a pesquisa bibliográfica/documental, partimos para a análise dos dados, tentando responder aos objetivos propostos.

Esta dissertação foi organizada em três partes. No primeiro capítulo, procuramos fazer um relato sucinto, uma breve retrospectiva histórica e geográfica sobre o Islã. Abordamos também, de forma concisa, os preceitos básicos da religião muçulmana e os princípios da Lei Islâmica. Apresentamos uma breve menção da presença islâmica no Brasil, do período colonial até as levas de imigrantes na atualidade, e também uma contextualização do Islã no Brasil contemporâneo. Procuramos inclusive, apresentar a formação da colônia árabe em Juiz de Fora, com os árabes cristãos e os islâmicos e discorrer sobre a fundação da Sociedade Beneficente Muçulmana local, com suas características culturais, sociológicas e seu funcionamento. No segundo capítulo, expusemos, como forma de compreender e ressaltar as ambigüidades presentes sobre a mulher islâmica, incluindo o uso do *hijāb*, tanto a imagem mais geral, veiculada na mídia, que os ocidentais têm das mulheres muçulmanas, como dois discursos do próprio Islã sobre as suas mulheres, um mais tradicionalista, ‘oficial’ e outro mais progressista, liberal. Procuramos expor também como, naquele contexto da Arábia do século VI, foi intrigante o relacionamento de Maomé com o sexo feminino. A revelação sobre uso do véu pode ser tomada como um exemplo de que não havia nas revelações e nas intenções do Profeta o intuito de segregação feminina. Outrossim, dentro do segundo capítulo, situamos historicamente o uso do véu islâmico, abordando duas correntes de interpretação do próprio Islã, sobre a obrigatoriedade ou não de se usar o véu e também a visão de autores

como Armstrong (2001) e Schuon (2006). Nestes dois capítulos, partimos do princípio que qualquer estrutura parcial para ser mais bem compreendida deve estar inserida no contexto de uma estrutura imediatamente englobante. Há uma inter-relação entre o uso do véu na atualidade, a possível formação de uma identidade e o processo de sua gênese. “O problema da história é a história do problema e o inverso”.<sup>9</sup>

O objetivo do capítulo três foi, num primeiro momento, levantar alguns dados sobre o termo *identidade* e suas prováveis implicações na construção da identidade muçulmana através do uso véu na atualidade. Num segundo momento, a partir, principalmente, dos estudos de Brenner (1996) que relaciona o uso do véu na Indonésia como parte da formação de uma identidade religiosa, individual, mas também coletiva e política, do uso do véu na França como símbolo religioso e político e de seu uso no Brasil, apresentamos a relação entre a atitude de se velar a e construção de uma identidade pelas muçulmanas na atualidade. Analisamos, ainda, a partir dos depoimentos das entrevistadas como é a vida das mulheres muçulmanas, sua participação na SBMJF e o sentido de se usar o véu pela comunidade muçulmana de Juiz de Fora. Finalmente, na conclusão, levantamos pistas sobre o sentido do uso do véu, como identidade, pelas muçulmanas de Juiz de Fora.

---

<sup>9</sup> Ver (GOLDMANN, 1970, p. 17-27; p. 54). Original em espanhol.

## CAPÍTULO 1

### O ISLÃ E SUA CHEGADA A JUIZ DE FORA

#### 1.1 O SURGIMENTO DO ISLÃ, SEUS PRECEITOS BÁSICOS E OS PRINCÍPIOS DA LEI ISLÂMICA

Este subcapítulo tem a intenção de apresentar uma breve retrospectiva sobre o contexto histórico e geográfico do surgimento do Islã, de discorrer sucintamente sobre os preceitos básicos da religião muçulmana e sobre os princípios da Lei Islâmica.

##### 1.1.1 O SURGIMENTO DO ISLÃ

O mundo de Ibn Khaldun<sup>10</sup> devia parecer eterno para a maioria dos que o compunham, mas ele próprio sabia que esse mundo havia substituído um anterior. Setecentos anos antes de seu tempo, os países que ele conhecia tinham tido uma face diferente.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibn Khaldun* (1332-1406), grande figura da ciência árabe, foi o primeiro historiador, ainda no século XIV a desenvolver e a explicar as leis gerais que regem a ascensão e declínio das civilizações. Em seus *Prolegômenos*, uma introdução à enorme história universal de sete volumes, ele abordou a história como uma ciência e desafiou a lógica de muitos relatos históricos positivistas até então aceitos. Ele buscava um sentido atrás da superfície dos fenômenos.

<sup>11</sup> HOURANI, 1995, p.23.

No começo do século VII da era cristã, na Península Arábica, nasce o Islã<sup>12</sup>. A Arábia deste século era uma região situada entre dois grandes impérios do norte, O Império Bizantino e o Persa e os reinos do Mar Vermelho. Com exceção do sudoeste, o *Hijaz* ou ‘Arábia Feliz’, a Península Arábica era uma terra quase que inteiramente voltada ao deserto, com oásis isolados.

Alguns habitantes eram nômades, criadores de camelos e de cabras, conhecidos como beduínos. Outros eram agricultores, artesãos e comerciantes sedentários. Os beduínos, juntamente com os mercadores, tinham supremacia sobre os artesãos e lavradores. Adaptados ao clima hostil, possuíam um *ethos*, conjunto de regras morais e sociais onde predominavam a coragem, a honra, a virilidade, a hospitalidade e a lealdade à família. Não havia a presença de um governo centralizado. Eram liderados por chefes tribais que exerciam seu poder a partir de um oásis.

Quanto às crenças, na Arábia pré-islâmica, praticava-se o politeísmo. Os árabes adoravam várias divindades. Cada tribo adorava o seu próprio deus ou deuses que serviam como protetores de tribos e seus espíritos eram associados a objetos sagrados como pedra, árvores, etc. Segundo Armstrong (2001), na época pré-islâmica, havia na Caaba<sup>13</sup> em Meca 360 ídolos, representando, possivelmente, os dias do ano. Ao lado desse politeísmo tribal, formas de monoteísmo como o Judaísmo e o Cristianismo estavam presentes na Arábia.

Em meados do século VII no império Bizantino e igualmente no Sassânida, já ocorria a decadência política, econômica e também religiosa, onde predominavam várias seitas declaradas heréticas, como a dos nestorianos, arianos, monofisistas, entre outras. No

---

<sup>12</sup> Origina-se de *Islam* (submissão, rendição, entrega, acatamento, obediência e também paz) cuja raiz trilítera em árabe é *slm*. Cf. CORRIENTE, F. *Diccionario árabe-español*. Barcelona: Editorial Herder, 1991, p. 370.

<sup>13</sup> Santuário localizado em Meca e que antes do surgimento do Islã era utilizado para celebrar a principal divindade, Hubal e também os outros ídolos. Segundo Saccone, (2003, p. 24) a peregrinação à Caaba, (cubo, pela sua forma) era, na Arábia pré-islâmica, um momento fundamental de construção de uma identidade árabe onde se encontravam não só os moradores do *Hijaz*, mas de toda península. Atualmente é o lugar mais sagrado do mundo islâmico e foi dedicado ao Deus único por Maomé



Ocidente, havia neste mesmo período, a primazia dos papas sobre os impérios. É neste contexto histórico e geográfico que emerge a fulgurante expansão do Islã. Para Hourani (1995, p. 32), surge uma nova ordem, cujo eixo se fará a partir do Islã: “Criou-se uma nova ordem política [...]. Nessa nova ordem, o grupo dominante foi formado não pelos povos do império, mas pelos árabes da Arábia Ocidental, sobretudo de Meca”.

O Islã nasce na pequena cidade de Meca, controlada pela tribo dos coraixitas. Eles administravam os rentáveis negócios em torno da peregrinação à Caaba. No início do século VII, Meca era considerada uma das principais cidades comerciais da Arábia. Paralelamente ao desenvolvimento comercial estavam em declínio, devido às idéias modernas que começavam a penetrar na Arábia, as virtudes dos antigos árabes como: lealdade e honra. Havia, neste momento, uma disparidade muito grande entre ricos e pobres. A ideologia e a ética beduína estavam desmoronando-se. Muitos árabes sentiam-se perdidos diante dessa nova sociedade desigual onde o velho *ethos* tribal se degenerava. Muitos ansiavam por mudanças. Segundo Hourani (1995, p. 32-33), havia “[...] um mundo à espera de um guia, e um homem em busca de uma vocação”.

Meca, construída num vale árido, no centro da Arábia, foi o lugar do nascimento do homem que seria identificado como o iniciador<sup>14</sup> de uma nova ordem religiosa, política e social. Ele teria recebido uma revelação de Deus na forma de um livro. Esse homem era Maomé.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Ver (ESPOSITO, 1998, p. 12). Segundo o autor, Maomé não foi o fundador do Islã, ele não iniciou uma nova religião. Como os profetas que o precederam, ele foi um reformador. Maomé sempre disse que não trazia uma nova mensagem sobre um novo Deus, mas chamava as pessoas que tinham esquecido ou desviado do Deus único. Seria uma volta à religião primordial de Abraão, uma ‘volta às fontes’ para judeus e cristãos. Maomé é da religião de Adão, Noé, Abraão, Moisés e Jesus. Maomé seria, segundo os muçulmanos, o ‘selo da Profecia’. O Islã, neste sentido, considera-se herdeiro e continuador das religiões monoteístas que o precederam.

<sup>15</sup> Para alguns autores muçulmanos, o nome Maomé vem de Moazim, personagem extrabíblico, precursor do anticristo, e esta alcunha foi dada a Muhammad por um padre chamado Álvaro de Córdoba no século IX. Os fiéis muçulmanos se opõem a chamá-lo, mesmo aqui no Brasil, de Maomé. Preferimos utilizar o nome Maomé por ser o tradicionalmente mais utilizado no meio sociológico.

Maomé teria nascido<sup>16</sup> no ano de 570, época que os muçulmanos chamam de *Jāhiliyyah*<sup>17</sup> - o período de ignorância antes da revelação. A última fase pré-islâmica para os muçulmanos foi um período de decadência dos costumes e dos valores tribais como a honra e lealdade, a desvalorização do gênero feminino, etc. Novos valores modernos, vindos de outras regiões, estavam corrompendo o *muruwah*, uma ideologia desenvolvida pelos árabes que estimulava um certo igualitarismo entre quem tinha o essencial para sobreviver. Segundo Armstrong (1994), havia uma inquietação espiritual e uma insatisfação generalizada. Os árabes, conforme a autora, não tinham condições de formar e de fundar uma civilização própria, devido a sua vaga consciência de povo árabe unido. Será, Maomé o homem que trará “[...] aos árabes uma espiritualidade singularmente adequada as suas tradições, e que abriria tais reservas de poder que em cem anos eles haviam estabelecido seu próprio império [...]” (ARMSTRONG, 1994, p. 143).

Maomé pertenceu ao clã dos coraixitas, conforme já registramos, um dos mais poderosos clãs de Meca. Cresceu como pastor e mercador e era chamado de *Al-Amin*, aquele em que se pode confiar. Aos 25 anos casou-se com uma rica viúva, quinze anos mais velha que ele, chamada *Kadija*. Com ela teve seis filhos que morreram ainda crianças. A morte dos filhos, a degeneração dos valores tribais em Meca, atormentavam Maomé. Segundo a tradição, aos quarenta anos, enquanto meditava no Monte Hira nos arredores de Meca, começou a ter visões e a ouvir vozes, quando o anjo Gabriel aparecera para lhe revelar a palavra de Deus, mandando-o recitar os seguintes versos:

Recita: em nome do teu Senhor que criou,  
Criou o homem de sangue coagulado.

---

<sup>16</sup> Por falta de documentação histórica, não se têm dados muito precisos sobre o início da vida de Maomé. As fontes são tardias, posteriores um ou dois séculos após a sua morte. Cf. VERNET, p. 55.

<sup>17</sup> Sobre o ‘período da ignorância’ ver (ARMSTRONG, 1994, p.142).

Recita. E que teu Senhor é o mais generoso,  
 Que ensinou com a pena,  
 Ensinou ao homem o que não sabia.<sup>18</sup>

Maomé ficou assustado com a visão e pensou estar ficando louco. Contou o acontecido para *Kadija*<sup>19</sup>, que o encorajou, fazendo-o perseverar na missão que recebera. Assumiu o papel de profeta. Durante algum tempo ele pregou, de forma discreta, a sua fé no Deus único, *Āllah*, diante de quem cada homem é chamado a se submeter. As revelações conservaram-se durante toda sua vida e, a princípio, conclamavam-no a pregar e a converter os que estavam mais próximos; em seguida, passaram a guiá-lo como o organizador de uma comunidade maior de crentes. Dentre as primeiras pessoas que Maomé conseguiu converter à nova fé estavam a esposa e alguns amigos. Segundo Lewis (1996), sua primeira comunidade de adeptos foi pequena, mas grande o bastante para incomodar a elite comercial mequense, cuja renda das peregrinações à Caaba foi ameaçada pela insistência de Maomé em destruir as imagens dos deuses politeístas.

Meca não era mais uma cidade segura para o Profeta e seus seguidores. A perseguição contra essa pequena e primeira comunidade muçulmana levou-os a migrar<sup>20</sup>, no ano de 622, para outro local, *Yatrib*, chamado logo após de *Madinat al Rasūl*, a cidade do Profeta, nomeada mais tarde de *al-Medina*, a Cidade, situada a 300 quilômetros ao norte de Meca. Essa fuga é conhecida como hégira (*hijra*) ou migração e marca o início do calendário muçulmano. Para Armstrong, a migração não foi meramente uma mudança de endereço “[...] o Islã tornou-se um componente da história. Foi um passo revolucionário” (ARMSTRONG, 2001, p. 54). É, portanto, a partir da mudança para a cidade de Medina que se efetua o

---

<sup>18</sup> Alcorão 96:1-5. Estaremos utilizando a tradução do Alcorão elaborada por Mansour Chalita, todas as citações serão tiradas do mesmo, salvo quando houver alguma indicação.

<sup>19</sup> Ver (MERNISSI, 1987, p. 118). A autora menciona que o Islã se iniciou nos braços de uma mulher.

<sup>20</sup> Sobre a migração para Medina ver (ESPOSITO 1998, p. 8 - 9).

incremento do Islã como religião e futuro eixo de um império. Maomé vai começar, com a imigração, a instituir não só uma religião, mas também um Estado. Segundo Saccone (2003, p.44), Maomé não se apresenta só como um novo profeta, mas como um ‘nuovo Cesare’ que fundará um estado teocrático.

Em Medina, Maomé ainda teve de enfrentar forte oposição entre as várias tribos locais e apesar de sua tentativa de mediação, negociação entre elas, os resultados foram algumas lutas ferozes. Aos poucos, os seguidores de Maomé, os *muslim* (submetidos, origem da palavra muçulmano) impuseram sua superioridade militar através de vitórias no campo de batalha. Os derrotados foram expulsos ou convertidos, enquanto os novos fiéis se comprometeram a realizar uma guerra de expansão do Islã, a *jihād*<sup>21</sup>. Medina foi organizada como a primeira comunidade, também chamada de *ummah*, a viver sob as leis muçulmanas.

Maomé transformou-se, de profeta acossado e desacreditado, a líder religioso, político e militar. Os muçulmanos derrotaram os coraixitas de Meca, que receberam o Profeta. Diante do panteão religioso, a Caaba, Maomé afirmou a existência do Deus único e o fim de todas as deidades pagãs.

Ao morrer, em 632, quase todas as tribos da Arábia tinham se associado a *ummah*, a comunidade islâmica. “Era uma comunidade que reverenciava o Profeta, tentando seguir seus passos e empenhar-se no caminho do Islã para o serviço de Deus” (Hourani, 1995, p. 36). Segundo Jomier (1993, p.17), os árabes, com o advento do Islã, passaram a ser os senhores de seus vizinhos — Pérsia e Bizâncio. Passaram a ter uma nova religião, um profeta e um livro sagrado.

---

<sup>21</sup> “O significado primário de *jihād* é empenho ou esforço, de que apenas um tipo particular é identificado como luta. Mesmo neste sentido da palavra, *jihād* significa luta no Caminho de Deus, contra as forças do mal, com vida e riqueza, de forma a fazer o Caminho de Deus”. Cf. BARTHOLO; CAMPOS. (orgs.). **O Credo é a Conduta**. Rio de Janeiro: ISER/IMAGO, 1990, p. 99.

O Islã trouxe consigo não só uma unidade religiosa, mas também uma unidade política. Trazia, na verdade, o espírito de uma nova de uma nova vida coletiva. Os árabes, com a bandeira verde do Islã, puderam se impor diante dos outros impérios, levando-os, desse modo, ao apogeu entre os séculos VII a XIII. Posteriormente o império foi entrando em decadência e se dividindo até chegar ao século XX sob o comando Otomano. Após a I Guerra Mundial e o fim do Império Otomano, muitos países islâmicos sofreram ainda mais com o neocolonialismo europeu que se iniciou em meados do século XIX. Apesar do fim das conquistas territoriais, a expansão do Islã como fé permanece até os dias atuais. Segundo Peres e Mariz (2000), do berço árabe à Indonésia, passando pela África, Europa e América, o Islã continua se expandindo até hoje; a fé muçulmana é a que mais cresce no mundo. É hoje a segunda religião em número de fiéis no mundo.

### 1.1.2 OS PRECEITOS BÁSICOS

A piedade não consiste em voltar a face para o Levante ou para o Poente. O piedoso é aquele que crê em Deus, e no último dia e nos anjos e no Livro e nos Profetas, que dá os seus bens, embora apegado a eles, aos parentes, aos órfãos, aos necessitados, aos mendigos, que resgata os cativos, recita as preces e paga o tributo dos pobres, que cumpre com suas obrigações e é resistente na adversidade, no infortúnio e no perigo. Esses é que são crentes e piedosos.<sup>22</sup>

Para Garaudy (1981, p. 212-213), “Fora de todos os ‘bizantinismos’ e ‘ortodoxias’ de dogmas obscuros, o Islã trazia uma fé simples e forte, diretamente acessível aos povos livres de seus clérigos”.

A religião islâmica consiste em, inseparavelmente, ritos de louvação e de homenagem a Deus, ou seja, culto, tradição, regra de vida e projeto comunitário. As prescrições islâmicas foram codificadas sob a forma de obrigações e de proibições. As obrigações religiosas dos muçulmanos, consideradas como os ‘pilares’ de sustentação da religião, foram tiradas das leis divinas corânicas e do sistema consuetudinário do Profeta Maomé e se resumem em cinco deveres. O primeiro é o testemunho da unidade divina (*Šahadah*): “*Não há outro deus senão Deus e Maomé é seu Profeta*”. Esse é o credo através do qual se efetua formalmente a conversão ao Islã, quando o crente afirma a unidade do Deus onipotente e aceita Maomé. Para os muçulmanos, não existe nenhuma outra divindade senão Deus. Este ato de fé é repetido pelos crentes várias vezes, todos os dias, em qualquer lugar.

Segundo os muçulmanos, o credo é a primeira coisa que se deve falar ao ouvido de um recém-nascido e a última no ouvido de um moribundo.

---

<sup>22</sup> Alcorão, 2:177.

O segundo pilar são as preces (*salat*) que se fazem cinco vezes por dia (ao amanhecer, ao meio-dia, no meio da tarde, após o crepúsculo e na primeira parte da noite). Segundo Maomé, “*O viço de meus olhos me é dado na oração*”.<sup>23</sup> Os muçulmanos são chamados para a oração (*adhan*) por um homem de voz clara, o *muezzin*, tradicionalmente do minarete, das torres das mesquitas<sup>24</sup>. Hoje, em geral, uma gravação substitui, muitas vezes, o chamado ao vivo:

Alá é Grande,  
 não há outro Deus senão Alá  
 e Maomé é seu profeta.  
 Vinde para a oração, vinde para a salvação,  
 Alá é Grande,  
 Não há outro Deus senão Alá.

As cinco orações diárias podem ser feitas em qualquer lugar. Vários muçulmanos possuem seus tapetes para oração, onde se ajoelham e rezam e seus gestos são sempre dirigidos à Meca. Os gestos têm tanto valor quanto as palavras, pois a prostração, o curvar-se e o ajoelhar-se enfatizam a submissão a Deus. Uma vez por semana, na sexta-feira, a comunidade se reúne na mesquita para a oração comunal. Nas paredes das mesquitas, há uma marca, a *qibla*, que dá a direção de Meca. A maioria das orações dos muçulmanos são fórmulas fixas, embora exista também a oração espontânea<sup>25</sup>, mas a oração ritual deve ser dita em primeiro lugar.

---

<sup>23</sup> Citado por (BARTHOLO; CAMPOS, 1990, p. 92).

<sup>24</sup> Mesquita (*masjid*) é o local de culto dos muçulmanos.

<sup>25</sup> Para um maior aprofundamento sobre as orações do Islã, ver o artigo de Syed Ali Ashraf, *O significado interior dos ritos islâmicos: Prece, peregrinação, jejum e jihad* no livro “*Islã: O credo é a Conduta*”, organizada por R. Bartholo e Arminda Campos, p.87-102.

Alguns muçulmanos de Juiz de Fora dizem não ser possível fazer as cinco orações diárias, devido, principalmente, a problemas no trabalho. Por não estarem num país islâmico, alegam que o preconceito existe, e não dá para parar no meio do expediente e rezar de forma adequada. Na mesquita de Juiz de Fora, antes das orações ao meio-dia às sextas-feiras, dia de orações congregacionais para os muçulmanos, os fiéis passam por uma purificação, lavam as mãos e o rosto, pois na interpretação dos muçulmanos, as pessoas se tornam impuras em razão de suas funções corporais. Ainda na SBMJF, as mulheres são orientadas a não usar esmaltes porque a água não chega até as unhas, não havendo assim, uma real purificação. Mesmo assim, algumas mulheres usam esmalte e são, por isso, muitas vezes criticadas e advertidas. Tradicionalmente, só os homens oram no salão principal, as mulheres ficam ao fundo. Em Juiz de Fora elas ficam separadas por um cordão de elástico esticado no chão que lhes reserva a parte de trás da sala. Também, como todas as muçulmanas, não estão obrigadas a comparecer nas mesquitas nas orações às sextas-feiras. O dirigente das preces, normalmente, é um homem adulto, o *imam*<sup>26</sup>. Não há sacerdócio no Islã, entretanto, o responsável pelos sermões tem uma educação teológica e é funcionário da mesquita.

Acreditamos ser importante ressaltar que os princípios se concretizam na prática e que, muitas vezes, essa prática varia no tempo e no espaço. Como exemplo, podemos dizer que algumas comunidades exigem banho completo antes das orações; outras, não, como a de Juiz de Fora. Outro exemplo é dizer que, em princípio, no Islã, não há um clero institucionalizado, mas na prática ele existe e é, muitas vezes, financiado pelo Estado islâmico. Sobre este assunto, Peres cita:

---

<sup>26</sup> *Imam* significa, literalmente, 'líder' ou 'guia', 'o que fica à frente', condutor das preces, autoridade em ciências religiosas, califá. Em seu sentido, especificamente, xiita significa aquele que é ordenado por Deus para continuar a orientação divina após a profecia ter chegado a um término, refere-se aos descendentes do Profeta que levam dentro de si a 'Luz Profética'. Cf. (BARTHOLLO; CAMPOS, 1990, p. 122 e 329).



O Islã como um conjunto de princípios, é mais fácil de ser compreendido, de ser admirado. Entretanto o Islã não é só princípios, há a prática e assim como nas demais religiões, a prática se distancia frequentemente dos princípios, chegando muitas vezes a distorcê-los e até mesmo deformá-los (PERES, 2002, p. 2).

O terceiro pilar é o *zakāt* ou caridade e é, na verdade, uma contribuição obrigatória anual fixada em torno de 5% sobre o patrimônio e as finanças do muçulmano. Ela se destina aos necessitados. De acordo com o Profeta, essa taxa deve ser tirada dos ricos e ser dada aos pobres. Todos entregam uma parcela da renda para fins sociais: assistência aos pobres, refeições comunais, etc. O pagamento do *zakāt* purifica os ganhos e a riqueza. É também um símbolo da solidariedade mútua dos fiéis que constituem a *ummah*, a coletividade islâmica. Para Garaudy (1981, p. 215), “[...] O *zakāt* é a lembrança permanente de que toda riqueza, como todas as coisas, pertencem a Deus e o indivíduo não pode dispor delas à vontade, pois cada homem é membro de todos os outros”. Segundo Jomier (1993, p. 109), a maioria dos fiéis não segue literalmente mais essa obrigação que consideram ter sido “[...] substituída pelos impostos do Estado [...]”. Esta situação é confirmada por Esposito (1998, p. 90), e de acordo com esse autor, “[...] recentemente os governos do Paquistão, Sudão e Líbia passaram a ter o direito de receber o imposto e redistribuí-lo”. Mais uma vez, lembramos a diferença, aqui também, entre princípio e prática. Em Juiz de Fora, segundo o responsável pelas relações públicas da mesquita, não há ainda uma porcentagem instituída pela comunidade islâmica local para o *zakāt*. Segundo ele, cada um faz suas doações diretamente aos necessitados mais próximos, de acordo com suas posses. Relata ainda que, no fim do Ramadã<sup>27</sup>, cada membro do sexo masculino que participa da comunidade, leva o equivalente a

---

<sup>27</sup> Ramadã é o nono mês do ano lunar muçulmano e foi o mês em que Maomé teve sua primeira revelação.

dois quilos e meio de alimentos por pessoa de sua família até a Mesquita para a distribuição aos mais necessitados entre eles. Na SBMJF, os alimentos são distribuídos entre os conversos, cuja renda é menor que a dos libaneses da comunidade.

O jejum ou *sawm*, o quarto pilar, é considerado a suspensão do ritmo vital, compreendido como purificação e ascese para Deus. Durante o mês do Ramadã, os fiéis se abstêm, desde o nascer até o pôr do sol, de relações sexuais, de comida e de bebida, inclusive de água. Os viajantes, as crianças, as mulheres grávidas ou que estão amamentando e os idosos estão desobrigados de cumprir o jejum nesta data, devendo fazê-lo posteriormente. Segundo os muçulmanos, no jejum, desenvolve-se a paciência, a consciência social, a solidariedade e a força de vontade para resistir às dificuldades. Segundo Jomier, “No Ramadã, a tônica recai sobre o exercício da vontade e da obediência a Deus, sobre a ação de graças pelo dom do Corão, sobre a proximidade de Deus, a fraternidade muçulmana, a sensibilidade pelos pobres, a purificação espiritual” (JOMIER, 1993, p. 118).

É inclusive, um período de alegria e de confraternizações, que ocorrem desde o anoitecer, quando essas proibições são suspensas até o amanhecer. Durante nosso trabalho de campo, tivemos a oportunidade de participar de um jantar com membros da comunidade no período do Ramadã. Pratos da culinária árabe foram servidos. As pessoas demonstravam grande alegria em compartilhar aquela refeição que, na próxima noite, seria realizada na casa de outro irmão muçulmano convertido. Observamos um dado interessante: havia uma preocupação muito grande da próxima anfitriã, uma conversa, em relação ao *menu*, pois ela não sabia cozinhar pratos árabes. Disse que, por causa deste fato, ela “sentia-se menos muçulmana”. Participamos também da Festa de Quebra do Jejum, o *Eid-al Fitr*. Esta festa aconteceu na Mesquita de Juiz de Fora e marcou o fim do Ramadã entre os muçulmanos da cidade. Foram feitas algumas orações e, logo depois, pudemos ver um grande número de fiéis reunidos, homens, mulheres e crianças em torno de uma toalha estendida no chão com uma

variedade grande de pratos de comida. Não recordamos de outro momento com tantos fiéis agrupados. Todos os muçulmanos de Juiz de Fora dizem fazer o jejum, até mesmo os convertidos, ressaltando que no Brasil é muito mais difícil o *sawm* porque se convive com muitas pessoas de outras religiões que não praticam o jejum. Em entrevista, Jamil diz que “no Ramadã, você está em jejum e encontra todo mundo comendo, bebendo. Eu me lembro de uma vez que eu estava jejuando e, num curso, uma moça virou um copo de água fresquinha na minha frente”.

O quinto pilar é o *haji* ou peregrinação à Meca e a seus santuários, que simbolizam a supremacia divina. É uma obrigação que deve ser cumprida, pelo menos uma vez na vida pelo muçulmano saudável e que disponha de meios necessários para realizá-la. “Nela há sinais manifestos: O lugar onde Abraão se deteve. Quem quer que nele penetre estará a salvo. A Deus devem os homens uma visita a essa casa quando nenhum obstáculo os impedir. Saibam os que descrêem que Deus prescinde dos mundos”.<sup>28</sup> Meca é visitada todos os anos por cerca de dois milhões de peregrinos. Ao se aproximarem de Meca, os muçulmanos passam a usar vestes brancas, que demonstram pureza e igualdade diante de Deus. Durante alguns dias irão realizar uma série de rituais, dentro e fora da cidade. A maioria dos rituais enfatiza a ligação com Abraão<sup>29</sup> ou Maomé, pois ambos mostraram submissão a Deus. Os rituais revelam o cerne religioso da peregrinação, ou seja, a obediência à vontade de Deus. Para os muçulmanos, a peregrinação vivifica, no íntimo de cada peregrino, a viagem interior para o centro de si mesmo, para a “Caaba do coração” (GARAUDY, 1981, p.215). Segundo Jomier (1993, p. 123), “A peregrinação à Meca é um grande perdão” que proporciona aos peregrinos a remissão de todos os seus pecados e o reavivamento de sua fé.

---

<sup>28</sup> Alcorão, 3:97.

<sup>29</sup> Os muçulmanos também se consideram descendentes de Abraão. Sobre o assunto ver (KÜNG, 2004, p. 64 - 65).

Os muçulmanos se dizem mais fortes, espiritualmente, após fazerem a peregrinação. Em Juiz de Fora, encontramos alguns muçulmanos que já fizeram a peregrinação, entre eles, uma única mulher que foi à Meca por ter condições financeiras de fazê-lo e que hoje se considera uma muçulmana mais completa que as outras mulheres e um homem converso que teve toda sua viagem custeada pela Arábia Saudita.

### 1.1.3 OS PRINCÍPIOS DA LEI ISLÂMICA

Todas as obrigações religiosas, morais e sociais do homem estão estabelecidas na *šarī 'ah*<sup>30</sup>, a lei religiosa do islamismo. *Šarī 'ah*, em árabe, significa ‘caminho para o oásis’, ou seja, o caminho correto para a conduta humana, que foi revelada por Deus aos homens. Ela não trata só de rituais e crenças, mas de todos os aspectos da vida cotidiana, ou seja, trata das relações do homem com Deus e também do homem com o homem.<sup>31</sup> É, atualmente, uma questão espinhosa no Islã.

A lei islâmica é entendida como lei divina e se baseia em três fontes, sobretudo no Alcorão, nos *aḥadīṭ* (os ditos de Maomé), na *Sunna* (comportamentos, também de Maomé), juntamente com os princípios do raciocínio analógico e consenso dos doutores da lei, os estudiosos. Em seu conjunto, ela configura a jurisprudência muçulmana.

É necessário, para entendermos como a *šarī 'ah* surgiu e o porquê de toda a polêmica que ela suscita hoje, fazermos uma retrospectiva histórica. Quando Maomé ainda

<sup>30</sup> A palavra *šarī 'ah* é também transliterada da seguinte forma: *shariah*

<sup>31</sup> Sobre este assunto ver (BAUSANI, 1988, p. 40).

era vivo, todas as dúvidas que surgiam a respeito de qualquer assunto, o Profeta estava ali para fazer esclarecimentos. Ele vivia em comunidade com os fiéis. Participavam juntos das batalhas e até dividiam confidências sobre assuntos domésticos, como relacionamento com as suas mulheres. Os primeiros quatro califas que sucederam o Profeta, após sua morte, expandiram mais ainda o Islã e governaram longe da ostentação, do luxo, da corrupção dos que irão sucedê-los. Para muitos crentes, com o fim da época dos chamados “califas bem-guiados”, iniciou-se um período de desvirtuamento dos princípios que nortearam tanto a comunidade que conviveu com Maomé, como a dos trinta anos anteriores ao califado de Damasco. O Islã havia se tornado um grande império com todas as vicissitudes que lhe eram inerentes. A partir daí, muitos fiéis começaram a reivindicar um retorno ao passado, uma volta à vida exemplar de Maomé, longe do fausto dos novos califas. Por meio de estudiosos iniciou-se, quase trinta anos após a morte de Maomé, uma busca através da memória dos que viveram e conviveram com o Profeta sobre os ditos (*aḥadīt*) e comportamentos (*Sunna*) deste, na tentativa de resgatar os primórdios do Islã. Transferir da memória para a escrita as ações e as palavras do profeta, (*Sunna*) que iriam “[...] extrair as inferências das provisões gerais do Corão”<sup>32</sup>, passou a ser tarefa de seus seguidores próximos. Essas informações estão documentadas em narrativas curtas, os *aḥadīt*, tirados dos ensinamentos e dos atos do profeta Maomé. Juntos, esses ditados, os chamados *aḥadīt*, compõem a *Sunna*. Para Hourani (1995), a *Sunna* era mostra da vontade de Deus aprovada pelo Alcorão<sup>33</sup>: “Ó vós que credes, obedeci a Deus e a seu e a Seu Mensageiro, e não vos afasteis deles. Agora ouvistes a verdade”.<sup>34</sup>

Os *aḥadīt*, após a morte de Maomé, vão se tornar um instrumento capital. Sempre haverá alguém ‘sacando’ de um *ḥadīt* para resolver um impasse qualquer. Mesmo adotando-se

---

<sup>32</sup> HOURANI, 1995, p.83.

<sup>33</sup> Uma vez que o *al* em árabe corresponde ao artigo ‘o’, alguns etimólogos sustentam que a tradução do título do livro sagrado dos islâmicos é O Corão. Preferimos, no entanto, seguir a tradição – a maioria das palavras árabes é traduzida para o português com o artigo *al* já incorporado; exemplos: alface, alquimia, alferes, algodão. Cf. Mansour Challita, In: O Alcorão, Associação Cultural Gibran Editora, Rio, sd, p. 15.

<sup>34</sup> Alcorão, 8:20.

um rigoroso critério para a classificação de um *ḥadīṭ*, há muitas divergências entre os registros de ensinamentos de Maomé, pois cada um contava a mensagem de maneira diferente, gerando contradições. O valor de uma tradição dependia do texto e da cadeia de transmissão. Um texto carente de apoio não deveria ser reconhecido. Mas, não raro, muitos foram forjados. Quase 200 anos depois da morte de Maomé, *al Bukhari*, respeitado historiador do Islã, regulamentador da *ṣarī 'ah*, contou 7275 *aḥadīṭ* genuínos, contra quase 600.000 inventados. Muitos ditos e costumes do Profeta foram deslocados para fora do contexto original e levaram a interpretações errôneas, deformadas. Mernissi (1987), socióloga marroquina, investigou, por exemplo, *aḥadīṭ* considerados misóginos, possivelmente forjados e que hoje explicam, por exemplo, muito da opressão sobre as mulheres do Islã. Muito da situação da mulher muçulmana está regulamentada na *ṣarī 'ah* que tem como uma de suas bases, os *aḥadīṭ*. A construção dessa lei positiva islâmica, dessa jurisprudência como já nos referimos, baseou-se em fatos, muitas vezes, descontextualizados que renderam interpretações errôneas, quase sempre desfavoráveis às mulheres.

Podemos perceber que a *ṣarī 'ah*, concluída no século X, veio, então, responder a anseios diferentes: atendeu aos crentes que queriam um modelo exemplar a ser seguido, institucionalizou a religião, instrumentalizou-se os Estados Islâmicos para a administração de um estado teocrático. Por outro lado, também se fecharam as portas da *Ijtī'ad*, que era o esforço individual disciplinado da razão para adaptar o Alcorão a novas situações. Antes do século X, para se estabelecer uma nova legislação, utilizou-se de pessoas versadas no Islã, que através do uso da razão, da *Ijtī'ad*, procuravam fazer analogias entre os novos problemas que apareciam e as situações parecidas em que houvessem ocorrido e tido algum tipo de sentença com base no Alcorão ou na *Sunna*. Conforme Hourani (1995), quando havia consenso (*ijma'*) o resultado era encarado como tendo o status de verdade certa e inquestionável. Essa metodologia foi elaborada por diferentes escolas de Direito que se delinearam entre os juristas

muçulmanos. Existem hoje quatro escolas jurídicas no Islã que regulamentam o uso da *šarī 'ah*: a hanafítica, a maliquítica, a shafiíta e a hanbalítica.<sup>35</sup> Esta última, a escola preferida da Arábia Saudita, é a mais conservadora e restringe, totalmente, o uso da analogia racional.

Como já dissemos anteriormente, no século X, com a concretização da *šarī 'ah*, fecharam-se as portas da interpretação o que levou a se ‘engessar’ a lei islâmica. Para alguns muçulmanos, o pluralismo e a possibilidade pessoal de interpretação presentes no Alcorão, acabou limitado na Dinastia Abássida. Para Bausani (1988, p.42), a lei islâmica que era notável por sua elasticidade e flexibilidade, reduz-se hoje a ser um “papa de papel”. É um código de comportamento do século VII, aplicado ao século XXI. Garaudy (1995, p. 123) salienta que o Islã atual precisa diferenciar “[...] os princípios eternos das relações com Deus, das leis particulares pelas quais os homens, a partir desses princípios, organizam, em cada época, suas relações sociais”.

Atualmente, a lei islâmica é aplicada de formas variadas nos diversos países muçulmanos. O julgamento é realizado com base no que é lícito e no que é ilícito e as leis devem ser aplicadas somente a muçulmanos, embora, em alguns países de maioria muçulmana, ela possa ser aplicada a todos, inclusive aos turistas.

Na Arábia Saudita, vigora uma das mais ortodoxas versões da lei islâmica, eles insistem na defesa da *šarī 'ah* como lei ainda pertinente e atual. No Afeganistão, na época da milícia Talibã, houve a mais dura e radical aplicação da *šarī 'ah*: proibia-se música, restringiam-se gravemente todos os direitos femininos, ordenando bárbaras punições para quem desobedecesse aos guardas religiosos.

Mudanças significativas começaram a ocorrer no que se refere à aplicação da *šarī 'ah*, quando do contato com o Ocidente através do processo de colonização no século XIX e a posterior descolonização, no século seguinte, em países muçulmanos. Alguns países

---

<sup>35</sup> Sobre o tema ver (BAUSANI, 1988, p.43 e 44).

fizeram emergir um sistema legal com dois níveis: A *šarī 'ah*, que se aplica sobretudo aos assuntos particulares, e o direito público, que é secular. Na Turquia do governo *Ataturk*<sup>36</sup>, por exemplo, a *šarī 'ah* foi substituída por um código civil que julga as pessoas, segundo uma lei comum, independente do Islã. Paralelamente a estas mudanças, ocorre também uma pressão em alguns países para que os princípios islâmicos sejam a base do direito público. Na década de 70 do século XX, intensificou-se o domínio do Islã sobre a vida social de alguns países que haviam adotado costumes ocidentais durante a colonização europeia, como o Irã e o Paquistão.

A *šarī 'ah* se apresenta em intenso contraste com a visão secularizada dos países do Ocidente. Apesar de alguns países muçulmanos aplicarem a *šarī 'ah* de forma menos ortodoxa, muitos, segundo Peres, “ [...] continuam buscando soluções para problemas atuais nas fontes do passado, sem reflexão ou contextualização adequada”.<sup>37</sup>

A lei islâmica é um assunto polêmico dentro do Islã contemporâneo. Hoje, encontra-se em discussão entre os progressistas que crêem que o Islã deve e pode criticar, repensar as suas fontes sagradas como forma de permitir uma convivência do Islã com a modernidade e aqueles mais tradicionalistas e, mesmo os fundamentalistas que acreditam que a *šarī 'ah* é a vontade de Deus expressa diretamente ao Profeta, e que a inovação é uma violação dessa tradição considerada sagrada. A *šarī 'ah*, portanto, não é fruto da elaboração humana e sim de Deus sendo, assim, imutável.

---

<sup>36</sup> *Ataturk* buscou a realização de uma “república turca, moderna, civil, laica – modelada pela França laica com separação entre estado e igreja”. Cf. KÜNG, Hans. **Islam: passado, presente e futuro**. Milano: Rizzoli, 2005, p. 516.

<sup>37</sup> Ver artigo da autora: O Islã: a violência, a intolerância e outros desafios, 2000, p. 6.



## 1.2. O ISLÃ NO BRASIL

O objetivo deste subcapítulo é apresentar uma breve menção da presença islâmica no Brasil, desde o período colonial até as levas de imigrantes na atualidade, e também contextualizar a presença do Islã no Brasil contemporâneo.

### 1.2.1. ORIGENS DO ISLÃ NO BRASIL

E nunca diga de coisa alguma, sim, fá-la-ei amanhã, sem acrescentar: se Deus quiser.<sup>38</sup>

Muitas vezes repetimos a frase ‘Se Deus quiser’ (*in ša Āllah*) sem sabermos que se trata de uma ordem do Islã contida no Alcorão. Os mouros, assim chamados os muçulmanos que conquistaram a Península Ibérica a partir do século VII, marcaram indelevelmente a cultura da colônia lusa na América. Foi através da colonização dos portugueses, que já tinham assimilado alguns aspectos da cultura árabe islâmica e dos escravos africanos muçulmanos, importados durante o período colonial, que no Brasil observamos até hoje traços da influência islâmica, em palavras como algodão, alface, o medo do mau-olhado, o uso de patuás, a arte da azulejaria, as janelas com treliças de madeira, como

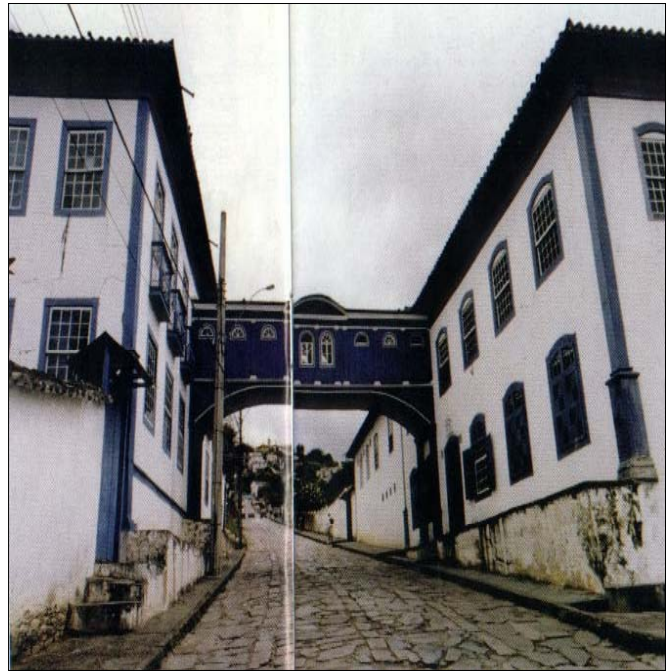
---

<sup>38</sup> Alcorão, 18:23-24.

o muxarabiê, espécie de balcão inteiramente fechado por treliças, que permitiam às mulheres verem o movimento das ruas no período colonial brasileiro sem serem vistas.



**FIGURA 2: Casa do Muxarabiê – Diamantina/MG (arquivo pessoal).**



**FIGURA 1: Passadiço da Glória - Diamantina/MG (arquivo pessoal).**

É possível verificarmos a presença de muçulmanos no Brasil desde finais do século XVIII. O maior contingente chegou ao Brasil a partir do tráfico de escravos. Milhões de escravos negros foram trazidos da África para o Brasil e, entre esses, estavam os negros muçulmanos. Na África, já existia, desde o século VII, um Islã negro.

No Brasil, os escravos muçulmanos ficaram conhecidos como *Malês* e, segundo Reis (2003), a origem desse termo tem sido muito discutida. Alguns autores sugerem que o termo derivasse de ‘má-lei’, que seria como os católicos consideravam o Islã; outros associam

a palavra *malê*, com *Malan*, que significa mestre ou clérigo. Autores como Rodrigues (1982) e Bastide (1971) colocam que o termo *malê* vem de *Mali* para identificar os fundadores do Império Mali, reino muçulmano no vale do rio Niger. No Brasil, mais especificamente na Bahia, onde se concentrou a maioria dos escravos muçulmanos, *malê* denominava o africano que adotasse o Islã. Esses negros são assim descritos por Ramos (1972, p. 45): “Eram altos robustos, fortes e trabalhadores. Usavam como outros negros muçulmanos, um pequeno cavanhaque, de vida regular e austera, não se misturavam com os outros escravos”.

Os *malês* procuraram, mesmo que de forma discreta, preservar aqui no Brasil a sua religião. Promoveram secretamente atividades de alfabetização e memorização do Alcorão.

Foram, esses escravos, agentes de revoltas e de movimentos de libertação na Bahia do século XIX. Para historiadores como Reis (2003), a identidade étnica e uma combativa religião convergiram na mobilização dos escravos *malês* como líderes rebelados. A insurreição de maior proporção ocorreu, em 1835, na Bahia e ficou conhecida por Levante Malê. Os insurgentes foram subjugados. Muitos muçulmanos foram deportados para a África a fim de diminuir sua influência sobre os outros negros. Muitos foram condenados à morte. Para sobreviver, alguns se mantiveram na clandestinidade. A religião islâmica passou por uma severa repressão, após 1835, diminuindo a possibilidade de difundir-se. Segundo Reis (2003, p. 180), antes da devassa havia um “forte movimento de proselitismo e conversão em curso na Bahia”. Depois da supressão das revoltas, os cultos *malês* foram desestruturados.

A comunidade muçulmana no Brasil sempre se refere a esse episódio da história do país como forma de lembrar que o Islã tem raízes antigas por aqui. Para o muçulmano responsável pelas relações públicas da Sociedade Benfícete Muçulmana de Juiz de Fora, quando uma nova sede (mesquita) em Juiz de Fora for instalada terá o nome de um dos líderes

da Revolta *Malê, Mala Mubakar*. Para ele, isso demonstra que o Islã aqui no Brasil não está diretamente ligado aos árabes e à imigração recente<sup>39</sup>

No final do século XIX e inícios do século XX, começaram a chegar no Brasil os árabes, principalmente, sírios e libaneses. O número de muçulmanos entre eles era pequeno em relação aos cristãos. Vieram para o Brasil em busca de melhores condições de vida, procurando se afastar do Império Otomano, que, naquele momento, dominava vários países árabes. Foram chamados aqui no Brasil, de turcos, pois seu passaporte identificava-os como turcos, apesar de serem árabes de países distintos como Líbano e Síria.<sup>40</sup>

A grande maioria dos imigrantes sírio-libaneses do Brasil procedem da pequena minoria cristã do Oriente Médio. Apesar de muitos terem vindo para o Brasil para fugir a uma posição precária de inferioridade sócio-religiosa numa sociedade predominante islâmica, a maioria emigrou por motivos econômicos. Deixaram a Síria e o Líbano para escapar à pobreza ou para acumular bastante dinheiro no Brasil, a fim de melhorar as suas condições sócio-econômicas na comunidade natal (KNOWLTON, 1960, p.183).

Os árabes que aqui chegaram dirigiram-se sobremaneira para o estado de São Paulo e ocuparam-se, principalmente, com a mascateação<sup>41</sup>. Tiveram sucesso em seu trabalho e, em poucos anos, estabeleceram-se em pequenos comércios, notadamente de tecidos. Sua prosperidade atraiu novos imigrantes.

---

<sup>39</sup> Sobre a questão da arabização ou islamização das identidades muçulmanas no Brasil, ver (MONTENEGRO, S. M. **Dilemas identitários do Islam no Brasil: a comunidade sunita do Rio de Janeiro**, p. 67, Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia. UFRJ: Rio de Janeiro, 2000).

<sup>40</sup> Os dados sobre a imigração árabe foram baseados nos trabalhos de Claude Hajjar, Clark S. Knowlton, Ihsan Kalandar, Wilson de Lima Bastos e nas dissertações de mestrado de Lenora Silveira Pereira, Vera Maia Marques e Vlademir Ramos, elencados na bibliografia.

<sup>41</sup> Os imigrantes árabes que aqui chegaram em fins do século XIX se dedicaram ao comércio ambulante porque não tinham recursos para adquirir propriedades agrárias aqui no Brasil.

A década de 1880 foi o marco da imigração árabe para o Brasil, mas o fluxo imigratório continuou ininterrupto até os dias atuais, variando os motivos que os traziam e trazem até aqui, como a I e II Guerras Mundiais, Guerra do Líbano, etc.

### **1.2.2. O ISLÃ NO BRASIL CONTEMPORÂNEO**

Os muçulmanos, em sua maioria, chegaram ao Brasil e trouxeram consigo valores que se sedimentaram, enquanto passavam pelo processo de adaptação e integração a um novo país. No Brasil, país com uma realidade religiosa plural, com Estado laico, ser muçulmano passou a ser uma opção, uma escolha pessoal. Num empenho de se congregar, a comunidade árabe encetou a fundação de Associações Beneficentes, Mesquitas em todas as regiões do país onde existissem comunidades islâmicas.

Encontram-se atualmente, em território brasileiro, várias Sociedades Beneficentes, Mesquitas, além de Centros Islâmicos onde se pratica o islamismo, ensina-se a língua árabe e a leitura do Alcorão:

Existem hoje organizações muçulmanas de diferente porte em estados como Pernambuco, Bahia, Santa Catarina, Amazonas, Mato Grosso, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Brasília D.F., São Paulo, Paraná, Rio de Janeiro, etc. Não obstante, distinguimos alguns estados ou regiões onde a concentração de comunidades e organizações é maior. Assim, os estados de São Paulo,

Rio de Janeiro e Paraná são os que abrigam o maior número de muçulmanos.<sup>42</sup>

Conforme dados do Censo Demográfico 2000 do IBGE, existem no país 27239 adeptos do islamismo. Este dado se confronta com os dados fornecidos por estudos feitos pelas instituições islâmicas no Brasil que apresentam um número, provavelmente inflacionado, de aproximadamente 2,5 milhões<sup>43</sup> de muçulmanos no país. De acordo com Silvia Montenegro:

[...] os dados estatísticos sobre a presença atual do Islã são matéria de controvérsia. De um lado, as instituições islâmicas, tais como o Centro de divulgação do Islã para América latina (CDIAL), na cidade de São Paulo, e a maioria das Sociedades beneficentes, se referem a um milhão de muçulmanos para todo o Brasil. Ao mesmo tempo, publicações de instituições muçulmanas internacionais asseveram outras cifras ; Ali Kettani, do Instituto para as minorias muçulmanas, afirma que no Brasil os muçulmanos somam 380 000; entretanto, o Guia mundial de grupos muçulmanos diz que no início da década de 1980 os muçulmanos no Brasil alcançavam a cifra de 500 000.<sup>44</sup>

Segundo Peres e Mariz (2000, p. 2), “[...]o Islã no Brasil, ainda pode ser considerada uma religião de imigrantes ou quase étnica, mas também já se podem notar conversões de brasileiros não-descendentes de imigrantes muçulmanos”. Conforme pesquisas

---

<sup>42</sup> Ver (MONTENEGRO, S. M. **Dilemas identitários do Islam no Brasil: a comunidade sunita do Rio de Janeiro**, p. 60, Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia. UFRJ: Rio de Janeiro, 2000).

<sup>43</sup> Ver (KALANDAR, 2001 p. 53).

<sup>44</sup> Ver (MONTENEGRO, S. M. **Dilemas identitários do Islam no Brasil: a comunidade sunita do Rio de Janeiro**, p. 60, Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia. UFRJ: Rio de Janeiro, 2000).

recentes<sup>45</sup>, um proselitismo, aliado a uma visão da possibilidade de se ter soluções para uma crise de fé, de se compartilhar igualdade, a simplicidade e disciplina provenientes da prática religiosa, fazem com que o Islã comece a aparecer no campo religioso brasileiro.

### **1.3 - A VINDA DOS ÁRABES PARA JUIZ DE FORA E A CRIAÇÃO DA SOCIEDADE BENEFICENTE MUÇULMANA**

Neste subcapítulo, procuraremos contextualizar a formação da colônia árabe em Juiz de Fora, com os árabes cristãos e os islâmicos e discorrer sobre a fundação da Sociedade Beneficente Muçulmana local, com suas características e funcionamento.

#### **1.3.1 – OS SÍRIOS E OS LIBANESES CRISTÃOS EM JUIZ DE FORA**

Compre água e venda água, mas não trabalhe pra ninguém. Com esta filosofia, sírios e libaneses ganharam a vida em Juiz de Fora e retribuíram a acolhida dando vista as ruas centrais com o colorido de suas mercadorias, principalmente, tecidos. Das chitas estampadas ao sofisticado linho [...]. (texto extraído de um encarte de uma edição comemorativa dos 150 anos de Juiz de Fora em 31 de maio de 2000 no Jornal Tribuna de Minas)

---

<sup>45</sup> Ver (MARQUES, 2000, p.72-73).

A cidade de Juiz de Fora é uma sociedade plural, formada pelo entrecruzamento de diferentes culturas que aqui chegaram como a dos portugueses, a dos negros e também a dos imigrantes como alemães, italianos, sírios e libaneses. Hoje, segundo o Censo 2000, a cidade conta com 501.153 habitantes. Sua economia é voltada basicamente para setor de serviços. Seu campo religioso é bastante diversificado: antepõe-se em maioria o catolicismo, seguido pelo protestantismo. Apresenta ainda um movimento espírita-kardecista forte. Constata-se igualmente, a presença de religiões afro-brasileiras e, atualmente, o surgimento do *new age*, de grupos orientais e dos próprios muçulmanos. No entorno da cidade, temos inclusive grupos religiosos como o do Santo Daime e o Vale do Amanhecer. Para essa diversidade religiosa, citam Tavares e Camurça (2003, p. 10) que “[...] podem ser arroladas explicações de cunho diverso. Uma de faceta sociológica refere-se ao fato da proximidade de Juiz de Fora com os grandes centros urbanos do sudeste do país “[...] o que intensificaria o fluxo cultural de idéias, crenças e costumes. Outra de cunho ‘nativo’, [...] tem sublinhado o potencial místico da cidade [...]”.

Os árabes, principalmente os sírios e os libaneses, instalaram-se na cidade a partir do final do século XIX, seguindo as mesmas motivações de outros imigrantes que se estabeleceram em outros estados brasileiros como São Paulo e Rio de Janeiro na mesma época. Segundo Bastos (1988), deixaram suas terras em busca de melhores condições de vida:

[...] Saíram de sua terra por conta própria e, em aqui aportando, tornaram-se os pioneiros da influente colônia, pois através das notícias que mandavam do ‘Florão da América’ a parentes e compatriotas, manifestavam suas impressões favoráveis, é que outros passaram a seguir o seu exemplo. Aos poucos muitos deixaram sua terra com destino ao Novo Mundo (BASTOS, 1988, p.22).



Em Juiz de Fora, assim como no restante do país onde se estabeleceram, os árabes foram, de início, mascates. Depois, ao adquirirem mais recursos, tornaram-se comerciantes, principalmente de tecidos. Ainda hoje, muitas lojas de tecidos, da Rua Marechal Deodoro em Juiz de Fora, pertencem aos sírios e libaneses:

Meu irmão Antônio saiu de Resende (RJ) à procura de uma cidade maior e gostou de Juiz de Fora, porque aqui estavam as fábricas Sarmiento, Santa Cruz, Mascarenhas. Quando saía o pagamento dos funcionários dessas fábricas, o movimento no comércio aumentava. Era isso que procurávamos (Moysés Abrahão Arbex, comerciante sírio, 89 anos, em entrevista para um encarte do Jornal Tribuna de Minas de uma edição comemorativa dos 150 anos de Juiz de Fora em 31 de maio de 2000).

Com relação às crenças religiosas, podemos dizer que os árabes que chegaram a Juiz de Fora em fins do século XIX, início do século XX, eram cristãos católicos. Os sírios praticavam o Rito Bizantino<sup>46</sup> nas missas e cerimônias. Fundaram na cidade de Juiz de Fora, em 1958, a Paróquia Melquita Católica de São Jorge. A Igreja ficou pronta, em 1965, quando foi realizada a primeira missa. Esse templo situa-se no Bairro Santa Helena, sendo freqüentado, ainda hoje, pela colônia árabe. Fundaram também uma sociedade beneficente em 1957. A Sociedade Beneficente Melquita de São Jorge é integrada por mulheres, que ainda hoje, se reúnem uma vez por semana para rezarem e cantarem em árabe. A sociedade também tem fins filantrópicos e no dia de São Jorge, 23 de abril, há uma festa com

---

<sup>46</sup> Relaciona-se com Bizâncio e seu império, O Império Bizantino. Os bizantinos eram os cristãos cuja filiação, em sua maioria, originava-se em Bizâncio. O rito bizantino, também chamado de melquita, (do árabe *malik*, 'rei' fiéis ao imperador de Constantinopla) foi adotado no século XI por uma parte dos sírios. Ver (REEBER, 2002, p. 53 e p. 170).

barraquinhas e comidas típicas árabes nas ruas próximas à Igreja Melquita. A renda é aplicada em obras sociais.<sup>47</sup>



**FIGURA 3: Paróquia Melquita Católica de São Jorge (arquivo pessoal).**

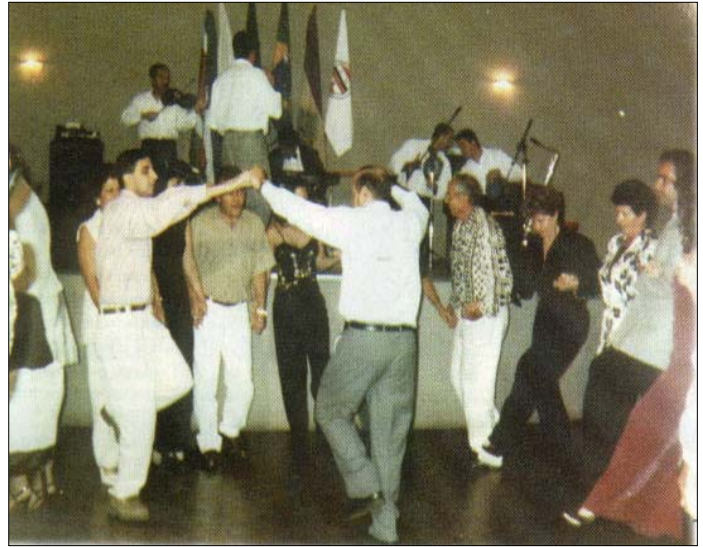
Os pioneiros libaneses, diferentemente dos sírios, praticavam, na sua maioria, o Rito Maronita<sup>48</sup>, apesar de termos também na cidade, como já nos referimos, libaneses melquitas.

Em conjunto, os sírios e libaneses fundaram em Juiz de Fora, no ano de 1964, o Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora. Atualmente o clube, em sua sede própria, que fica na Avenida Rio Branco 3480, promove festas típicas, bailes e festivais. Para manter a memória árabe na atual geração, fundou-se recentemente um Centro Cultural Árabe que incentiva a dança, a música, o estudo do árabe, etc.

---

<sup>47</sup> A maior parte das informações acerca dos árabes em Juiz de Fora foi retirada de (BASTOS: 1988).

<sup>48</sup> Membros do patriarcado católico oriental da Antioquia, uma das principais igrejas orientais. De rito siríaco, ela deve sua origem ao monastério de São Maron. Ver (REEBER, 2002, p. 169).



**FIGURAS 4 e 5: Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora (arquivo pessoal).**

Em Juiz de Fora, chamam atenção atualmente, os traços deixados pelos primeiros imigrantes árabes, como as lojas de tecidos, os restaurantes típicos e as várias malharias de proprietários árabes.



**FIGURA 6: Loja de tecidos de propriedade de árabes, situada no centro da cidade de Juiz de Fora (encarte do Jornal Tribuna de Minas, 31/05/2000, p. 41).**

### **1.3.2 – O DESPERTAR DO ISLÃ EM JUIZ DE FORA E A CRIAÇÃO DA SOCIEDADE BENEFICENTE MUÇULMANA**

Chegaram a Juiz de Fora, na década de setenta do século XX, os árabes islâmicos. Segundo eles, vieram para Juiz de Fora também em busca de melhores condições de vida. Recebiam notícias, no Líbano, de parentes libaneses cristãos que já moravam aqui, sobre os compatriotas os quais haviam se adaptado bem economicamente na cidade; deste modo, decidiram vir para Juiz de Fora. Estabeleceram-se e, com o tempo, mandaram buscar parentes e amigos. Assim, o crescimento do islamismo em Juiz de Fora tem relação direta com a colonização síria e libanesa, que se iniciou no século XIX.

O advento do Islã em Juiz de Fora é recente. Parece-nos que a comunidade islâmica de Juiz de Fora é um modelo tanto endógeno como exógeno de formação. É fruto de uma dinâmica interna à comunidade muçulmana de origem libanesa e, também, de uma dinâmica externa, ligada aos africanos e aos conversos brasileiros. Segundo Peres (2006) este modelo aconteceu em lugares onde o número de imigrantes e de seus descendentes era pequeno. Podemos considerá-la uma comunidade multiétnica, pois, apresenta membros árabes e seus descendentes, mas também, quase na mesma proporção, africanos e conversos brasileiros. Assemelha-se, neste ponto, com a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro pesquisada por Paulo Gabriel Pinto (2005, p. 231) que afirma, também, o caráter multiétnico daquela comunidade.

A história e a organização do Islã na cidade inicia-se num primeiro momento com a vinda de alguns imigrantes libaneses na década de 70 do século XX, pela posterior conversão de dois empregados brasileiros desses primeiros muçulmanos que aqui se instalaram e, finalmente, pelo incentivo de muçulmanos senegaleses que vieram estudar na



Universidade Federal de Juiz de Fora. Os primeiros muçulmanos, que aqui chegaram, faziam suas orações dentro de casa. *Hussein Ali Beydoun*, libanês, comerciante, que pode ser visto na figura 7, que ilustra esse trabalho, é o primeiro a organizar, em 1998, os encontros de muçulmanos, ainda no pátio de um estacionamento de automóveis, situado na Rua Padre Café, nº 395.



**FIGURA 7:** Senegaleses e outros muçulmanos da SBMJ (arquivo da SBMJF).



**FIGURA 8:** *Hussein Ali Beydoun* (encarte do Jornal Tribuna de Minas 31/05/2000, p. 41).

Segundo o responsável pelo Departamento Social da Sociedade Beneficente Muçulmana de Juiz de Fora, os africanos muçulmanos foram responsáveis pelo despertar da organização do Islã na cidade:

Quando tivemos contato com eles, (vieram estudar na UFJF) o mundo para nós brasileiros desmanchou, porque a religião era como se fosse só de branco e ricos. A fé deles era muito forte e isso marcou muito a gente e foi fazendo progredir o Islã aqui. O que vejo é isso, o contato dos árabes com os africanos e depois chegando os brasileiros conversos, foi modificando a visão deles de vir para cá pensando primeiro no comércio. Foram envelhecendo e ficando mais perto de Deus. Hoje estão praticamente iguais aos brasileiros conversos, estão interessados na religião. Mas o Islã aqui só deslanchou por conta dos africanos e dos brasileiros conversos (Jamil, homem de 37 anos, convertido).

Neste estacionamento, passaram a se encontrar os muçulmanos árabes, os convertidos brasileiros<sup>49</sup> e os africanos. Conforme informações obtidas em conversas com esses muçulmanos, eles estendiam um grande pedaço de carpete no pátio do estacionamento, faziam a ablução no tanque e, descalços<sup>50</sup>, realizavam a oração de sexta-feira inteiramente aberta à participação das pessoas que passassem por ali. O *imam*, nesta época era o libanês, comerciante de roupas, *Ahmad Hussein El Khatip*. Ainda, no estacionamento, ocorreram as duas primeiras conversões de brasileiros ao Islã em Juiz de Fora. Algum tempo depois, começaram a se encontrar numa sala na Avenida Rio Branco, nº 2069, sala 08 e depois se mudaram para a Avenida Getúlio Vargas, nº 469, sala 03.

---

<sup>49</sup> É importante distinguirmos os ‘árabes’ dos ‘brasileiros conversos’ dentro do universo islâmico brasileiro. O Islã no Brasil está enraizado nos imigrantes árabes muçulmanos e seus descendentes. Atualmente pesquisas começam a revelar a presença dos convertidos brasileiros que não descendem de imigrantes muçulmanos.

<sup>50</sup> O ato de se descalçar antes de entrar na mesquita, ou no caso de rezar neste carpete num estacionamento, está ligado com um princípio islâmico que diz que o local onde a oração é feita deve estar limpo.



**FIGURA 9: Oração Congregacional dos muçulmanos de Juiz de Fora em sua antiga sala usada para encontros (arquivo da SBMJF).**

Segundo eles, foi com a ajuda de *Walid Mohamed Hammoud*, libanês já falecido, que doou as salas, que se mudaram, em 2001, para a atual sede da SBMJF, situada na Avenida dos Andradas, nº 340, Centro.

Legalmente, os muçulmanos de Juiz de Fora, constituíram-se como uma Sociedade Beneficente em 01 de julho de 2002, tendo como finalidade promover e aplicar os ensinamentos do Alcorão e da *Sunna*; promover a divulgação dos ensinamentos do Islã no Brasil, através de cultos religiosos, conferências, encontros, palestras; atestar casamentos com efeitos junto às cortes de *Šarī'ah* Islâmica, etc.

Em nome de DEUS O CLEMENTE O MISERICORDIOSO  
**SOCIEDADE BENEFICENTE MUÇULMANA DE JUIZ DE FORA.**  
 Av. dos ANDRADAS 340 Lj 119/121 CENTRO JUIZ DE FORA MG-BRASIL  
 E. Mail : mesquita.jf@ig.com.br

**“E entre Seus sinais está o de haver-vos criado cônjuges da vossa mesma espécie para que com elas convivais ; e vos vinculou pelo amor e pela piedade. Por certo que nisto há sinais para os sensatos” . Alcorão Sagrado 30ª surata .versículo 21**

**Certidão de Casamento Islâmico, N\*\*\*\*/\*\*\*\***

Em 30 de Novembro de 2002 , equivalente à 26 de Ramadan do ano 1423 H., por força do pedido dirigido à esta Sociedade Beneficente Muçulmana, compareceram:

O Noivo : **Ousmane Sané**  
 Filho de: Amidou Sané e de Aissatou Diédhiou  
 Naturalidade : Diégou (Senegal) Nacionalidade : Senegalês Estado Civil: Solteiro  
 muçulmano, profissão: Estudante Data de nascimento : 30 de junho de 1970  
 Nº do Passaporte: RNE V 183202.3 org. expedidor : Senegal  
 residente à Rua: Itatiaia; 287 - Monte Castelo - Juiz de Fora - MG

A Noiva: **Yara Levy Martins de Souza**  
 Filha de : Ilídio Cesário de Souza e Sinara Martins de Souza  
 Naturalidade : BH-MG Nacionalidade: Brasileira Estado Civil: Solteira  
 Data de nascimento: 09 de dezembro de 1969  
 identidade e/ou passaporte: MG 9.069.919 org. expedidor : MG  
 residente à Rua: Itatiaia; 287 - Monte Castelo - Juiz de Fora - MG

Nome do representante da noiva : \*\*\*\*\* R.G. : \*\*\*\*\*  
 Nome da 1ª testemunha : Hussein Ali Beydoun R.G.: M - 3.961.215 SSP-MG  
 Nome da 2ª testemunha : Mohamad Ali Beydoun R.G.: M - 3.184.559 SSP-MG  
 todos conhecidos dos presentes.

Assim, nesta data, às 20:30 horas , com a anuência de ALLAH, na minha presença, **Abdelbagi Sidahmed Osman**, como Imam, e na presença das testemunhas abaixo, realizou-se o casamento dos noivos acima qualificados, por sua solicitação e conforme o dote mencionado entre os noivos a ser entregue para a noiva .  
 Condições: A noiva estabelece neste contrato que seu noivo não poderá casar-se com outra mulher enquanto estiver casado com ela.

\_\_\_\_\_ Imam celebrante.

\_\_\_\_\_ O NOIVO

\_\_\_\_\_ A NOIVA

\*\*\*\*\* Procurador da NOIVA

\_\_\_\_\_ 1ª Testemunha

\_\_\_\_\_ 2ª Testemunha

**SOCIEDADE BENEFICENTE MUÇULMANA**  
 Presidente

**FIGURA 10: Certidão de casamento expedida pela Mesquita de Juiz de Fora.**



A entidade, que diz seguir o ramo sunita<sup>51</sup>, oferece desde então, orientação sobre o Islã, cursos de língua árabe, seminários sobre a cultura islâmica.

A mesquita de Juiz de Fora é muito simples. São duas lojas com sobrelojas reformadas que abrigam os fiéis. O espaço inferior, forrado de tapetes, é utilizado para as orações, onde homens e mulheres dividem o mesmo ambiente, separado apenas por um cordão elástico que aparta os homens das mulheres, colocando-as atrás dos homens no momento das orações. Nas paredes, há quadros com frases em árabe e um tapete que retrata a peregrinação à Meca. Existe, também, neste espaço, um local com véus para as mulheres, os *hijābs*, túnicas e *takias*, os gorros que os homens usam nas orações e que os visitantes ou fiéis que não trazem os seus podem, da mesma forma, usá-los. Este detalhe denota que muitas muçulmanas chegam a Mesquita de Juiz de Fora sem o véu. Há, em um dos cantos, uma pequena estante com livros de divulgação da religião, que podem ser emprestados para a comunidade e para os não muçulmanos. Sobre um suporte de madeira um exemplar do Alcorão em cima. Ao fundo há duas escadas que levam ao segundo piso. Do lado direito da sobreloja encontra-se o espaço reservado para as mulheres se trocarem e fazerem a ablução. Ao fundo, há uma cozinha improvisada. Do lado esquerdo, há o espaço de ablução reservado para os homens. As lojas estão dentro de uma galeria movimentada, o que torna a mesquita de Juiz de Fora um espaço ruidoso. É outrossim, muito devassada, pois a frente das lojas são protegidas apenas por portas de vidro, cobertas por uma fina cortina.

---

<sup>51</sup> Os muçulmanos se dividem em facções ou ramos: como os sunitas, e xiitas.



FIGURA 11: exterior da SBMJF (arquivo pessoal).



FIGURA 12: interior da SBMJ (Panorama, 4/01/2004, p. 10).

Segundo um membro convertido da comunidade, o local é inadequado para o crescimento e a divulgação da religião demonstrando, neste ato de zelo, um discurso típico de um converso preocupado com o proselitismo.

A grande dificuldade nossa é esse espaço aqui. A gente precisa de ter realmente uma Mesquita, com salão de oração, refeitório, sala de estudos, dormitório. Aqui ficamos praticamente anônimos, estamos num lugar que ninguém vê. Você tem que entrar nesta galeria para ver alguma coisa. Enquanto a gente continuar assim, sem infra-estrutura vai ser difícil crescer. O local aqui não é adequado (Jamil, homem de 37 anos, convertido).

Ainda, segundo os muçulmanos, está sendo pesquisado um local para a construção de uma mesquita maior e também a de um cemitério islâmico<sup>52</sup>. O que vem dificultando a compra desses imóveis é a falta de recursos que, segundo eles, deveria vir da Arábia Saudita<sup>53</sup>, entretanto, como a comunidade é pequena, os recursos não são disponibilizados.

A mesquita é freqüentada por uma média de 15 pessoas nas orações de sexta-feira. Pelo reduzido número de fiéis muçulmanos na cidade, em torno de 60, entre homens, mulheres e crianças, fica fácil percebermos quem sempre está presente. Normalmente, estão lá, às sextas-feiras, uns 10 muçulmanos libaneses e 5 convertidos brasileiros. Nas ocasiões de festas religiosas, o número de fiéis e o de mulheres presentes aumenta. As mulheres não freqüentam ativamente a mesquita. Em nossas visitas, observamos a presença, quase

---

<sup>52</sup> A morte de um membro da comunidade em Juiz de Fora e a falta de um cemitério islâmico adequado para os rituais gerou uma angústia muito grande entre os muçulmanos, pois se não tiverem condições de levar o corpo para ser enterrado num cemitério islâmico no estado de São Paulo, o corpo tem que ser enterrado junto a lápides cristãs, com suas cruzes, santos, que são símbolos vetados para os muçulmanos.

<sup>53</sup> Algumas comunidades pequenas têm pouca ajuda de fora, mas estão empenhadas em consegui-las (como a comunidade de Juiz de Fora, que acaba de pedir ajuda à Arábia Saudita para construir uma mesquita).

constante de apenas duas mulheres nas orações congregacionais: a de uma libanesa, responsável pelo Departamento Feminino da Mesquita e a da esposa de um convertido.

Desde outubro de 2004, o antigo *imam* que presidia as orações de sexta-feira, da comunidade islâmica de Juiz de Fora, foi substituído por um *šayh*, um líder religioso que tem como parte de seus encargos, segundo os muçulmanos, divulgar o Islã na região. O novo *šayh* é moçambicano, tem apenas 29 anos, e estudou teologia em Zâmbia e na Inglaterra. Foi trazido para a Mesquita de Juiz de fora por iniciativa de uma mulher libanesa, membro da comunidade. O *šayh* fala português, o que facilita o contato com os convertidos e, ainda, o seu trabalho de divulgação da religião. Os sermões e toda a prática religiosa da Mesquita, exceto as orações, são executados tanto em português quanto em árabe.

Em Juiz de Fora, um convertido foi enviado para o Sudão com a finalidade de aprender a língua árabe e fazer um curso em um Instituto de Ciências Islâmicas. Receberam um financiamento internacional para as passagens e o instituto sudanês fornece livros, alojamento e alimentação. Esses enviados são ‘convertidos’, ou seja, não são filhos de imigrantes. Toda essa movimentação para preparar especialistas da religião muçulmana parece ter em vista a população brasileira e seu potencial de conversão.



FIGURA 13: a esquerda, *šayh* da mesquita de Juiz de Fora (Tribuna de Minas, 13/11/2004, p. 6)

O ensino da língua árabe é muito procurado na Mesquita e tem-se tornado uma

instância de divulgação do Islã e uma abertura à possibilidade de novas conversões. As pessoas que se interessam, em princípio, unicamente na obtenção de informações sobre língua, poderão ou não se interessar pelo Islã.

Nas observações em campo, percebemos que há, na Mesquita de Juiz de Fora, apesar do discurso dos árabes e o do *šayh* pregarem a igualdade entre árabes e convertidos brasileiros, um certo desconforto entre os convertidos brasileiros. Eles sentem-se, muitas vezes, menos distintos por desconhecerem o idioma árabe e ignorarem a cultura do local onde o Islã nasceu. Neste contexto, Paulo Gabriel Pinto (2005, p. 231-232) afirma que na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, [...] o valor simbólico da língua e da identidade árabe faz com elas sejam usadas como sinal de distinção religiosa dentro da comunidade. [...] demarcando uma fronteira étnica que os separa dos demais membros da comunidade”. Os membros da SBMJF pregam, com muita ênfase, que a comunidade é multiétnica, mas pudemos perceber em seu discurso uma frustração disfarçada, no entanto, reescrita como elemento de vantagem:

Os árabes, com os quais eu tenho contato, herdaram a religião dos pais, os conversos não, eles escolheram e, quando você escolhe é diferente, é como se você escolhesse uma namorada, você escolhe por paixão, é diferente. Eles são porque já é há gerações, nunca vão deixar de ser, é tradição. Com a gente não, é opção pessoal, então tem mais ênfase. A gente procura ter mais interesse. Eles fazem porque os pais faziam. (Jamil, homem de 37 anos, convertido).

Ainda, dentro desse argumento de uma herança religiosa, Wohlrab-Sahr (2002, p. 2), em seu trabalho sobre o Islã na Alemanha e Estados Unidos, por exemplo, afirma que a filiação religiosa muçulmana “[...] realmente se abriu, para as preferências pessoais, [...]

como uma opção, uma alternativa, uma possibilidade na modernidade de se abraçar à religião que quiser e não como uma tradição a ser herdada e obrigatoriamente seguida.”

Observamos que a devoção a *Allah* cresce na cidade de Juiz de Fora e esse crescimento tem se dado devido a vários fatores externos à comunidade de imigrantes, como a participação ativa dos africanos, que hoje já não se encontram mais todos em Juiz de Fora e dos novos conversos. Há cinco anos, apenas alguns descendentes das famílias muçulmanas libanesas seguiam as palavras de Maomé. Hoje já são aproximadamente 60 pessoas que rezam cinco vezes por dia, seguem os princípios do Islã, de algum modo se adaptando e também tentando, possivelmente, construir, numa sociedade religiosamente plural, uma identidade ou identidades muçulmanas. Parece-nos que no Brasil, como afirma Peres em seu artigo *O Islã no Brasil ou o Islã do Brasil*, as comunidades muçulmanas se formaram e estão ainda se formando e que não são homogêneas. PERES (2006) afirma que “[...] o Islã praticado aqui começa a se apresentar como semelhante e diferente daquele praticado em outros países muçulmanos e, aos poucos, começa a tornar-se um Islã (ou alguns Islãs) do Brasil e não mais um Islã no Brasil”. Estudos recentes, como os de Paulo Gabriel Pinto (2005, p. 249), mostram que as diversas comunidades islâmicas do Brasil “[...] apresentam múltiplas formas de identidade e religiosidade que os conectam tanto com as codificações transnacionais do Islã, quanto com as configurações locais do campo religioso em que se inserem”. A comunidade islâmica de Juiz de Fora parece ser mais uma dessas comunidades que enfrenta esse duplo desafio de manter-se fiel a uma padronização universal e adaptar-se a uma cultura local, o que não apenas o Islã, mas qualquer religião universal enfrenta.

## CAPÍTULO II

### O OUTRO NO ISLÃ: A MULHER

Frente ao desconhecido, por sua distância ou mistério, tendemos a simplificação. Geralmente o fazemos em termos absolutos, sem matizes, sem distinções. É mais fácil e nos desvia de questionamentos interiores [...] (Leyla Yoma).<sup>54</sup>

#### 2.1 AS MULHERES NO ISLÃ

A questão do uso do véu, objeto de nosso trabalho, integra um discurso mais geral sobre as mulheres muçulmanas. Portanto, o objetivo deste subcapítulo é expor, como forma de compreender e ressaltar as ambigüidades contemporâneas sobre a mulher islâmica, incluindo o uso do *hijāb*, tanto a imagem mais geral, veiculada na mídia, que os ocidentais têm das mulheres muçulmanas, como seres oprimidos e segregados, envoltas em seus véus, como dois discursos do próprio Islã sobre as suas mulheres, um mais tradicionalista, ‘oficial’, representado CDIAL, o Centro de Divulgação do Islã para a América Latina e ratificado pelo escritor muçulmano Paulo Oliveira e outro mais progressista, liberal, apresentado por Fátima Mernissi, que é socióloga e também muçulmana. Ressaltamos que o tradicionalismo islâmico caracteriza-se por respeitar as leis do Alcorão e da *šarī‘ah*, que baseada sobretudo nos *aḥadīth*, estabelece um lugar submisso para as mulheres. Esta corrente muitas vezes tenta reduzir a subordinação feminina expressa nas leis corânicas, apenas ao aspecto físico, alegando que

---

<sup>54</sup> YOMA, 1997, p.13. Original em espanhol.

sendo a mulher fisicamente mais frágil, necessita de proteção. Realizam um empenho para mostrar a imagem de um Islã revolucionário. O Islã, realmente, foi revolucionário em seus primórdios, possibilitando um igualitarismo entre o gênero feminino<sup>55</sup> e o masculino, como veremos mais adiante. Já os liberais acreditam que leis que estavam certas no séc. VI não podem ser aplicadas hoje. Estão dispostos a rever o papel do Islã e a conceder às mulheres o mesmo direito dos homens.

Realmente, um dos temas mais polêmicos do Islã está relacionado à questão da mulher. Em geral, no Ocidente, quase sempre se acredita que o Islã é o símbolo de subordinação e de opressão das mulheres por excelência. Através de informações veiculadas nos meios de comunicação, principalmente na televisão, nos jornais e revistas, forjamos variadas imagens de mulheres muçulmanas: sensuais, heroínas, servas de seus maridos, cobertas dos pés à cabeça, belezas misteriosas que se subjugam em nome de uma tradição e de um profeta. Os meios de comunicação que deveriam esclarecer o panorama acabam nos confundindo ainda mais. Montenegro (2002, p. 83) em seu artigo, *O olhar da mídia sobre o Islã no Brasil*, ajuda-nos a ilustrar essa questão, quando escreve que, “[...] Nos textos jornalísticos, o islamismo aparece como algo estranho para a cultura nacional, como fé difícil de ser seguida no Brasil ou, em última instância, fala-se de um Islã ‘tropical’ [...]”. A autora ressalta ainda, que a imagem da mulher veiculada na mídia é sempre de total submissão, as imagens negativas rotulam as muçulmanas como se todas vivessem sob a milícia Talibã do Afeganistão. Recentemente, a novela *O Clone*, da Rede Globo, abordou o cotidiano muçulmano trazendo algumas informações procedentes, mas também uma visão idealizada sobre a mulher muçulmana e, muitas vezes, inclusive, fantasiosa sobre o Islã. Em nosso estudo de caso, podemos perceber essa falta de discernimento sobre o Islã e sobre as mulheres

---

<sup>55</sup> Não faz parte de nossos objetivos contrapor a situação das mulheres no Islã com um discurso feminista. A questão de gênero especificamente não é nosso objeto de estudo.



muçulmanas através de depoimentos das próprias muçulmanas, onde os moradores de Juiz de Fora exteriorizam essa confusão, principalmente, ao vê-las com o véu islâmico:

As pessoas são ignorantes sobre o Islã. Já escutei várias piadas, “Seu marido é o Bin Laden?”, “O pessoal do Iraque deve estar vindo pra cá” ou “Já apanhou hoje? (Mulher, convertida há 5 anos).

Diversas vezes já me chamaram de Jade (personagem da novela *O Clone* da Rede Globo) (Mulher, convertida há 8 anos).

Depoimentos de mulheres muçulmanas presentes na pesquisa de Vera Marques (2000, p. 146 –147) também nos ajudam a ilustrar a questão:

Chegou um homem (na loja onde trabalha), parei de tomar café para atendê-lo e ele perguntou: Tá com cachumba? (referindo ao lenço de muçulmana). Eu disse que não... Tá com dor de ouvido? Eu respondi que não. Por que você usa isso aí na cabeça? Ela explicou que era religião (com muita paciência). Ele disse: Ah, então você vai pro inferno. Eu expliquei que cada um tem a sua religião, mas ele disse ainda assim que eu iria para o inferno. Ele insistiu tanto que eu disse: Agora sim, o senhor pecou e disse a ele que ele não era ninguém pra dizer que eu iria para o inferno... Ele insistia que eu não acredito em Cristo... (Mulher, 21 anos, convertida há 3 anos).

Todo mundo olha... e pergunta: Por que você usa isso?... É moda?... Digo que não é moda, é religião. Acham legal. Outros pensam que estou com piolho, cachumba, fiz o ‘santo’ (Mulher, 28 anos, convertida há 8 anos).

Representando o Islã ‘ortodoxo’<sup>56</sup> tomaremos como base, conforme o mencionado, o discurso sobre as mulheres do Centro de Divulgação do Islã para a América Latina - CDIAL, sediado em São Bernardo do Campo e patrocinado pela Arábia Saudita<sup>57</sup>, um dos países onde há uma grande segregação feminina. O CDIAL ressalta com seus livros e panfletos de divulgação (utilizados na maioria das mesquitas no Brasil), o que é também, de certa forma, reescrito pelo escritor muçulmano Paulo Oliveira que:

[...] mulheres muçulmanas vivem em várias sociedades e comunidades onde legislação, costumes e tradições, inspirados por interpretações diversas do Alcorão ou da Sharia, combinam-se para definir os conceitos do papel feminino. Esses conceitos podem variar de uma classe ou geração para outra, assim como de um país para outro (OLIVEIRA, 2001, p. 89).

Por conseguinte, segundo o mesmo autor, a palavra ‘muçulmana’ não deveria ser usada como um rótulo para uma identidade fixa e única, mas a tendência mais geral, segundo ele, é desconhecermos a pluralidade de fatores que contribuem para a definição da posição da mulher na sociedade islâmica, levando-nos a acreditar que elas são tratadas como seres de segunda classe, totalmente sem vez e sem voz.

---

<sup>56</sup> Utilizamos a expressão Islã ‘ortodoxo’ entendendo-a como busca, por algumas lideranças muçulmanas mais tradicionais, de “um ‘verdadeiro’ Islã dentro de um quadro de referências de reforma religiosa centrada na tradição textual islâmica”. Ver mais em (PINTO, 2005, p. 233-234). Sobre processo de interpretação, posse relativa da verdade, ver (GEFFRÉ, 2004).

<sup>57</sup> Na Arábia Saudita, o Islã está vinculado ao *wahhabismo*, que é uma corrente bastante ‘rígida e puritana’ do Islã.

Na tentativa de corroborar a importância e a equidade entre homens e mulheres no Islã, os muçulmanos desta corrente asseguram que foram as diversas civilizações e suas respectivas religiões quem sempre trataram as mulheres de forma excludente e preconceituosa, e não o Islã. Ressaltam, por exemplo, que, na Grécia Antiga, as mulheres não tinham quaisquer direitos legais, sua posição era inferior a do homem. Para eles, a posição da mulher na sociedade grega pode ser expressa pelas palavras do pensador e filósofo Sócrates: “A mulher é a grande fonte do caos e da ruptura no mundo. Ela é como a árvore de *dafali*, cujo aspecto externo é extremamente belo, mas se os pássaros a comerem, morrerão com toda a certeza” (Citado por OLIVEIRA, 2001, p. 20). Outros exemplos, utilizados por esses muçulmanos para afirmar o papel redentor do Islã, com relação às mulheres, são os da civilização chinesa, onde a mulher era chamada de “água da desgraça” que desperdiçava toda sua sorte, assim como, os das civilizações judaica e cristã em que para eles, a mulher encontra-se, ainda hoje, amaldiçoada eterna e divinamente. consoante esses muçulmanos, através de citações bíblicas, como por exemplo, na passagem bíblica sobre a desobediência de Eva e Adão, essas duas religiões demonstram que consideram as mulheres como as responsáveis por todas as fraquezas dos homens: “A mulher que me deste por companheira, ela me deu da árvore, e comi” (Gênesis, 3:12); ou consideradas como seres impuros, atributo feminino decorrente de tal passagem: “Bom seria que o homem não tocasse em mulher” (Coríntios, 7:1).

Para eles, considerando a leitura que fazem dos exemplos acima, a condição feminina, antes do advento do Islã, era no mínimo miserável. Eram tratadas como propriedades que podiam ser desfrutadas como prazer e rejeitadas, sem direitos, a qualquer momento. Reconhecem que mesmo na Arábia, berço do Islã, a situação não era diferente, e os bebês do sexo feminino podiam até ser enterradas vivas.

De acordo com essa visão muçulmana, o Islã é que será o responsável por remover todas estigmatizações de impureza e de fraqueza atribuídas pelas outras religiões às mulheres. Para eles, o Alcorão fornece evidências de que a mulher está totalmente igualada aos homens na visão de Deus, tanto em direitos como obrigações<sup>58</sup>: “Foi Ele quem vos criou de um só homem e dele lhe tirou a esposa para que com ela convivesse [...]” (Alcorão7: 189); “Entrai no paraíso, vós e vossas esposas, e regozijai-vos” (Alcorão, 43:70). Também, segundo esse discurso, com relação às obrigações religiosas como as orações diárias, o jejum no Ramadã, a peregrinação à Meca, e o pagamento do *zakāt*, a mulher não é diferente do homem, pois ela deve cumprir seus deveres assim como eles: “Quem praticar o bem, homem ou mulher, e for crente, conceder-lhe-emos uma vida feliz e recompensas correspondentes às suas melhores realizações” (Alcorão, 16:97).

Com relação ao aspecto social e econômico afirmam que o Islã elevou a condição feminina, criando direitos básicos para as mulheres. O infanticídio feminino, por exemplo, que existia entre algumas tribos árabes, foi proibido e considerado um crime como qualquer outro, como adverte o Alcorão: “Aquele que matar um homem ou mulher sem que ele tenha cometido homicídio ou semeado corrupção na Terra será considerado como se tivesse assassinado toda humanidade” (Alcorão, 5:32). Outras provisões, segundo o Islã, como direito à educação, o direito de se casar somente com o seu consentimento, o direito ao divórcio, a igualdade de prescrições das penas pela *šarī‘ah*, o direito de herança, o de posse de seu dinheiro e de suas propriedades de herança, o direito de trabalhar fora de casa caso haja necessidade<sup>59</sup>, o direito de dote<sup>60</sup> oferecido pelo marido como um presente para a mulher,

---

<sup>58</sup> Segundo essa corrente do Islã, o homem só tem predomínio sobre a esposa e a família no quesito liderança, o que é representado pelo fato de que é obrigação dos homens a proteção e manutenção familiar. Esse predomínio se refere a uma diferença natural entre os sexos, levando em consideração a menor força física das mulheres em relação ao homem.

<sup>59</sup> O tema do trabalho feminino no Islã é um tema controverso. Apesar de não existir nenhuma regra que proíba o trabalho fora do lar, desde que haja necessidade e que o trabalho coadune com a sua essência de mulher muçulmana, o Islã vê o papel de mãe, de educadora, de cuidar do lar, como o principal dever e preocupação das

simbolizando amor e afeição no dia do casamento e não como símbolo ou um preço real pela mulher, foram alguns benefícios aprovionados às mulheres pela religião islâmica, conforme o discurso presente nesta visão sobre as mulheres muçulmanas.

É interessante observarmos a interpretação do escritor muçulmano Paulo Oliveira (2001, p 89), ao discorrer sobre um dos trechos corânicos que poderiam contradizer o discurso da equidade da condição feminina em relação à masculina defendida por ele: “[...] As mulheres têm direitos correspondentes a suas obrigações; mas os homens as superam de um degrau” (Alcorão, 2:228). Na tentativa de manter um discurso ‘oficial’, o autor argumenta que essa superioridade existe, mas é representada apenas pela obrigatoriedade masculina na manutenção e proteção ao sexo feminino e se refere à diferença natural entre os sexos, levando somente em consideração o aspecto de distinção física, da força e não o lado intelectual e espiritual das mulheres.

De acordo com essa visão muçulmana ‘oficial’, foram algumas sociedades e governos, que se intitulam islâmicos, que ‘roubaram’ os direitos que o Islã concedeu às mulheres. Criticam os países muçulmanos da atualidade que através de interpretações das Escrituras levam a um comportamento misógino. Não deixam, por outro lado, de apontar que em alguns países, hoje em dia, os costumes islâmicos e os ‘direitos femininos’ estão sendo substituídos por valores ocidentais que, segundo eles, na realidade, muito mais desvalorizam a mulher. Os valores ocidentais a que eles se referem são o modo de vestir, a ‘obrigatoriedade’ ocidental do trabalho fora do lar, entre outros. Esses mesmos muçulmanos que criticam a posição misógina adotada por alguns países, são por ele financiados. É o caso, por exemplo, da Arábia Saudita em relação ao Islã no Brasil, onde a maioria das mesquitas recebe ajuda financeira saudita para sua manutenção e vários *šayh*□s vão estudar teologia islâmica lá.

---

mulheres. Homem e mulher têm sua parcela (divisão do trabalho) no desenvolvimento da humanidade, cabendo às mulheres a tarefa mais importante e nobre.

<sup>60</sup> O dote no Islã não é transferível nem para o pai ou marido da mulher.

Para este Islã ‘oficial’, conhecer seus direitos e saber reivindicá-los é aceitável para as mulheres, pois os homens não estarão fazendo concessões, mas cumprindo os princípios estabelecidos pelo Alcorão. Ressaltam, porém, que estas mulheres devem-se manter na tradição, não ‘importando’ o modelo de feminismo ocidental que considera, por exemplo, segundo eles, o véu como símbolo de opressão, os laços familiares como impedimento para sua liberdade, o trabalho fora do lar e o salário como força libertadora. Devem, também as mulheres, segundo esses muçulmanos, terem em mente, que não podem conferir a uma única sociedade, a ocidental, a representatividade e a capacidade de estabelecer as prioridades para muçulmanas que vivem em outras partes do mundo.

Percebemos que esse discurso, à primeira vista, é bastante positivo para as mulheres e que, na época do Profeta, realmente, ele foi significativo. Na prática, hoje, alguns muçulmanos pertencentes a esta corrente ‘oficial’, ainda encaram as mulheres com preconceito e acreditam que as leis do século VI, ainda são válidas:

A mulher tem um lugar muito bom no Islã. A mídia só ressalta o negativo. É o pai que matou a filha que estava fazendo besteiras, mas ninguém vê que ele não agüentou ver a filha degradada. *Esse pai, talvez na mente dele, é a ordem de Deus. A lei islâmica vem desde o primeiro dia até o justo momento. A aplicação é sempre a mesma coisa* (Nei, líder religioso).

Um segundo discurso, do próprio Islã, que abordaremos agora, representa uma corrente liberal a respeito da mulher muçulmana e é aqui representado pela socióloga e muçulmana Fátima Mernissi. Através de trabalhos de pesquisa histórica e sociológica, Mernissi (1987) analisa e denuncia a situação segregada de algumas mulheres islâmicas na atualidade, principalmente, no Oriente Médio. Pesquisando, analisando, alguns *aḥadīth*

misóginos<sup>61</sup>, a autora conclui que muitos foram forjados, são falsos. Ela faz um contraponto desses ditos com as origens, com a Idade de Ouro do Islã, concluindo que, em seus primórdios, a religião pregada por Maomé não segregava as mulheres. Mernissi deixa claro que o Alcorão é muito mais positivo para as mulheres do que os *ahadīt* e, conseqüentemente a *šarī´ah*. Ao se perguntar, por que as mulheres, atualmente, são tão hostilizadas, humilhadas e excluídas em parte do mundo árabe, a autora chega à conclusão que a intensificação da segregação feminina, por alguns Estados árabes como a Arábia Saudita, Irã, Egito a partir dos anos 80, faz parte de uma estratégia política do próprio governo desses países para tentar frear um processo democrático de liberdades civis que por lá se principiava. Argumenta que as mulheres simplesmente, por não terem uma organização, nenhum poder e também pela rica tradição misógina nestes países, foram facilmente convertidas em objetos de manipulação política. A obrigatoriedade do uso do véu pelas mulheres em alguns desses países, por exemplo, segundo a mesma autora, converteu-se em uma maneira de ‘distrair’ a atenção de problemas como o desemprego, alta taxa de natalidade, etc. Segundo a socióloga, a partir da década de 70, criou-se um programa pan-árabe, com o financiamento de alguns Estados Islâmicos como a Arábia Saudita, de movimentos religiosos conservadores cujo objetivo era bloquear o debate democrático no mundo árabe.

Mernissi acredita, portanto, que a segregação feminina<sup>62</sup> em parte do mundo árabe faz parte de uma guerra muito mais contra a democracia do que contra o sexo feminino.

Em consonância, ainda, com a socióloga, as mulheres muçulmanas devem caminhar no mundo moderno com orgulho, buscando por dignidade, por democracia e por direitos humanos, reconhecendo que essas reivindicações não derivam de valores ocidentais importados, mas de uma parcela real, do que a autora chama de tradição islâmica do Islã

---

<sup>61</sup> As análises sobre os *ahadīt* misóginos podem ser vistas em (MERNISSI, 1987).

<sup>62</sup> Sobre a segregação feminina ver mais em (MERNISSI, Fátima. **El poder olvidado – las mujeres ante un islam en cambio**. Madrid:Icaria, s.d.).

divulgado pelo profeta Maomé, apresentado por ela, como defensor da dignidade das mulheres.

Ressaltamos desse modo, que o Islã não é uma religião monolítica e que não há uma única visão da mulher muçulmana. Existem mulheres muçulmanas segregadas, submissas, subservientes; outras que adotam comportamentos ocidentais, e outras que lutam por seus direitos, mantendo-se na tradição e procurando adaptar-se ao mundo moderno.

## **2.2 – O Profeta e as Mulheres**

“Três coisas de vosso mundo me foram feitas dignas de amor: as mulheres o perfume e a oração” (Maomé).

Neste subcapítulo, tentaremos expor como, naquele contexto da Arábia do século VI, onde as mulheres eram consideradas, em todos os aspectos, seres inferiores, foi revolucionário o relacionamento de Maomé com essas. Como muitas revelações por ele recebidas e presentes no Alcorão, naquele mundo primitivo, eram extraordinárias e de forma nenhuma misóginas. A revelação sobre o uso do véu, que abordaremos no próximo subcapítulo, pode ser tomada como um exemplo de que não havia, nas revelações e nas intenções do Profeta, o intuito de segregação feminina.



Privilegiaremos principalmente os estudos de Mernissi<sup>63</sup>, que com sua pesquisa sobre os *aḥadīṭ*, vem apontando as ambigüidades, os antagonismos entre a biografia de Maomé e a escritura islâmica que valorizam e dignificam a mulher e as interpretações desses dados por alguns Estados islâmicos cujos atos, baseados nestas mesmas interpretações, levam esses países a adotarem um comportamento misógino na atualidade. Outros autores como Armstrong (1991), Rogerson (2004), Lings (1989), Peres (2003) e uma biografia do Profeta divulgada pelo CDIAL<sup>64</sup>, também serão utilizados na tentativa de mostrar que, em seus primórdios, o Islã reservava um lugar especial para as mulheres.

A biografia do Profeta, utilizada pelo CDIAL, apresenta-nos o seguinte texto que pode confirmar como as mulheres eram pelo menos igualadas aos homens na Idade de Ouro do Islã:

Mohamad, guiado pela revelação divina, reconheceu que, para haver reconstrução social da sociedade, *teria de haver colaboração de todos os seus membros, homens e mulheres, amando-se mutuamente e simpatizando uns com os outros*. Não há sociedade visível onde a mulher não tem direitos, e em que esses direitos não são praticados em amor recíproco e respeito (AMINUDDIN,1989,p. 282).

Armstrong (1991, p. 99) ressalta que os primeiros convertidos de Maomé foram mulheres. O “Islã surgiu nos braços de Kadija”, sua primeira esposa, que lhe apoiou, quando este acreditou estar louco ao receber as primeiras revelações. Maomé não tinha um quarto separado na mesquita, ele dormia nos aposentos de suas esposas mesmo depois de ter se

---

<sup>63</sup> Ver (MERNISSI, Fátima. **El harén político – el profeta y las mujeres**. Madrid: Ed. Del Oriente y del Mediterráneo, 1987) e (MERNISSI, Fátima. **El poder olvidado – las mujeres ante un islam en cambio**. Madrid:Icaria, s.d.).

<sup>64</sup> AMINUDDIN, Mohamad. **Mohammad – O mensageiro de Deus**. São Paulo: CDIAL, 1989.

tornado um homem muito importante. De acordo com Armstrong (1991, p. 224), devido à importância que Maomé dava às mulheres, muitos homens utilizavam suas próprias mulheres na tentativa de conseguirem se aproximar e conversar com o Profeta. Ele as estimulava a participar da *ummah*, a comunidade muçulmana. *Aischa*, sua esposa preferida, veio a ser uma figura política indubitável após a morte do Profeta, sendo a primeira legisladora da *šarī'ah*. Conforme a autora, “assim como aconteceu com outras crenças, a religião, depois da morte de Maomé, foi seqüestrada pelos homens que passaram a interpretar os textos de forma nem sempre positiva para as mulheres” (ARMSTRONG, 1994, p. 165).

Naquele tempo, as mulheres podiam manifestar livremente sua opinião. Uma das esposas de Maomé, *Salma*, representa um exemplo de como as mulheres podiam exprimir sua opinião, suas reivindicações, como participavam da vida pública e como o Alcorão foi positivo para as mulheres em sua resposta: Um dia ela reclamou com o Profeta do porquê das revelações serem dirigidas somente aos homens e não às mulheres. A resposta veio com o versículo que diz que os dois sexos são rigorosamente iguais enquanto crentes, e que não é o sexo que determina suas graças e sim a obediência e o desejo de servir a *Āllah*:

Os submissos e as submissas, os crentes e as crentes, os homens obedientes e as mulheres obedientes, os homens leais e as mulheres leais, os homens perseverantes e as mulheres perseverantes, os homens humildes e as mulheres humildes, os homens caridosos e as mulheres caridosas, os homens que jejuam e as mulheres que jejuam, os homens castos e as mulheres castas, os homens que invocam a Deus com freqüência e as mulheres que invocam a Deus com freqüência – para todos eles, Deus preparou a indulgência e grandes recompensas (Alcorão, 33:35).

Peres (2003, p.129), baseada em biógrafo<sup>65</sup> do próprio Maomé, afirma que o Profeta era um homem gentil, amável com as mulheres: “Era um marido atento e gentil um chefe de Estado que deixava claro a importância do afetivo e do sexual”. Ao morrer, Maomé tinha nove esposas e segundo Peres, é difícil para um ocidental entender esta questão, mas ressalta que temos que compreender o contexto histórico em o Profeta vivia<sup>66</sup>. Ele era, além de profeta, um chefe de Estado que lutava pela expansão do Islã, de onde se faziam necessários casamentos políticos para sedimentar alianças. Mas, mesmo diante de casamentos, muitas vezes arranjados, Maomé nunca tratou suas esposas com indiferença.

Segundo Rogerson (2004, p.167), “Maomé adorava cada aspecto de suas mulheres: a companhia, a conversa e até suas reclamações e rixas eram músicas para sua alma”. Este autor ratifica que foi Maomé quem corrigiu e estabeleceu regras mais firmes com relação às mulheres, como o direito ao divórcio, herança, dote, poligamia e mesmo o direito de viver, pois lastimava o procedimento característico de alguns países, que se baseavam no costume pré-islâmico de enterrar as indesejadas filhas recém nascidas na areia do deserto:

E atribuem filhas a Deus. Glorificado seja! E atribuem a si mesmos o que  
mais almejam, filhos varões.

---

<sup>65</sup>(Lings, 1989).

<sup>66</sup> “O tratamento que Maomé dá a suas esposas é parte do *uswa hasana* (belo exemplo), com destaque para o *hadit*: “O casamento é minha *sunna*”. Outro *hadit* que merece consideração: “Três coisas de vosso mundo me foram feitas dignas de amor: as mulheres o perfume e a oração” evidencia o papel positivo da sexualidade para a espiritualidade muçulmana”. Cf. BARTHOLO Jr., Roberto S. “Mística e política no seguimento ao Profeta do Islã”, In: BINGEMER Maria Clara L., BARTHOLO Jr., Roberto S. (orgs.). **Mística e política**, São Paulo: Loyola, 1994, p.163. Nars também ressalta a seguinte questão, “O casamento múltiplo, para ele, como em geral no Islã, era mais responsabilidade que prazer e um meio de integração na sociedade recém fundada [...]” “[...] Os casamentos múltiplos do Profeta, longe de indicarem sua fraqueza em relação ‘à carne’, simbolizavam sua natureza patriarcal e sua função não como um santo que se retira do mundo, mas que santifica a própria vida do mundo por viver nele e aceitá-lo, a fim de integrá-lo numa ordem superior de realidade”. Cf. NARS, Seyyed Hossein, “O Profeta e a tradição profética – o último profeta e homem universal”, In: S. BARTHOLO Jr., Roberto, CAMPOS, Arminda E. (orgs.). **O Credo é a Conduta**. Rio de Janeiro: ISER/IMAGO, 1990, p. 67.

Pois quando se anuncia a um deles o nascimento de uma filha, seu rosto torna-se sombrio, e ele quase sufoca.

Esconde-se do mundo pela vergonha recebida e hesita entre guardar a filha, humilhado, e enterrá-la viva. Oh abominação desses preconceitos! (Alcorão, 16:56, 57,58).

Para Mernissi (1987), Maomé outorgou às mulheres um lugar de grande importância na vida pública. Era com suas mulheres que o Profeta se aconselhava após as atividades militares, era, ainda, de sua relação conjugal que ele retirava a energia de que necessitava. Ela confirma, assim como outros autores, que o “Islã se iniciou nos braços de uma mulher amante”.<sup>67</sup>

Foi para *Kadija*, sua primeira esposa, que ele contou seus medos, sua angústia ao ter a primeira revelação. *Kadija* foi uma mulher independente e exigente, tinha seu próprio comércio de camelos e foi ela quem pediu Maomé em casamento.

Mernissi relata que, até nos campos de batalha as mulheres compartilhavam com Maomé suas preocupações. Ela relata, que ao fim de uma das batalhas, no ano de 628, o Profeta estava muito desamparado, seus próprios companheiros não queriam obedecê-lo, acreditando que a derrota e o posterior acordo foram muito humilhantes. Assim, ele foi ouvir os conselhos da mulher que o acompanhava na batalha. Ele seguiu suas recomendações e os companheiros atenderam suas solicitações. Para Mernissi (1987), a primeira comunidade muçulmana não era conduzida por um “homem assexuado e alucinado pela busca do poder”.<sup>68</sup>

Sua vida privada, incluindo seu relacionamento com as esposas, apesar de tantas atividades militares e religiosas, não era relegada a um plano inferior. Podemos usar aqui, como exemplo, conforme salienta Mernisi (1987), que ele sempre conversava, principalmente com seus sogros sobre sua vida doméstica, demonstrando grande atenção à questão.

---

<sup>67</sup> (MERNISSI, 1987, p.119-120). Original em espanhol.

<sup>68</sup> (MERNISSI, 1987, p.119-120). Original em espanhol.

De acordo com Mernissi, a maior prova de que Alá e seu Profeta inauguram o Islã com amplo igualitarismo é que algumas mulheres alcançaram o estatuto mais alto naquela época, o de discípulas.<sup>69</sup>

As primeiras décadas do Islã, escreve Mernissi, estão repletas de exemplos de mulheres ativas, inteligentes, que participavam da vida política e cuja colaboração foi decisiva para a história do Islã.<sup>70</sup> Porém, ela afirma, que “[...] paradoxalmente, esse maravilhoso momento da nossa história, no qual Deus e o seu Profeta estão à escuta dos débeis e das mulheres entre eles, não é reivindicada, em nossos dias, como constitutivo de ‘nossa’ memória”.<sup>71</sup>

Em seu livro, *El poder Olvidado*, Fátima Mernissi faz uma análise do motivo dessa mudança, de um Islã igualitário nos seus primórdios para um Islã misógino na atualidade, onde, segundo a autora, o lugar da mulher na tradição muçulmana é dado como inexistente ou como subalterno. Começa afirmando que o Islã é usado, hoje, como uma filosofia para justificação da desigualdade entre os sexos e que os muçulmanos que condenam as mulheres à marginalidade escolhem bem a época histórica em que se baseiam e que não é a do Profeta que eles escolhem. Segundo ela, nem poderiam, pois os fatos daquela época os levariam a se contradizerem. Eles elegem a época do que ela chama de “despotismos dos abássidas” que governaram parte do Islã de 750 a 945. Para Mernissi, é essa a época, diferentemente do período da epopéia religiosa do Profeta, que reduzirá as mulheres ao rol de

---

<sup>69</sup> Sobre o tema ver (MERNISSI, Fátima. **El poder olvidado – las mujeres ante un islam en cambio**. Madrid: Icaria, s.d., p. 150).

<sup>70</sup> É importante também ressaltarmos a força do elemento feminino no sufismo. O entrelaçamento do feminino com o mistério de Deus foi tematizado pelo místico andaluz *Ibn Arabi*. No capítulo final de seu *Fusus al-hikan* ele conclui que “... A contemplação de Deus nas mulheres é a mais intensa e a mais perfeita; e a união, a mais intensa na ordem do sensível, que serve de suporte a essa contemplação, é o ato conjugal”. Cf. SCHIMMEL, Annemarie. **Las dimensiones místicas del Islam**. Madrid: Trotta, 2002, p. 444 -454.

<sup>71</sup> MERNISSI, Fátima. **El poder olvidado – las mujeres ante un islam en cambio**. Madrid: Icaria, s.d., p. 149. Original em espanhol.

cortesãs, de escravas. É, portanto, a partir, dessa eleição<sup>72</sup> de uma memória política antidemocrática que, segundo Mernissi, condenam-se, hoje, as mulheres à marginalidade, ao rol de escravas como na época dos abássidas. A autora segue questionando o porquê de quando se trata de memória, quando se trata da mulher, não se referem à época do Profeta e dos califas ortodoxos que o sucederam?

[...] O islã, grande e vasto nos permite elegermos democratas como era o Profeta. Um passado é interessante porque permite viver sempre um presente distinto. O vento de criatividade que caracteriza as páginas escritas sobre as primeiras décadas do islã, as do Profeta e seus discípulos, vêm precisamente de que este islã é o dos deserdados, é o dos perseguidos, daqueles que foram rechaçados pela Meca aristocrática e escravista. O Islã de Medina foi um momento de desestabilização de suas hierarquias e seus destinos. Com suas reivindicações, seu orgulho e seu interesse pela política dos assuntos da comunidade, as mulheres que seguiam ao Profeta na primeira época são a esperança do nascimento de um mundo mais igualitário em gestação [...].<sup>73</sup>

Mernissi acredita que justamente por serem as mulheres, hoje em dia, com suas reivindicações apoiadas num Islã primordial, a esperança de nascimento de um mundo árabe mais democrático, para os muçulmanos mais conservadores elas representam, também, o

---

<sup>72</sup> É importante a referência que a autora faz com relação à apropriação que cada geração se faz da memória, no caso aqui, a muçulmana, para fabricar sua identidade cultural segundo os problemas que estão enfrentando no momento. Ela reforça que a memória muçulmana é uma vasta acumulação de 15 séculos de experiências culturais diversas e que tomar a história muçulmana como referência é eleger, privilegiar, imagens, modelos que não impõe nenhuma visão precisa sobre o Islã. Segundo ela, essa memória pode variar, até mesmo segundo as classes sociais.

<sup>73</sup> MERNISSI, Fátima. **El poder olvidado – las mujeres ante un islam en cambio**. Madrid: caria, s.d., p. 162. Original em espanhol.

perigo de revolução, da mudança hierárquica, da encarnação do individualismo; para eles, ameaçador. Portanto, para Mernissi, o ato de segregá-las, obrigá-las a usar o véu, entre outras atitudes misóginas é uma forma simbólica de calar grande parte de uma população e assim, ‘proteger’ a sociedade contra mudanças que desagradariam uma parcela interessada para que a situação social, econômica continue como está.

### **2.3 – O uso do véu islâmico: distintas interpretações e intencionalidades**

Ó Profeta, recomenda a tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos crentes que, apertem seus véus em volta delas: é mais provável que assim reconhecidas, evitando ser molestadas. Deus é perdoador e misericordioso (Alcorão, 33:59).

O objetivo deste subcapítulo é abordar as distintas interpretações sobre o uso do véu islâmico e algumas intenções ao portá-lo. Esta é uma questão complexa que abarca diferentes reflexões. A percepção ocidental dominante consiste em encerrar a mulher muçulmana num gueto analítico de uma misoginia e reduzir o uso do véu a uma mobilização masculina contra as mulheres. É fato que isto existe, todavia esta imagem é muito simplificadora, pois ignora que existem mulheres que fazem sua adesão ao uso do véu consciente e deliberadamente. Abordaremos, primeiramente, uma corrente muçulmana que segue uma interpretação tradicional e justifica a obrigatoriedade do uso do véu, baseada no

Alcorão e, ainda, uma segunda corrente de interpretação, também muçulmana, contra a obrigatoriedade do uso do véu, representada pela marroquina Mernissi (1987). Abordaremos, oportunamente, as reflexões de autores como Armstrong (2001) e Schuon (2006) sobre o uso do véu. Neste subcapítulo, situaremos historicamente o uso do véu islâmico.

Segundo Demant (2004), a situação, em geral, das mulheres muçulmanas exerce uma atração sobre o imaginário ocidental. Antigamente, a sensualidade do harém era exaltada; hoje, as mulheres são consideradas, e muito disso como reflexo do uso do véu, símbolos de dependência e opressão. Estas visões correspondem a excessos que não descrevem a realidade da maioria das muçulmanas. Atualmente, é provável que a primeira associação que os ocidentais fazem do Islã é aquela em que a mulher é velada e oprimida. Todavia, como já salientamos, são idéias reducionistas tanto sobre o Islã como sobre o véu. As mulheres que usam o véu têm em comum a profissão da fé islâmica, porém, entre elas, podem existir grandes diferenças.

Ainda, conforme Demant (2004), o uso do véu não é uma invenção do Islã. Para o autor, se nos voltarmos aos seus primórdios, o véu foi introduzido, no antigo Egito, pela conquista greco-romana. Assim no Egito, como em Roma Antiga, as mulheres o utilizavam como símbolo de *status*. Na Babilônia, o véu era prescrito às mulheres casadas e proibido às solteiras e às prostitutas. Posteriormente, o véu tornou-se habitual entre as judias e cristãs, sobretudo em Bizâncio, onde era usado para distinguir as mulheres livres, de escravas e concubinas. Ainda hoje, o véu é usado pelas freiras católicas e por judias nas sinagogas.

Os muçulmanos recorrem a interpretações diversas do Alcorão, dos *ahadīt*, e da *Sunna* do Profeta, para avaliar as normas do vestuário feminino islâmico. O Alcorão, por exemplo, contém versículos que se debruçam sobre a questão da roupa e o adorno a serem usados pelas mulheres:



E dize às crentes que baixem o olhar e preservem o pudor e não exibam de seus ornamentos, além dos que já aparecem necessariamente. E que abaixem seu véu sobre os seios e não exibam seus adornos senão a seus maridos, ou pais ou sogros ou filhos ou enteados ou irmãos ou sobrinhos ou damas de companhia ou servas ou criados despojados do apelo sexual ou às crianças que nada sabem da nudez da mulher. (Alcorão, 24:30).

E se pedirdes algum objeto às suas esposas, pedi-o através de uma cortina: será mais limpo para os vossos corações e para os seus. Não vos pertence molestar o Mensageiro de Deus nem desposar-lhes as mulheres após ele, nunca. Seria, aos olhos de Deus uma grande ofensa. (Alcorão, 33:53).

Ó Profeta, recomenda a tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos crentes que, apertem seus véus em volta delas: é mais provável que assim reconhecidas, evitando ser molestadas. Deus é perdoador e misericordioso (Alcorão, 33:59).

Segundo a corrente islâmica que segue uma interpretação considerada obrigação religiosa o uso do véu e, em cujo material se baseia a maioria das mesquitas no Brasil, para a divulgação desse uso<sup>74</sup>, o motivo da revelação destes versículos, deu-se em decorrência da *Jāhiliyyah*, ou ignorância, como é chamada a fase pré-islâmica, quando não se respeitava a condição da mulher e alguns homens inescrupulosos lançavam-lhes palavras ofensivas nas ruas e estradas. Assim, Deus fez descer revelações ao Profeta, incumbindo-o de solucionar

---

<sup>74</sup>A divulgação do Islã na América Latina é muitas vezes feita através de panfletos do CDIAL (Centro de Divulgação do Islam para a América Latina). Um exemplo é o panfleto *O Hijab*, que explica e justifica o uso do véu pelas muçulmanas.

este problema. A determinação do uso do véu sobre a cabeça e o uso de roupa adequada que lhe cobrisse o corpo e as formas atrativas, foi a resolução para o impasse, pois, de acordo com os muçulmanos, evitar-se-iam ultrajes às mulheres.

Passa a ser evidente para os muçulmanos, que esteja sob a observância e responsabilidade dos pais ou maridos, a defesa da honra e moral de suas mulheres e filhas através do uso do véu.

O uso do véu hoje, segundo essa corrente islâmica, deve-se ao fato de que as sociedades humanas vivem atualmente a mesma situação que viviam no tempo da ignorância, a época pré-islâmica, sofrendo os mesmos males psicológicos e emocionais que existiram em toda história humana. Portanto, continua sendo um dever do crente proteger e preservar sua esposa e filhas.

Segundo este discurso, o véu serviria para elevar a mulher ao seu lugar de ‘relicário da santidade’. O vestuário discreto, incluindo o véu, preserva a castidade e a pureza de seu coração, distinguindo-a da mulher que expõe seus atributos, que provoca os desejos libidinosos nos homens, passando por circunstâncias desagradáveis, não encontrando argumentos para se defender.

Apesar do exposto acima ser o pensamento majoritário entre os muçulmanos, os textos corânicos, por sua ambigüidade, oferecem várias passagens, que levaram e levam até hoje, a interpretações diferentes e desacordos acerca da obrigatoriedade e do tipo exato de roupa a ser trajado pelas muçulmanas. As mulheres paquistanesas usam túnicas de seda, os *Sawwar kameez*, com longos xales de tecido leve pendendo soltos sobre a cabeça; as sauditas usam um véu diáfano e um manto preto de 360 graus; as afegãs usam os *Chadris* ou *burqas*, capas onduladas e coloridas com um retângulo de treliça bordada sobre os olhos; algumas palestinas e egípcias usam casacões abotoados e lenços de cabeça brancos, as javanesas usam o *jilbāb*, uma manta comprida, folgada e sem recortes, com cores sóbrias. Alguns

muçulmanos interpretam, ainda, que as mulheres devem tampar as mãos e o rosto totalmente, além de todo o resto.

Percebemos que a própria palavra *ḥijāb*<sup>75</sup> é polissêmica, carregada de diversas significações. Segundo Mernissi (1987, p. 108 -111), em árabe, a palavra *ḥijāb*, empregada para o véu, significa literalmente ‘cortina’. Para a autora, “[...] Essa cortina ou véu pode expressar uma dimensão espacial que delimita dois domínios distintos ou, mais simbolicamente, como o *ḥijāb* dos sufis<sup>76</sup>, o véu invisível, que impede o conhecimento divino”<sup>77</sup>. Existe também, ainda segundo a autora, o uso anatômico da palavra *ḥijāb*, que designa um limite e uma proteção ao mesmo tempo, daí *ḥijāb al burkuriyya* (*ḥijāb* da virgindade/hímen).

Mernissi (1987), socióloga e muçulmana como já nos referimos, aborda de forma distinta da maioria dos muçulmanos a questão do uso do *ḥijāb*. Para ela, o uso do véu era uma simples questão de protocolo e de proteção, que comprometia apenas as mulheres do Profeta e que se expandiu às demais mulheres até chegar a uma segregação sexual abrangente.

A primeira revelação sobre o véu, ainda segundo Mernissi (1987), veio a Maomé na sua noite de núpcias com *Zenaib*: os convidados não iam embora, e o Profeta querendo ficar a sós com sua nova esposa teria proferido o versículo 53 da sura 33 - “E se pedirem às mulheres do Profeta qualquer objeto, peçam-no através de uma cortina. E isso será mais puro para os vossos corações e para os dela”. Uma atenta releitura deste versículo, segundo a autora, revela que as preocupações são de ordem da discrição: – convidar os discípulos a terem maneiras corteses, como a de não entrar em uma casa sem pedir licença ou talvez não se demorar em ir embora. Vale lembrarmos que a mesquita era a casa do Profeta, os quartos eram contíguos, o que sugere que suas mulheres e ele não tinham muita privacidade.

---

<sup>75</sup>, Além de véu, *ḥijāb* também significa, em árabe, cortina, esconder, velar, asilo, refúgio, etc. Sua raiz trilítera é *hjb*: Cf. CORRIENTE, F. *Diccionario árabe-español*. Barcelona: Editorial Herder, 1991, p. 143.

<sup>76</sup> Os sufis fazem parte da mística islâmica, do Sufismo.

<sup>77</sup> Original em espanhol.

Para Mernissi, é somente pela análise do contexto social e histórico que se pode compreender por que Maomé sentiu a necessidade de proteger suas mulheres com o véu. Como salienta a autora, no período em que os versículos sobre o *hijāb* foram proferidos, os tempos eram de dificuldades, de guerras de expansão do Islã que tentava impor-se a uma Arábia politeísta. Nesses primórdios do Islã, as mulheres do Profeta estavam sendo perseguidas, assediadas por grupos que foram designados no Alcorão como hipócritas ou *Munāfiqūn*<sup>78</sup>, pois, somente fingiam aceitar o Islã. Havia a necessidade de serem protegidas e, desta forma, o uso do véu foi a solução encontrada. Dentro dessa visão da autora, é interessante lembrarmos que a primeira esposa do Profeta não usou o véu, pois ela morreu antes desse contexto de guerras expansionistas do Islã. Para Mernissi, foi o califa *Omar*, um dos sucessores do Profeta e, segundo ela, um homem que não concordava com a gentileza e a atenção de Maomé para com as mulheres, quem estendeu o uso do véu para todas as mulheres com uma intenção diferente da primordial.

Conforme Mernissi, a personalidade doce, calma e justa de Maomé não nos permite afirmar que tais versículos tenham sido deliberadamente proferidos, para produzir uma ruptura no espaço entre homens e mulheres, ruptura esta que terminou por tornar-se na atualidade uma questão polêmica. Mernissi ressalta que é necessário diferenciar o significado do uso do véu no ano 5 da hégira (*hijra*), o que ele representava e o que ele representa hoje após várias interpretações ao longo dos séculos.

Mernissi deixa claro que não é contra o uso do véu, desde que seja uma escolha, um livre arbítrio da mulher cobrir-se ou não. Ela não concorda e luta pelo fim da obrigatoriedade do uso do véu como forma de velar, de esconder determinados assuntos nos países árabes e barrar a democracia. Ela combate o fim do uso obrigatório do véu como

---

<sup>78</sup> Ver mais sobre o tema em (VERNET, 2004, p. 68).

política de Estados que utilizam as mulheres como atores passivos para divulgar sua mensagem dirigida aos dois sexos: “Calem-se e que não sejam vistos”.<sup>79</sup>

Para Armstrong (2001), o ato de se usar o véu islâmico de forma obrigatória, como exige o Talibã gera reações negativas por parte das mulheres. A autora ressalta, porém, que muitas mulheres que estão usando o véu, não são submissas e têm idéias progressistas sobre a questão de gênero. Salienta que “[...] elas estão chegando ao mundo moderno sob suas próprias condições e num contexto islâmico que dá ao mundo um significado sagrado” (ARMSTRONG, 2001, p. 228). Reflete que o uso do véu, o corpo coberto, aponta para a transcendência, ao contrário dos ocidentais, que desvelam tudo, querem corpos bonitos, à mostra e se agarram a esta vida. Para a autora, o véu elimina diferenças, acentua o papel da comunidade e “[...] desafia a estranha compulsão ocidental de ‘revelar tudo’ quanto a assuntos sexuais” (ARMSTRONG, 2001, p. 229).

Outro autor que faz uma interessante reflexão sobre o uso do véu é Schuon (2006 p. 50). Para o autor, o homólogo do véu no Islã, é o turbante. Ele observa que um símbolo material seja uma cobertura, como o turbante, como o véu ou uma veste litúrgica é capaz de reforçar a consciência espiritual, de conferir ao crente um certo tipo de consagração, de gravidade. Para ele, no Islã não é contingente a associação dessas idéias, pois existem *ahadīt* que exaltam, por exemplo, o uso do turbante pelos homens: “O turbante constitui uma fronteira entre a fé e a descrença” ou “Usai o turbante e distingui-vos assim dos povos que vos precederam”. Schuon observa que o turbante é como um contrapeso a tudo que é profano e vazio:

Como é a cabeça, o cérebro, que é para nós o plano de nossa escolha entre o verdadeiro e o falso, o real e o ilusório [...] é ela, a cabeça, que deve levar a

---

<sup>79</sup> MERNISSI, Fátima. **El poder olvidado – las mujeres ante un islam en cambio**. Madrid: Icaria, s.d., p. 18. Original em espanhol.

marca dessa escolha [...] [...] o turbante ‘envolve’ de alguma maneira o pensamento, sempre tão suscetível à dissipação, ao esquecimento e à infidelidade; ele evoca o aprisionamento sagrado da natureza passional e deífuga (SCHUON, 2006, p. 52).

Para Schuon, a mulher no Islã tem um caráter sagrado, inviolável. O véu seria símbolo dessa sacralidade e inviolabilidade.

Atualmente, podemos perceber que o uso do véu é um fato que se espalha nos círculos urbanos e modernos. Segundo Jomier (1992, p. 137), “[...] no início do século XX, a supressão do uso do véu passou a ser defendida por alguns países muçulmanos”. Esclarece que, no Egito e Oriente Próximo, praticamente, não se usava mais o véu. Muitos países muçulmanos se alinharam a valores ocidentais. Ainda, segundo o autor, a partir de finais da década de 60, com o aparecimento dos movimentos fundamentalistas em reação ao processo de secularização, laicização já estabelecido em vários países islâmicos, o uso do véu começa a se fazer notar novamente. Com a revolução iraniana do aiatolá *Khomeini* em 1979, o uso do véu ressurgiu como símbolo forte, que marca a fronteira de uma identidade muçulmana.

Atualmente, o uso do véu parece representar tanto a afirmação de uma identidade muçulmana e uma luta contra o Ocidente, como a presença de uma intolerância misógina.

Por um lado, algumas mulheres salientam que o uso do véu é produto de sua própria escolha e indicam uma atitude consciente. Para elas, o véu coaduna-se bem com a modernidade. Uma justificativa é a de que seu uso é reflexo do desejo de participar da vida pública. Deste modo, o véu seria uma solução adequada para a conciliação desta vontade com as regras de separação entre homens e mulheres que o Islã impõe. O véu também salienta a identidade religiosa e a distinção do mundo ocidental. Contra a ‘ocidentalização’, alguns muçulmanos recorrem às práticas de um Islã mais ‘ortodoxo’, manifestado às vezes, no uso do véu. O uso do véu pode simbolizar a luta pelo nacionalismo e a oposição ao imperialismo

ocidental. São inúmeras as mulheres muçulmanas, hoje em dia, em todo o Oriente e também no Ocidente, que fazem questão de ostentar o véu, porque isso significa um manifesto de defesa de sua cultura e um ato político de definição e reiteração do Islã.

Por outro lado, o uso do véu é, freqüentemente, imposto pelas mãos de uma intolerância patriarcal e misógina. Algumas facções de radicais fundamentalistas, como os talibãs no Afeganistão e os *wahabistas*<sup>80</sup> na Arábia Saudita, manipulam o véu como uma arma de controle e exclusão da mulher, em um sentido muitas vezes oposto àquele proferido por Maomé.

O véu tanto pode ser usado para simbolizar e reforçar o enclausuramento e a restrição à esfera privada, como pode, inclusive, ser apropriado pela mulher e empregado para negociar o seu lugar no espaço social. Neste sentido, ele permite às mulheres passarem da esfera doméstica para a esfera pública de maneira segura, e sem que haja um rompimento dramático com o passado ou com o Islã. Para Pace (2005, p.152) “o véu é um símbolo de pessoas ‘protegidas’, sob a tutela do poder masculino”. Seria, segundo o autor, uma forma das mulheres poderem, de forma mais segura, mas não menos segregada, entrar num espaço não reservado a elas e sim, aos homens. O espaço referido pelo autor é o da esfera pública, dos negócios, da guerra, e da política, criado e consolidado por uma tradição tribal e patriarcal para ser o ‘reino’ dos homens.

O Islã contemporâneo parece servir a muitas mulheres muçulmanas como um recurso para uma forma nativa de feminismo, não emprestada do Ocidente, parte de um movimento de liberação dentro do marco da própria religião. De fato, isto pode ser visto, segundo argumentam ainda alguns muçulmanos, como uma opção distinta da que está disponível no Ocidente, onde as mulheres podem entrar no mundo público somente nos

---

<sup>80</sup> O *wahhabismo* é uma corrente bastante ‘rígida e puritana’ do Islã na Arábia Saudita surgida no século XVIII com um reformador puritano chamado *Muhamad Ibn Abd Wahhab*. Ver mais sobre o tema em (KEPPEL, 2001, p. 68 – 69).

termos seculares masculinos, e são forçadas a deixar para trás aspectos vitais de sua identidade, incluindo a religião.

O véu também pode representar, segundo Brenner (1996), uma tentativa de combinar crenças religiosas com o desejo de mudança social.

As reflexões apresentadas, inicialmente, servem como alguns exemplos das múltiplas interpretações e intencionalidades da vestimenta islâmica no mundo hodierno. O uso do *hijāb* é bastante complexo, merece uma profunda discussão e deve ser considerado como um elemento simbólico constitutivo de uma identidade religiosa muçulmana, mas parece-nos também que ele pode vir a ressignificar a vida subjetiva e social das mulheres.



## CAPÍTULO III

### O VÉU E A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE MUÇULMANA

#### 3.1. A DISCUSSÃO TEÓRICA SOBRE O CONCEITO DE IDENTIDADE E SUAS IMPLICAÇÕES NA CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE MUÇULMANA ATRAVÉS DO USO DO HĪJĀB NA ATUALIDADE.

O objetivo deste sub-capítulo é levantar alguns dados sobre o termo *identidade* e suas prováveis implicações na construção da identidade muçulmana através do uso do véu (*hijāb*) pelas mulheres muçulmanas na atualidade.

Dentro das Ciências Sociais, o termo identidade é um dos mais controvertidos e polissêmicos. Com a globalização e a pluralidade modernas, onde as diferenças fazem parte do cotidiano, o interesse pela questão da identidade cresce. Alguns autores estão falando em ‘perda de identidade’<sup>81</sup> em função da globalização, outros como Peter Berger e Thomas Luckmann (2004) em ‘questionamento’:

---

<sup>81</sup> Ver mais em (GIDDENS, 1991, p.109).

Característica de nosso tempo é a convulsão das certezas e questionamento das identidades. A crescente velocidade com que se desenvolvem as sociedades modernas agrava cada vez mais esta tendência por uma transformação cada vez mais intensa das estruturas familiares e das certezas baseadas na experiência. O saber tradicional, como o transmitem a Igreja, a escola, a família ou o Estado envelhece com maior rapidez (BERGER, LUCKMANN, 2004, p. 14).

Hoje, é também, um termo submetido a uma severa crítica, podemos dizer que o conceito encontra-se numa encruzilhada:

O sinal de ‘rasura’ (X) indica que eles não servem mais – não são mais ‘bons para pensar’ – em sua forma original, não reconstruída. Mas uma vez que eles não foram dialeticamente superados e que não existem outros conceitos, inteiramente diferentes, que possam substituí-los, não existe nada a fazer senão continuar a se pensar com eles – embora agora em suas formas destotalizadas e desconstruídas, não se trabalhando mais no paradigma no qual eles foram originalmente gerados (HALL, 2003, p. 104).

Autores como Hall (2003), Woodward (2003), Silva (2003), Castells (2001), Montero (1987) Brandão (1986), Cardoso de Oliveira (1976), Barth (1970) traçam os contornos da questão da identidade, cada um ressaltando um aspecto determinado, o que torna praticamente impossível uma conceituação única. Buscaremos trabalhar com uma compreensão baseada nos autores citados e que permita discutir a identidade como um processo em construção, nunca completo, de significados que o indivíduo desenvolve sobre si mesmo e da relação que estabelece com as diversas instâncias da realidade:

Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado *como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente*. A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia (HALL, 2004, p. 12-13).

Dentre as várias conotações do termo identidade, uma outra que nos interessa é aquela considerada como sendo a interação entre o eu e a sociedade. Segundo Hall (2003), há nesta concepção uma troca entre o que está dentro e o que está fora, entre o mundo pessoal e o público, ou seja, assimilamos valores culturais do ambiente em que vivemos, e ao mesmo tempo, projetamos a nós próprios no ambiente que vivemos.

A identidade social sendo uma interação do *eu* com a *sociedade*, sofre a influência não só do meio externo, da sociedade, mas também do interior da pessoa, de seus valores, de suas idéias, de suas crenças e também de suas ideologias. Para Barth (1970) “a pertença a um grupo passa pela *auto-atribuição*, ou seja, a definição de si mesmo como pertencente ou não ao grupo e, sendo assim, fatores internos e subjetivos devem fazer parte deste contexto”.<sup>82</sup>

Da mesma forma, argumenta Castells (2001), podemos observar que as identidades são transitórias e construídas dentro de relações mais amplas como num determinado grupo religioso.

---

<sup>82</sup> BARTH, 1970, p. 193.

[...] Não é difícil concordar com o fato de que, do ponto de vista sociológico toda e qualquer identidade é construída. A principal questão, na verdade, diz respeito a como, a partir de quê, por quem, e para que isso acontece. A construção de identidades vale-se da matéria prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva, pelos aparatos do poder e revelações do mundo religioso (CASTELLS, 2001, p.23).

Para Brandão (1986), a identidade é construída entre igualdade e diferença, ou seja, por elementos opostos e interdependentes. A identidade está ligada com a diferença. Quando um indivíduo passa a pertencer a um grupo religioso, ele estabelece relações de igualdade e diferença, *nós e eles*.

Montero (1987, p. 13) afirma que “A identidade se constrói a partir de um contingente de experiências comuns que são afirmadas contra outras experiências e crenças. Afirmar a identidade é sublinhar uma oposição”.

Posição semelhante também é elencada por Cardoso de Oliveira (1976):

Quando uma pessoa ou grupo se afirma como tais, o fazem por meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam; é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do ‘nós’ diante do ‘outros’, jamais se afirmando isoladamente (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 36).

Identidade e diferença são produtos de relações sociais, estão sujeitas a relações de poder e a mecanismos de inclusão e de exclusão dentro de fronteiras demarcadas:

[...] A identidade e a diferença se traduzem assim, em declarações sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre ‘nós’ e ‘eles’ (SILVA, 2003, p.82).

Segundo Barth, os grupos, para garantirem sua continuidade, dependem da ‘manutenção de uma fronteira’ (BARTH, 1970, p. 196) que persistirá mesmo que os traços culturais ou biológicos mudem. São os fatores socialmente relevantes ao grupo que definirão as fronteiras de pertença ou não pertença a ele. Barth afirma que a identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento, ou seja, o reconhecimento de que ambos estão do mesmo lado, lutam por determinados ideais, compartilham valores, apesar de todas as diferenças que possam existir entre eles.

A classificação, ou seja, dividir o mundo social entre ‘nós’ e ‘eles’ é uma das maneiras de afirmar a identidade e a diferença. A marcação da diferença é um componente de qualquer sistema de classificação. No Islã, uma das formas de classificar e de identificar é feita através do que a religião considera lícito e ilícito. Podemos dizer que o *hijāb*, neste sentido, marca a fronteira identitária entre o sagrado e o profano, o lícito e o ilícito, a pertença e a não pertença.

O homem dá sentido a sua experiência e a sua existência através dos significados produzidos pelas representações, que inclui práticas de significação e sistemas simbólicos. Para Woodward (2003, p.17), as representações estabelecem “identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais elas se baseiam fornecem possíveis respostas às questões: Quem sou? Quem quero ser?” Assim, procurar entender as representações que as pessoas fazem de si é apreender as suas identidades. No Islã, os adeptos constroem

significados a partir de uma identificação simbólica com o Profeta e a externalizam através de atitudes, como por exemplo, o uso da barba pelos homens, o modo de comer e lavar-se como o Profeta, o uso do véu pelas mulheres. Com a adoção do *hijāb*, as mulheres externam a sua religiosidade e a sua identidade como pertencentes a um determinado grupo cuja fronteira simbólica é o véu.

O *ethos* islâmico é primordial para a formação de um adepto. É o grupo religioso que permite a socialização do sujeito na religião. Assim, gradativamente, ele incorpora à sua identidade valores e significados da tradição islâmica que vai externalizando. Segundo Ramos (2003, p 50) “é nesse processo de adoção e externalização, através do agir dos membros que alguém se torna algo, o muçulmano não nasce com uma identidade acabada, ela é edificada socialmente num processo contínuo”.

Ainda com relação à questão de identidade, mais especificamente em relação à identidade religiosa, o antropólogo Clifford Geertz (2001) procura demonstrar que as últimas décadas trouxeram a religião para o centro da cena social. Segundo o autor não é na solidão que se constrói a fé. O movimento das identidades religiosas saiu do âmbito primordialmente individual da ‘experiência da fé’ para uma dimensão mais social. Segundo ele, o que se observa, atualmente, é que não há uma linha divisória entre as preocupações com o eterno e o cotidiano.

Para Geertz, entre várias questões profundas que hoje se apresentam, encontra-se a ‘busca da identidade’. Alguma coisa muito geral, conforme Geertz, está acontecendo com a maneira como as pessoas pensam sobre quem são, quem são os outros, como querem ser retratadas, compreendidas, situadas no mundo. A representação do *self* na vida cotidiana tornou-se um projeto menos individual, mais coletivo e político. As comunidades de fé tornaram-se eixos em torno dos quais gira a luta pelo poder, seja local, nacional e até em certa medida internacional. Geertz sugere uma articulação entre dimensões pessoais e essa

dimensão de identidade mais coletiva para se entender o fenômeno do retorno da experiência religiosa como sensibilidade comunal e pessoal.

### **3.2. O USO DO VÉU NA ATUALIDADE E SEU PAPEL NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MUÇULMANA**

Este subcapítulo tem como objetivo apresentar a relação entre o uso do véu e construção de uma identidade pelas muçulmanas na atualidade. Qual o significado do uso moderno do véu? É propensão, é senso comum no Ocidente acreditar que o *hijāb* é imposto a todas mulheres muçulmanas. Porém, parece-nos que, atualmente, uma maioria de mulheres, seja em terras árabes ou não, fazem seu, voluntariamente, o direito de usar o véu. Abordaremos aqui, principalmente, os estudos de Brenner (1996) que relaciona o uso do véu, na Indonésia, como parte da formação de uma identidade religiosa, individual, mas também coletiva e política; o uso do véu na França como símbolo religioso e político e seu uso no Brasil, do qual se tem pouca informação.

A República da Indonésia, com maioria islâmica (87,2%), desde a sua declaração de independência em 1945, tem oficialmente valorizado a diversidade cultural e religiosa, assim como a tolerância. Nas escolas públicas, as identidades religiosas não podiam ser acentuadas, e, por isso, não havia lugar para mulheres usarem traje islâmico. No entanto, essa situação começou a se alterar desde os finais dos anos setenta, com o aumento da pressão sobre o regime de *Suharto* dos poderosos grupos islâmicos, que defendiam a atribuição ao Islã de um papel mais influente e mais visível na sociedade.

Dentro da perspectiva de Geertz (2001) sobre identidade, o estudo de Suzanne Brenner é exemplar por tratar das reações de algumas jovens muçulmanas javanesas, depois das mesmas haverem adotado o *jilbāb*<sup>83</sup>, uma forma do traje Islâmico.

Em seu artigo *Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and “The Veil”*, Brenner analisa, através de entrevistas, não só como na Indonésia está havendo uma articulação entre o uso do véu como experiência individual, construção de uma identidade, intensificação de uma autoconsciência, sensação de renascimento, recuperação de autodomínio, mas também a construção de uma identidade coletiva num mundo em rápida transformação. Na Indonésia, segundo Brenner, a disciplina do uso do véu é pensada como um degrau para modificar a sociedade como um todo, e reconstruí-la, mas não como no passado, e sim como um Islã moderno.<sup>84</sup>

Brenner pesquisou o uso do véu, *jilbāb*, particularmente em Java. Ali, o Islã é a religião predominante, mas, por questões históricas, tem a reputação da prevalência de um Islã mais relaxado onde não há um enraizamento do véu nas tradições locais e nem um encorajamento a usá-lo pela maioria da população. Brenner tenta esclarecer o porquê de algumas mulheres desejarem adotar uma prática restritiva que vem de fora e que é considerada pelos indonésios como extremista. Nesse estado indonésio, conforme Brenner, só ultimamente, com o ressurgimento islâmico global e indonésio, o uso do véu, tornou-se uma prática entre algumas muçulmanas:

Ele é usado por jovens muçulmanas urbanas, geralmente universitárias, em contraste com o sarongue justo e cabelo cuidadosamente penteado que as demais javanesas exibem. Essa diferença despertou, muitas vezes, a

---

<sup>83</sup>Na Indonésia é a forma de traje islâmico tradicional das mulheres: um manto comprido com echarpe.

<sup>84</sup>Outro estudo sobre uma ‘performance moral’ pode ser vista em pesquisa sobre os sufis na Síria de (PINTO, 2005, 50-73)



oposição e a perplexidade, e as mulheres foram criticadas como fanáticas e fundamentalistas, chegando até mesmo, em alguns casos, a serem fisicamente agredidas (BRENNER, 1996, p. 683).<sup>85</sup>

O véu marca a mulher como ‘diferente’ em Java e por causa disto são muitos os desafios que essas mulheres enfrentam. Brenner narra que ouviu um relato emocionante de uma jovem que se negou a tirar a cobertura da cabeça para fazer uma foto de formatura. Foi proibida de participar da formatura e seus pais a expulsaram de casa. Voltou algum tempo depois e teve que suportar seu pai dizendo: “Por que você não trouxe seu camelo?” .

Mas a decisão de usar o *jilbāb* permanece mesmo diante dos obstáculos, e para Suzanne Brenner, não é uma decisão leviana. Ao indagar a essas mulheres o que era usar o *jilbāb* e como era isso vivido, sofrido e experimentado: A intensificação da consciência de si, a sensação de renascimento, a recuperação do autodomínio aparecem como respostas.

O estudo de Brenner parece apontar para um crescimento do movimento das identidades religiosas em direção ao centro da vida social e política. A experiência religiosa, segundo Brenner, pode trazer consigo uma nova identidade individual e coletiva:

Cada uma das mulheres indicou que essa mudança de seu vestuário havia modificado seus sentimentos a respeito de si e de seus atos (BRENNER, 1996, p. 685).<sup>86</sup>

Segundo Brenner, na sociedade muçulmana da Indonésia, o ato de usar o véu é uma política pessoal, mas também coletiva. Há um objetivo de construir uma nova sociedade

---

<sup>85</sup> Original em inglês.

<sup>86</sup> Original em inglês.

que toma o Islã como seu guia. Para ela, uma pessoa pode refazer sua própria mente, corpo e comportamento como primeiro passo para refazer uma sociedade. Ela conclui que, apesar do véu ser uma prática marginal e visto com suspeitas pela sociedade javanesa, a resistência que mulheres encontram, parece fortalecê-las mais do que enfraquecê-las em seu sentimento de identidade muçulmana. Para Brenner, essas mulheres são pioneiras numa luta por uma sociedade revitalizada onde elas se refazem para se encaixar numa imagem de mulher muçulmana moderna. Como enfatizou a antropóloga Brenner (1996), a questão da escolha faz toda a diferença na atualidade. Não é que alguém obrigue, mas você escolhe, e esta atitude imprime uma característica moderna a esta vestimenta, como argumenta a autora.

No ano de 2003, o véu das mulheres muçulmanas tomou mais vulto na mídia, com a proibição pela França<sup>87</sup> de seu uso, entre outros símbolos religiosos, em salas de aula e hospitais públicos. Estava instalada uma polêmica que gerou repúdio por parte de uns e aprovação por outros:

Sou muçulmana, orgulho-me muito disso e não vou tirar o véu, sobretudo agora que nos atacam (Chafía Aziz - muçulmana francesa).<sup>88</sup>

Tal fato repercutiu mundo afora. No Brasil, a comunidade islâmica reagiu representada pelo *šayh* □ Ali Abdouni:

---

<sup>87</sup> Sobre o tema da laicidade, a questão do véu islâmico na França e o lugar dos muçulmanos nesta sociedade ver (GIUMBELLI, Emerson. “Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios”. In: **Revista Estudos Avançados**, n. 52, 2004, p. 49-53).

<sup>88</sup> “Minha família não vai aceitar isso”. **Jornal O Globo**. Rio de Janeiro, p. 12, 22 dez. 2003.

O uso do véu é estritamente religioso... É interessante analisar o fato do véu islâmico ser visto como uma forma de opressão da muçulmana, mas o olhar muda quando o foco é uma fiel de outras religiões. Senão o que dizer das freiras que usam o véu? Quem as oprime? Ou mesmo a Virgem Maria quem a oprimia quando usava o véu? A sensação que fica é que islamismo é sinônimo de extremismo e que devemos ser extirpados” .<sup>89</sup>

Acreditamos ser importante ilustrarmos também o porquê do uso, hoje, do véu na França pelas muçulmanas. O Islã é a segunda maior religião da França depois do catolicismo. Sua presença lá é, relativamente, uma realidade antiga: o Islã chegou ao território francês pela imigração de populações coloniais francesas vindas do norte da África. Instalaram-se dando origem a um Islã de diáspora. Hoje temos uma geração de titulares de uma nacionalidade francesa, reivindicando espaços próprios muçulmanos nos cemitérios ou a firmação do direito das mulheres usarem o véu. Segundo Danièle Hervieu-Léger<sup>90</sup>, em análise da situação das religiões na França, a reivindicação desses ‘franceses’ se torna mais forte na medida em que a integração econômica, social e cultural revela-se mais difícil para os interessados, principalmente, os jovens. Segundo a autora, a religião vem a ser o caminho, o lugar da conquista de sua dignidade diante do que ela chama de ‘franceses de berço’. Ainda, segundo, Hervieu-Léger, o Islã é um desafio ao laicismo francês que hoje se encontra estremeado, devido em parte a essas reivindicações de reconhecimento público de identidades particulares e comunitárias.

Na França a comunidade muçulmana é grande; porém, discriminada. O uso do véu parece marcar tanto uma postura religiosa quanto política<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> “O véu e o preconceito”. **Folha de São Paulo**. São Paulo, p.14, 14 dez. 2003.

<sup>90</sup> Ver <http://france.org.br/abr/imagesdelafrance/religiao.htm> e também HERVIEU-LEGER, Danièle. **La religion em mouvement – le pèlerin et le converti**. França: Flammarion, 1999, p. 124 -125 e 129 –130.

<sup>91</sup> O termo política é aqui empregado em sentido de luta para se mudar o *status quo*.

São poucos os trabalhos sobre a questão do uso do véu no Brasil. Trabalharemos com alguns artigos publicados, como os de Peres e Mariz, duas dissertações de mestrado que apesar de não trabalharem diretamente com o tema, trazem algumas entrevistas com as mulheres sobre o uso do véu e por fim, relatos de muçulmanas em jornais de circulação nacional.

Em países não muçulmanos europeus, essa marca visível de uma identidade religiosa invadindo a arena pública vem causando muita polêmica. Aqui, no Brasil, não tem havido muita discussão.

No Brasil, algumas mulheres muçulmanas, inclusive as que nasceram em famílias muçulmanas, não usam o *hijāb* o tempo todo, às vezes usam somente na mesquita. Elas relatam que, pelo menos aqui, usar ou não o véu é uma questão pessoal, pois, aqui no Brasil, não temos uma religião de Estado, diferente dos países muçulmanos onde elas e, muitas vezes, mesmo as turistas têm que usá-lo. Em estados como Irã e Arábia Saudita, os véus são como uniformes. No Brasil, estamos num contexto de convivência com várias outras religiões em uma sociedade plural regida por um Estado secular. Os próprios muçulmanos brasileiros se consideram menos ‘ortodoxos’ que os do Oriente Médio e nem todos seguem ao pé da letra os preceitos muçulmanos como, por exemplo, a obrigação do uso do véu pelas mulheres. Em São Paulo, algumas muçulmanas, entrevistadas pelo jornal Folha de São Paulo em 2004, relatam que muitos acham que o uso da vestimenta islâmica é opressão, mas elas insistem que é uma manifestação de fé e rejeitam os estereótipos negativos:

O significado do véu é superno, é valorizar a mulher, não tem absolutamente nada a ver com repressão. A única diferença é que cremos num só Deus que colocamos na nossa vida diária e uma das maneiras de

adorá-lo está em nossa veste. (Magada Aref, 27 anos, presidente do departamento feminino da Liga da Juventude Islâmica no Brasil).<sup>92</sup>

Alguns depoimentos de muçulmanas em mesquitas no Brasil,<sup>93</sup> colhidos através de pesquisas recentes, aproximam-se do discurso de jovens javanesas muçulmanas, pesquisadas pela antropóloga Brenner (1996) com relação a uma ressignificação pessoal ao optar pelo uso do véu:

Depois que coloquei o lenço parece que assumi uma nova identidade (Lúcia, 19 anos, dona de casa).<sup>94</sup>

Ele (o véu) me identifica assim como uma pessoa séria, compromissada, ciente e acima de tudo com postura. Eu tenho postura hoje (Mônica, 40 anos, 14 anos convertida, secretária do CDIAL, S. Bernardo do Campo/SP).<sup>95</sup>

Ainda, as brasileiras insistem também que o uso do véu é uma exigência da religião:

O véu mostra uma submissão a Deus (Aicha Ali, Largo da Concórdia, São Paulo).<sup>96</sup>

---

<sup>92</sup> “Mulheres do islã”. **Jornal Folha De São Paulo**. São Paulo, p. A12, 11 jul. 2004.

<sup>93</sup> Ver depoimentos em (PERES de Oliveira, Vitória e MARIZ, Cecília. **Brasileiros e árabes: conversão ao Islã no Brasil**. (trabalho apresentado na RAM em 2000)).

<sup>94</sup> Ver depoimentos em (PERES de Oliveira, Vitória e MARIZ, Cecília. **Brasileiros e árabes: conversão ao Islã no Brasil**. (trabalho apresentado na RAM em 2000)).

<sup>95</sup> Ver (RAMOS, 2003, p.167).

<sup>96</sup> “Mulheres do islã”. **Jornal Folha De São Paulo**. São Paulo, p. A12, 11 jul. 2004.

Eu usava calça justa e mini blusa. Eu dei todas as roupas e me vesti como uma muçulmana, passei a usar roupas de manga comprida com calça comprida (Mulher, convertida há 3 anos e meio).<sup>97</sup>

Como já referenciamos, são escassas as pesquisas sobre o uso do véu no Brasil. Esperamos contribuir para alargar este panorama, expondo no próximo subcapítulo nossa pesquisa sobre o uso do véu na comunidade muçulmana de Juiz de Fora.

### **3.3 – A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NA SBMJF E O SENTIDO DO USO DO VÉU NA COMUNIDADE MUÇULMANA DE JUIZ DE FORA**

Analisaremos nesta parte, baseados nas entrevistas feitas, num primeiro momento, como é a vida das mulheres, sua participação na SBMJF e, num segundo momento, o sentido de se usar o véu pela comunidade muçulmana de Juiz de Fora.

---

<sup>97</sup> Ver (MARQUES, 2000, p. 117).

### 3.3.1 – As mulheres na Sociedade Beneficente Muçulmana de Juiz de Fora - SBMJ

Atualmente, fazem parte da Comunidade Muçulmana de Juiz de Fora cerca de vinte e cinco mulheres entre adultas e crianças.



FIGURA 14: no primeiro plano, mulheres da SBMJF (Panorama, 4/01/2004, p.1)

Das nove entrevistadas, chama a atenção o grau de escolaridade: duas têm curso superior completo, cinco, o ensino médio ou o correspondente em seus países de origem e uma, ainda cursa o ensino fundamental. A maioria é casada com muçulmanos; pois, segundo as regras do Islã, as mulheres são proibidas de se casarem com homens não muçulmanos. Entrevistamos também duas solteiras, uma divorciada e uma viúva. Com relação à religião anterior à conversão, a maioria das entrevistadas conversas demonstrou já terem feito uma ‘peregrinação’ religiosa, um trânsito religioso antes de se converterem, confirmando a concepção de Berger (1985) que argumenta que as igrejas, seitas e grupos religiosos podem ser vistos como agências produtoras de bens simbólicos de salvação em situação de mercado,

disputando a preferência de consumidores livres, não obrigados a consumi-los.<sup>98</sup> O Islã no Brasil e em Juiz de Fora, dentro dessa perspectiva, parece ser, segundo Peres e Mariz, (2003) mais uma religião no mercado religioso atual, que está deixando de lado sua identificação étnica, retomando seu caráter universal e assumindo uma identidade mais exclusivamente religiosa, apresentando-se, nesse mercado religioso, como mais uma opção viável para o crente brasileiro.

Eu me converti ao Islã em 17 de outubro de 2003. Antes de completar um ano de convertida, eu não me desconverti, *mas eu não assumo o Islã como minha única religião*. Muitos interpretaram que eu larguei o Islã, que eu não pratico o Islã, mas não é isso. Eu continuo dentro do Islã, dentro do Cristianismo, eu admiro o Budismo e todas as outras religiões, porque eu sou uma pessoa religiosa, porque a qualquer lugar que eu vá, faço daquele lugar um templo para mim [...] (Mulher, brasileira, convertida há 1 ano).

A brasileira ‘convertida’, que dá o depoimento acima, casou-se no mês de abril de 2006 com um libanês muçulmano. Seu casamento foi realizado tanto na Mesquita de Juiz de Fora como na Igreja Melquita local, à qual já nos referimos. Portanto, observamos que temos um muçulmano que se casa numa igreja cristã com uma brasileira ‘convertida’ que não assume, segundo ela, o Islã como sua única religião. É interessante salientarmos, como a prática de um Islã ‘ortodoxo’ não é totalmente seguida no Brasil e que, para alguns crentes brasileiros, é fácil se converter a uma nova religião, por mais diferente que ela seja, e não abdicar de uma dupla pertença.

---

<sup>98</sup> Sobre o tema, secularização, pluralismo mercadológico ver mais em (BERGER, 1985).



Com relação à questão de se vivenciar o Islã no Brasil, as muçulmanas libanesas relatam que viver as regras impostas pelo Islã aqui é mais difícil. Segundo elas, não dá para seguir a religião ao pé da letra:

*Aqui a gente abre mão de certas coisas, adapta. Não é porque você quer. Os costumes são diferentes. No Líbano, se eu colocar a mão no peito, já sabem que eu não cumprimento e não ficam constrangidos. Minha viagem para Líbano no próximo mês está errada. Não vou mentir para você, era preciso um homem. Eu estou contrariando; mas, acredito que é um pecado menor, mais fraco. Não posso ficar obedecendo: meu filho tem faculdade, aí eu não vou? Isto não está certo (Mulher, libanesa muçulmana, há 20 anos no Brasil).*

Em quase todas as entrevistas, principalmente com as conversas, ao serem indagadas sobre a vida religiosa antes de conhecer o Islã, percebemos uma desilusão com a religião anterior e que sua conversão se deu, muitas vezes, porque o marido ou uma amiga havia se convertido e elas começaram a ter contato com a literatura sobre o Islã:

*Minha mãe nos obrigava a ir à missa, ao catecismo. Mas ela mesma se desiludiu um pouco. Tinha um padre na comunidade que era, como dizem hoje, um pedófilo, após o catecismo, ficava brincando com a gente de ‘ratinho’ fazia um ratinho com o lenço e escondia no bolso da frente para a gente pegar. Aí você já entendeu, né? Minha mãe nos proibiu de ir à Igreja. Fui me afastando depois dessa desilusão. Casei e comecei a estudar o Islã por causa do meu marido que já havia se convertido. Converti-me também (Mulher, brasileira, convertida há 5 anos).*

Eu era católica, mas não praticante. Nunca fui de ir à missa, confessar, essas coisas. Achava tudo muito artificial. Procurei algumas outras igrejas. Sempre faltava alguma coisa. *Um dia conheci uma mulher, hoje ela é minha amiga. Ela foi casada com um muçulmano e já era convertida. Foi através dela que me aproximei do Islã. Comecei a ler, a estudar, a conversar muito com ela sobre o islamismo. Percebi que Deus havia colocado ela no meu caminho. Fiz a conversão.* Hoje tenho um nome árabe que é Ayat (Mulher, brasileira, convertida há 5 meses).

Com discursos ideais sobre o Islã, essas mulheres relatam mudanças positivas em sua vida pessoal e social após a conversão. Neste sentido, seus depoimentos são semelhantes aos dos convertidos, entrevistados por Ramos (2003, p.129) e Marques (2000, p. 133) em seus trabalhos sobre conversão ao Islã:

Existe uma pessoa antes e outra depois da conversão. Eu me encontrei, tenho mais controle para organizar a minha vida. Meu relacionamento com a minha mãe que mora comigo era conturbado, hoje somos mais unidas. Eu me tornei uma pessoa melhor quando passei a viver a religião. Minha saúde, principalmente, é que melhorou. Eu tinha dores de cabeça horríveis. Estou menos nervosa. Aceito tudo com mais paciência. O que tem de acontecer é porque Deus quer (Mulher, brasileira, convertida há 5 anos).

Tive um grande crescimento interior, é uma experiência fantástica que passa pela aceitação da vontade de Deus. É uma forma certa de vida. Qual religião deixou um código de vida tão completo? (Mulher, brasileira, convertida há 5 anos).

Apesar de todo esse discurso idealizado sobre o Islã e seus ‘benefícios’, um fato nos chamou a atenção: várias mulheres, tanto conversas quanto muçulmanas de origem, relataram sofrerem de depressão e síndrome do pânico. Pareceu-nos, portanto, que seguir as regras islâmicas, principalmente num país não muçulmano, como no Brasil, não é tarefa tão fácil como algumas relatam e que o lar, como lugar ‘natural’ da mulher no Islã, não nos parece ser desejado por essas mulheres:

Eu estava com doença no coração. Depressão. Ficava muito triste só de cuidar de marido, filhos. Sinto falta do Líbano, da família. Lá não saía sozinha, mas aqui eu saio. Disse para meu marido que ninguém come ninguém na rua (risos). Estou dando aulas de bordado na igreja (igreja católica) aqui do bairro. Igreja católica. Eles respeitam eu. Agora doença acabou (Mulher, libanesa muçulmana, mora no Brasil há 5 anos).

No trabalho a religião me trouxe problemas, não dá para seguir tudo à risca aqui no Brasil. Eu me sentia deprimida por tentar ser diferente. Não acredito que Deus nos criou para sermos infelizes, depressivos. A moral rígida do Islã me causou problemas quando eu ainda estava freqüentando. Por exemplo, eu cumprimento meus clientes com beijinhos. Eu cheguei num dado momento achar que eu não podia fazer isso. Eu estava começando a achar que eu estava cometendo um pecado. E eu não posso viver para isso. Eu tenho que viver para alguma coisa maior. Eu não posso me diminuir a esse ponto de me reprimir dessas coisas (Mulher, brasileira, convertida há 1 ano).

No tocante a situação econômica, com exceção de uma libanesa que podemos afirmar ser da classe alta, proprietária de diversas casas comerciais na cidade, a maioria das entrevistadas é assalariada. Acreditamos ser importante enfatizar que a maioria dos árabes da SBMJF têm uma situação financeira melhor que a dos conversos.

Grande parte das mulheres não vai à Mesquita regularmente, como referimos anteriormente, e isto, pelas regras do Islã, não é cobrado ao sexo feminino:

Com relação à participação feminina a gente convida, mas muitas vezes por problemas particulares elas não podem vir (Homem, brasileiro convertido há 8 anos).

Não frequento por conta das obrigações em casa. Como ir com duas crianças? Mas também você deve saber que não é uma obrigação das mulheres. Mas, se pudesse, eu gostaria de ir rezar na mesquita, lá a reza é mais forte (Mulher, paquistanesa muçulmana, mora no Brasil há 5 meses).

A presença maior das mulheres é notada em datas comemorativas e em palestras cujo tema lhes interessa. No curso de árabe, ministrado pelo *šayh* □, a participação das mulheres, principalmente das meninas com ascendência libanesa, tem sido cobrada. Este fato nos levou a pensar que o incentivo ao estudo da língua árabe esteja ligado ao fato de que algumas dessas meninas, já nascidas no Brasil ou que vieram para cá antes de aprenderem o árabe, estão voltando para estudar e casar no Líbano.

Recentemente, uma jovem de 16 anos, filha de imigrantes libaneses, que havia ido, juntamente com uma prima, morar e estudar no Líbano, casou-se lá com um libanês. Conversando com o tio desta jovem, ele relatou que também já havia casado uma filha com um libanês do mesmo modo que a sobrinha, mas que o casamento não era ‘muito bom’, porque a filha havia sido criada no Brasil, com costumes diferentes e não obedecia ao marido. Parece-nos que as famílias dessas jovens tentam proporcionar às filhas com estas ‘viagens de

estudo’, casamentos dentro da própria comunidade árabe de origem, uma forma, de manter uma identidade árabe e muçulmana:

[...] os costumes são diferentes. Meu marido mandou nossa filha mais velha de volta para casa da avó no Líbano. É difícil criar filhos na religião aqui (Mulher, libanesa muçulmana, no Brasil há 5 anos).

Os fatos acima nos remeteram ao trabalho de Jardim (2000, p. 66) que analisa o ‘trânsito internacional’ de palestinos do sul do país e revela que, “[...] As viagens são produzidas pela família e que, através das viagens os laços familiares são compreendidos, traduzidos e reiterados [...]”.

Na comunidade islâmica de Juiz de Fora, podemos observar os libaneses indo sempre ao seu país de origem, seja para passear, rever a família ou participar de casamentos de parentes. Isto nos lembrou o tema do ‘transnacionalismo’, também abordado por Jardim (2000). Segundo a autora, por estas idas e vindas ao país de origem, instaura-se a possibilidade de viver em dois ou mais locais de forma conectada, contínua, uma experiência transnacional em que há um reconhecimento de laços primordiais e de um estilo específico de família, a árabe muçulmana.

Parece-nos que o trânsito a países muçulmanos que se observa, tanto por comunidades com forte presença de imigração mais recente, como também com relação à nova movimentação de ‘brasileiros convertidos’ que vão à peregrinação à Meca ou recebem verbas para estudar em países muçulmanos, pode trazer novas implicações para a realidade social do Islã entre nós.

Beyer (2005, p. 3) abordando, também, essa questão da imigração, refere-se ao fato que esses novos imigrantes constroem novas identidades, combinando aspectos de seus países de origem e aspectos típicos de seu novo país.<sup>99</sup> Isto pode ser observado, principalmente, em algumas libanesas que já adotaram alguns costumes de mulheres ocidentais, como o hábito de fumar, de maquiar-se, de usar roupas justas; mas voltaram, por exemplo, a usar o véu islâmico, depois de idas ao Líbano onde este traje faz parte da tradição local.

As Mesquitas são, normalmente, esferas de domínio masculino, onde o poder é exercido pelos homens. No entanto, é interessante ressaltarmos que, em Juiz de Fora, uma mulher libanesa está ativamente envolvida com as atividades da Mesquita. Atualmente, é ela quem financia as despesas mais vultosas da SBMJ, pagando, inclusive, todas as despesas para que, hoje, haja um *šayh* presidindo a Mesquita:

Olha, na verdade, quando eles me colocaram como presidente das mulheres, talvez porque eu saiba um pouco mais que elas, né? Mas na verdade são poucas, ‘uma mão não bate palma’ para poder ampliar mais. Na verdade, tenho muitos planos, muitas coisas que eu tenho vontade de fazer como: visitar hospitais em nome da Mesquita, só que ‘uma mão só não bate palma’. Eu fiz uma reunião uma vez para ensinar ler Alcorão. Dois meses depois, ninguém ia mais devido ao trabalho, por morar longe. Por enquanto meu papel está sendo igualzinho ao delas. Agora eu modifiquei muitas coisas: arrumei a Mesquita, doeí as lojas onde ela funciona. Qualquer coisa ali sou eu que faço, a liderança é minha. Sou eu que tomo a frente. Talvez eu seja mais animada. Acho que comecei, logo tenho que continuar (Mulher, libanesa muçulmana, mora no Brasil há 20 anos).

---

<sup>99</sup> Reconhecemos que este trabalho limita seu universo de pesquisa empírica a um grupo dentro das fronteiras nacionais, assim, não temos como avaliar as influências externas, a não ser pelos relatos do próprio grupo. Esta questão é levantada por (PINTO, 2005, p. 282).

A maioria das entrevistadas acredita ser importante sua participação de alguma forma na Mesquita, mesmo que não sejam frequentadoras assíduas das orações congregacionais das sextas-feiras:

Vou sempre que posso. Até na sexta-feira. Acho que as mulheres também devem frequentar. Sempre deve haver uma mulher para receber as de fora. Para os homens, isto fica complicado por causa da religião. Você sabe, a gente não deve se misturar. Homens e mulheres, mesmo muçulmanos, devem ficar distantes (Mulher, brasileira, convertida há 5 anos).

Eu gosto da Mesquita, mas não vou por causa de filha pequena. Minha filha entra no escola uma hora. Mas se pudesse ia mais. Eu adora sair de casa. Meu participação não é cobrada, mas eu gosta de ajudar nas festas. Fazer comida boa (Mulher, libanesa muçulmana, mora no Brasil há 5 anos).

Um fato interessante nos revela que as mulheres estão participando ativamente na Mesquita, divulgando e tentando melhorar a imagem do Islã: há cerca de um ano, foi seqüestrado, no Iraque, um engenheiro juizforano por muçulmanos fundamentalistas do grupo Esquadrões *Al Mjihadin*. Uma manifestação pela libertação do engenheiro foi organizada na cidade e teve participação ativa das mulheres da SBMJF:

Na passeata pela libertação do juizforano seqüestrado no Iraque, eu liderei o movimento. Nossa intenção era ajudar a família e também a gente queria mostrar que está ao lado do Brasil, que somos uma comunidade de paz. O

Brasil recebe a gente muito bem. Queríamos dar o apoio, porque quem sabe, era uma divulgação internacional, e talvez eles vissem que tinha o Islã na mesma cidade do João Vasconcellos e ficassem comovidos. A gente não queria também ser vigiado de outra forma, a gente está do lado do Brasil. Sempre nos sentimos bem aqui. É nosso papel (Mulher, libanesa muçulmana, mora no Brasil há 20 anos).

Na manifestação para a libertação do João Vasconcellos, eu participei ativamente lá no Parque Halfeld. *Fomos todas de véu para marcar nossa presença.* Era uma questão de solidariedade e precisávamos mostrar que o Islã está na cidade e não é só uma religião de seqüestradores. Estas pessoas como o *Osama Bin Laden* não são muçulmanos (Mulher, brasileira, convertida há 5 anos).



**FIGURAS 15 e 16: Mulheres muçulmanas na passeata pela liberdade do engenheiro juizforano seqüestrado no Iraque (Folha de São Paulo, 30/01/2005, p. A 18)**



Outro aspecto que observamos nas entrevistas e na observação de campo é a questão da ‘diferença’ entre muçulmanas de origem ou de ascendência muçulmana e conversas brasileiras. Algumas muçulmanas originais dizem não haver diferenças entre elas e as convertidas, mas conflitos de caráter étnico parecem existir onde há uma comunidade de imigrantes atuante. Várias convertidas relataram que se sentem ‘vigiadas’, ‘controladas’ pelas muçulmanas libanesas da SBMJF:

As libanesas se acham muçulmanas mais completas. Não falam isso abertamente, mas dá para sentir. Acham-se superiores sim (Mulher, brasileira, convertida há 8 anos).

Eu acho que tem diferenças. *As árabes muçulmanas seguem mais a religião, não acham estranho.* Elas falam assim: Deus me colocou para fazer isso e eu vou seguir. *Já as mulheres brasileiras convertidas não têm muita firmeza.* Elas seguem o que, por exemplo, meu pai fala, já as árabes muçulmanas seguem o Alcorão, direto o que Deus falou. Tem algumas que seguem tudo direitinho (Adolescente, libanesa muçulmana, no Brasil há 5 anos).

### 3.3.2 – O uso do véu pelas mulheres na comunidade muçulmana de Juiz de Fora

Apresentaremos e tentaremos analisar aqui, alguns depoimentos das mulheres da SBMJF sobre o porquê de elas terem começado a usar o véu em 2002, o que elas pensam sobre seu uso, o que elas realmente fazem, o que mudou em suas vidas após começarem a usá-lo, como a comunidade juizforana as vê com seus véus. Estariam construindo uma identidade? Essa identidade serviria para marcar uma fronteira política, religiosa, individual ou coletiva? Apontaremos também a visão do *šayh* e do responsável pelas relações públicas da Mesquita de Juiz de Fora sobre o uso do *hijāb* pelas muçulmanas da comunidade.

Como já nos referimos, existem na comunidade islâmica de Juiz de Fora vinte e cinco mulheres entre adultas e crianças. Destas, somente oito usam o véu em todo lugar. As meninas só passam a usá-lo com a primeira menstruação. Das nove entrevistadas, duas já usaram e não usam mais; seis só tiram o véu dentro de casa e uma usa *burqa* em todos os lugares fora do lar. Dentro da Mesquita, todas usam, inclusive as visitantes. Diante desse quadro, é interessante destacar como o *hijāb* se apresenta como um símbolo forte, que marca uma presença, pois numa cidade com uma população de aproximadamente quinhentos mil habitantes, oito mulheres ao trazerem para o espaço público um símbolo de sua religião conseguem suscitar, pelo menos, curiosidade sobre sua vestimenta, entre a população juizforana. A visibilidade que o uso do véu traz é enorme, mesmo que, muitas vezes a comunidade local, não entendendo o que é aquela vestimenta e ‘ajudada’ pela mídia, nem sempre favorável ao Islã, veja as muçulmanas e seus véus com ‘lentes próprias’:

Ontem mesmo havia uma mulher bêbada caída aqui ao lado da loja. Eu pedi a uma funcionária que trouxesse um copo de água e, *quando estendi a mão ela disse que havia morrido e estava com Santa Rita de Cássia* (que também usava véu) (Mulher, libanesa muçulmana, há 20 anos no Brasil).

[...] logo que comecei a usar o *hijāb*, entrei numa loja para comprar tecidos. Uma senhora ficou muito brava porque acreditou que o vendedor estava me dando mais atenção e disse que ele poderia me atender, porque eu era árabe e tinha mais dinheiro (Mulher, brasileira, convertida há 5 anos).

Iniciamos nossa entrevista indagando a essas mulheres sobre o motivo de usarem o véu. A maioria das entrevistadas, num discurso idêntico, disse que era uma obrigação religiosa, uma forma de mostrar recato e modéstia e que não era uma imposição masculina:

Cubro-me por que a religião manda [...] (Mulher, muçulmana paquistanesa, no Brasil há 5 meses).

Somente uma conversa, que só usa o véu dentro da Mesquita, contrapôs-se a esse discurso, alegando que o véu não é só uma questão religiosa. Para ela, é muito mais fácil cobrir o cabelo feminino, considerado atrativo sexual para homens, do que estes encararem o sexo feminino com naturalidade:

*No Islã, a gente aprende que se um homem olha para você, para o seu cabelo, para os seus braços e ele sente atração sexual por você e, caso ele*

*venha a pecar por causa disso, se ele vai se masturbar, se ele vai te cantar, a culpa é tua. Quem vai pagar por isso é você. Então, o que você acha mais fácil, cobrir uma mulher toda, embrulhar uma mulher toda, ou esse cara tratar seus problemas psicológicos, sexuais? É muito mais fácil cobrir você. Como fazer que uma sociedade enorme de homens vá tratar das taras deles. Vai levar mil anos para esses homens encararem o braço ou a perna de uma mulher com naturalidade (Mulher, brasileira, convertida há 1 ano).*

O *šayh* da SBMJF, quando indagado sobre as várias interpretações do uso da vestimenta islâmica, dá a sua apreciação:

[...] Uns dizem que mesmo o rosto tem que ser tapado porque eles explicam que a atenção dos homens é primeiro para o rosto e se a mulher for atraente, bonita, esse homem vai começar a ter pensamentos maus. Por isso, alguns dizem que mesmo o rosto tem que ser tapado. Outros dizem que o rosto está liberado e as mãos também. *Agora, é a mulher é quem decide, pois se de antemão ela sabe que o homem ficará atraído e terá maus pensamentos, ela deve tapar. Isso em qualquer lugar do mundo. Eu penso que se há essa chance, a mulher deve se cobrir toda* (*šayh*, 29 anos, moçambicano).

Sua alocução nos levou a refletir sobre uma frase misógina atribuída a *Ali*, marido de Fátima, filha de Maomé: “Deus Todo-Poderoso criou o desejo sexual em dez partes; então ele deu nove partes às mulheres e uma aos homens”.<sup>100</sup> O véu, neste sentido, serviria para afastá-las do ilícito. As mulheres, dentro dessa perspectiva, são responsáveis, de forma

---

<sup>100</sup> BROOKS, 1997, p.11.

inerente, através de seus ‘atrativos sexuais’, como o cabelo, o rosto, pelos atos ilícitos que os homens venham a cometer a partir disso.

O *šayh*□ e o relações públicas da mesquita de Juiz de Fora ainda, em suas respostas sobre o uso do véu, avigoram o discurso da maioria mulheres sobre o uso religioso do *hijāb*:

Para as mulheres o véu é obrigatório. Pelo Alcorão todas as mulheres têm que se tapar. Não é um costume ou uma tradição. A mulher dentro do Islão é colocada com muito respeito. Quanto mais ela se tapar, maior o seu valor, mais modesta (*šayh*□, 29 anos, moçambicano).

Primeiro elas estão cumprindo o que Deus manda no Alcorão. Isto não é uma imposição para as mulheres. É a pessoa que se impõe para agradar a Deus, não é a comunidade ou o marido que obriga. Essa imagem do véu ser um sinal de submissão é coisa do Ocidente. Pode conversar com as mulheres que você vai notar isso. É opção delas estar mais perto de Deus. [...] Não há imposição da religião, se a pessoa não quer usar é como se fosse uma transmissão de rádio que ela não está captando. Quando ela captar, vai começar a usar, porque é uma transmissão de Deus. Não se pode impor porque o Islã é a religião de Deus com a pessoa. Conforme for lendo, pesquisando vai chegar a essa conclusão (Homem, brasileiro, convertido há 8 anos).

Uma questão interessante que observamos é o modo como o véu vem sendo usado em Juiz de Fora: algumas mulheres, principalmente as adolescentes, mesmo a religião afirmando que o véu é um símbolo de modéstia, de recato, usam o véu com roupas justas, blusas curtas; outras vezes, compondo com modelos de roupas exóticas e coloridas, esmalte

nas unhas e acham que o véu as deixa mais bonitas. O *šayh* da SBMJF posiciona-se em relação a estes fatos:

Ela está fazendo uma parte e a outra não. Mas a gente tem que ter esperança, pois ela já está fazendo uma parte. A gente tem que trabalhar nesta outra parte, explicando a ela que deve diminuir a maquiagem, alargando a roupa. Eu penso que o véu já é um passo (Homem de 29 anos, moçambicano, *šayh*).

Parece-nos que estas mulheres, no tocante ao citado acima, fazem uma acolhida da tradição, das codificações transnacionais do Islã, como o uso do véu. Mas, ao mesmo tempo, principalmente as jovens filhas de imigrantes libaneses muçulmanos conectam-se e se abrem ao mundo no qual se inserem, recebendo suas influências.

Uma da entrevistadas, ainda dentro da questão acima, afirma, por outro lado, que a mulher muçulmana ao usar o véu tem que tomar certos cuidados com seu comportamento ao portar o véu:

Há aquelas que usam véu e usam calça justa, sentam num bar, entram num motel. Isso está errado! Para usar o véu, tem que ter responsabilidade (Mulher, libanesa muçulmana, há 20 anos no Brasil).

Seu discurso é semelhante ao das entrevistadas por Brenner (1996, p.688) que relatam que as mulheres muçulmanas que usam o véu devem ser mais constringidas que outras seriam. Algumas acham que não devem mais ir ao cinema, fofocar e terem mais cuidado ao interagirem com homens.

Notamos que algumas mulheres, mais o responsável pelas relações públicas da Mesquita e o próprio *šayh* mostram claramente uma intenção de divulgação e proselitismo em relação ao uso do véu:

*O véu identifica os muçulmanos, identifica o Islã. Quando você vê o véu fora da Mesquita, você vai dizer: Puxa! Existem muçulmanos aqui em Juiz de Fora. Se fosse proibido o uso do véu como na França, iria tirar a identidade da comunidade. O uso do véu é uma coisa muito importante, porque primeiro está cumprindo uma obrigação e depois está divulgando o Islã. Vendo que existem muçulmanos aqui, vai gerar interesse sobre a religião. Também com alguns centímetros de pano, você tem mais divulgação do que com vários outdoors pela cidade (Homem, brasileiro convertido há 8 anos).*

*As mulheres daqui da mesquita começaram a usar o véu por marketing; você vê mulher de véu em qualquer lugar do mundo e a identifica como muçulmana e não pode ser outra coisa (Mulher, brasileira, convertida há 1 ano).*

O ano de 2002 marca o início do uso do véu pelas mulheres na comunidade islâmica juizforana. Vale lembrarmos que em 2001 ocorreu o atentado terrorista nos Estados Unidos o que chocou e abalou ainda mais a imagem do Islã veiculada pela mídia. O uso do véu aqui seria uma reação, uma forma de marcar e melhorar a imagem do Islã depois do ataque de 11 de setembro de 2001?

Ao serem indagadas sobre o motivo de só começarem a usar o véu somente em 2002, mesmo que a comunidade islâmica já existisse na cidade há alguns anos e sendo o véu uma obrigação religiosa, não tivemos nenhuma resposta explícita, relacionando o uso véu a

um possível intuito de melhorar a imagem do Islã após o 11 de setembro de 2001. Porém, de acordo com o mencionado houve uma grande preocupação de se fazer uma boa divulgação do Islã na mídia, quando do seqüestro do juizforano e sempre que possível, os muçulmanos da SBMJF dão entrevistas em jornais e revistas, tentando passar uma boa imagem do Islã, sempre tendo à frente das fotos as mulheres com seus véus.

Outra questão que levantamos, diante de relatos e da observação da conduta empresarial de uma entrevistada, que é grande comerciante da cidade, administrando pessoalmente os seus negócios e também primeira mulher libanesa a recolocar o véu, é se o *hijāb* não estaria sendo usado como uma forma de marcar a presença do Islã num mundo moderno, capitalista. Ou seja, uma forma de demonstrar que o Islã é compatível com o modo de vida ocidental sem deixar de lado a tradição:

Hoje eu vejo que a modernidade não está (em retirar) no meu lenço. Eu posso ser até presidente, usando o lenço [...] (Mulher , libanesa muçulmana).

Mais um ponto que levantamos, é se estaríamos, como questiona Julia Miranda “[...]em face de uma irrupção do religioso no campo político, ou a utilização do religioso com finalidade política?”<sup>101</sup> Em Juiz de Fora convivem bem várias crenças e a maioria dos imigrantes árabes muçulmanos estão bem integrados na sociedade. Diferentemente, por exemplo, do caso francês, cuja menção foi feita em capítulo anterior, em que o uso do véu marca uma identidade religiosa, mas também política, uma identidade política num sentido de luta, de ideologia para se mudar o *status quo*, não parece ser o que nos apresenta em Juiz de Fora. Dentro dessa perspectiva, os relatos das mulheres da mesquita de Juiz de Fora se

---

<sup>101</sup> MIRANDA, 1995, p. 23.



afastam, por exemplo, dos estudos de Brenner mencionados anteriormente, pois em Java, segundo a autora, o uso véu tem, sobretudo um teor político e ideológico, apesar de também individual e subjetivo, e seria um degrau para modificar a sociedade, como conclui a autora. Ainda dentro dessa perspectiva, a autora Bobeukeur (2005, p. 4) em seu artigo “*Cool and competitive: new muslim culture in the west*”, advoga que hoje, a busca de uma identidade islâmica está mudando de uma representação preocupada com o lado político, ideológico e institucional do Islã, para a representação de uma escolha de um consumidor individual.

Ainda com relação ao uso do véu, tivemos algumas respostas que nos levam a pensar que estas mulheres podem estar em busca de uma identidade religiosa. Partindo do ponto de vista de Berger (2001, p.16), as pessoas neste mundo secularizado, globalizado e plural, perderam as certezas baseadas na tradição e questionam suas identidades. Para Berger o enfraquecimento das estruturas de plausibilidade das religiões provocou uma perda de evidência do mundo religioso garantido pela tradição, o que era considerado realidade evidente, segundo, ainda Berger, só pode ser atingido mediante um esforço deliberado. Afirma, que o Islã é uma religião ressurgente, uma exceção à tese da dessecularização. Uma outra idéia neste mesmo sentido de contra-secularização é sugerida por Pierucci (2004, p.284) que diz que, “[...] Ao contrário, os imaginários do sagrado parecem hoje mais resistentes às crises da pós-modernidade [...] O surgimento de tantas outras formas de pensar, de sentir e de traduzir isto de muitas maneiras, tem criado inúmeras novas alternativas de conversão e ‘descoberta’, de adesão religiosa e de afiliação confessional”. Estariam essas muçulmanas — principalmente as libanesas que se encontram longe de sua terra natal e de certa maneira da tradição islâmica — com uso do véu, tentando marcar uma fronteira identitária, diante da ‘necessidade’, nesse mundo plural de certezas solapadas, de pertencer, de ter compromissos com uma comunidade, no caso a islâmica? O uso do *hijāb*, na tentativa deliberada de resgatar uma tradição, uma identidade, está trazendo para o espaço público o que deveria, pela tese do

‘desencantamento’, ser privado. Muitas mulheres, principalmente as muçulmanas de origem, por não estarem usando o véu sentiam-se mal. Estavam, segundo elas, fazendo o que não era lícito; portanto, fora do Islã, sem uma identidade:

*Veja bem, eu fui a primeira a usar. Há muito tempo já estava martelando na minha cabeça que eu tinha que pôr lenço de novo. Como uma muçulmana vai vestir igual a uma ocidental? Mas sabe, o diabo ficava me tentando a ficar mais bonita com cabelo solto. Voltei de uma viagem ao Líbano usando de novo. Minha família nem acreditou. Minha filha colocou também no mesmo dia. E voltei com essa idéia fixa de assumir minha identidade. Quem sou eu para falar em nome do Islã, se eu não estou praticando! Bom, daí para frente, algumas mulheres começaram também a usar. [...] Hoje eu uso porque gosto, porque eu amo, porque sou eu mesma. Hoje sou olhada diferente, sou identificada como muçulmana. Não tem como passar despercebida (Mulher, libanesa muçulmana, no Brasil há 20 anos).*

Aqui as mulheres estão usando o véu porque querem ser identificadas como alguém que é religiosa, incentiva outras a usarem. As pessoas também ficam sabendo que aqui há muçulmanos (*šayh*□, 29 anos, moçambicano).

Quando as muçulmanas árabes recolocaram o véu, algumas conversas também o adotaram possivelmente dentro de uma perspectiva já levantada por Ramos (2003, p.50) de que “é através da ação da adoção e da externalização de determinados comportamentos e práticas pelos membros da comunidade, alguém se torna algo. A identidade muçulmana não é acabada, ela é construída socialmente num processo contínuo”. As convertidas parecem aceitar o desafio de fazerem parte da comunidade enquanto reprodutora da tradição islâmica e manifestam sua adesão, no caso aqui, com o uso do véu:

[...] outras podem estar usando porque nunca estiveram num grupo e agora elas têm um grupo. Eu pertencço a este grupo, a esta tribo e vou andar como elas. Algumas podem estar usando porque têm saudade da terra natal. Deixa-me colocar o véu porque eu tenho tanta saudade da minha terra! Nem sempre a questão é só religiosa. Você não pertence a grupo nenhum e, de repente, você descobre um grupo que te acolhe e resolve usar a camisa dele, também usam o véu por esta razão (Mulher, brasileira, convertida há 1 ano).

Parece-nos que as conversas e também as muçulmanas de origem ou ascendência sentem-se mais prestigiadas, respeitadas com o uso do véu. Neste sentido, o *hijāb* parece que não está revestindo essas mulheres apenas com uma identidade religiosa e social, mas também pessoal e subjetiva. Os depoimentos abaixo coincidem com os colhidos por Ramos (2003) em sua dissertação sobre conversão em São Paulo e também com os de Brenner (1996) em Java. Nas duas pesquisas, as mulheres relatam que ao usarem o véu recuperaram respeito por si mesmas, adquiriram maior autodomínio, ficaram mais seguras. Dentro do mesmo sentido, as da mesquita de Juiz de Fora relatam que passaram a se sentir mais seguras, respeitadas:

Sou muito mais respeitada e feliz. Sou muito feliz. Recebi vários prêmios depois que comecei a usar o véu (Mulher, brasileira, convertida há 5 anos).

O uso do véu é obrigação da religião. Mas não é só por isso que eu uso, me sinto mais protegida e segura [...] (Mulher, brasileira convertida há 5 anos).

[...] Estou mais tranqüila. Estou sem fumar há algum tempo. Não me sinto bem fumando com o lenço. Também eu fui à Meca e quem foi lá é

muçulmana diferente, mais completa. Não tiro o lenço nunca mais (Mulher, libanesa muçulmana, no Brasil há 20 anos).

Diante dos relatos abaixo e com suporte na pesquisa de Wohlrab-Sahr (2002, p.13), podemos afirmar, assim como a autora, que o véu é também símbolo de se pertencer a uma nova ordem, conferindo a essas mulheres distinção em relação aos vizinhos e ao ambiente da rua. Seu uso sugere, também, uma distinção moral em relação a esse ambiente:

[...] Hoje sinto que as pessoas me respeitam mais. Até no ônibus levantam para eu assentar. Um senhor lá de Mercês falou que eu tenho coragem, que tem que ter muita fé para usar. Infelizmente algumas pessoas que se diziam amigos se afastaram. Na realidade, ganhei outros amigos. Parece que já estava escrito que eu ia ser muçulmana. Meu pai fez uma promessa e queria que eu me chamasse Maria Aparecida, mas minha mãe insistiu em Samira. Não precisei de um nome árabe, pois Samira já é árabe. Depois da decisão de usar o véu, sou outra pessoa, sou mais segura, não tenho medo de nada (Mulher, brasileira, convertida há 5 anos).

[...] Havia um pescador, um desafeto que me pediu até perdão pelas ofensas que já tinha me feito. Há também o homem da farmácia que nunca havia prestado atenção em mim e olha que eu sempre comprei remédio lá. Começou a me atender mais solícitamente todas às vezes que entrava em sua farmácia e até me deu desconto (Mulher, brasileira, convertida há 5 anos).

Enfim observamos que, igualmente aos relatos obtidos Ramos (2003) e Marques (2000) em suas, já citadas, pesquisas em São Paulo, as muçulmanas de Juiz de Fora que usam o véu sentiram alguma dificuldade em começar a usar a vestimenta por vários motivos, seja pela reprovação da família, dos amigos, no caso das conversas, seja pelo calor, ou por problemas no trabalho. O relato abaixo demonstra, de forma clara, a insegurança de se trajar a

vestimenta islâmica, principalmente num país tropical, onde as mulheres muçulmanas adotam uma forma de vestir completamente diferente das práticas locais:

Quando cheguei aqui no Brasil, em Juiz de Fora, fiquei com medo das mulheres não quererem andar comigo por vergonha. Até chorei. As pessoas me olhavam na rua como se eu fosse doente. Fiquei com muito medo, mas depois as irmãs me explicaram que com elas que só usam o véu e as pessoas olham. Elas não se importam de andar comigo e vi que todo mundo observa a gente na rua. Eu me sentiria discriminada se as muçulmanas não me aceitassem. Elas já estão no caminho certo, apesar de só usarem o véu. Mas perto do que vejo aqui! As mulheres andam quase nuas, provocam os homens. Nem na África que faz tanto calor! Não ligo para o que as pessoas pensam, não faz diferença. Aqui elas não agridem, só olham, às vezes perguntam alguma coisa (Mulher, paquistanesa muçulmana, mora no Brasil há 5 meses).

Ainda dentro do contexto acima, algumas conversas da SBMJF relatam que não usam mais o véu e outras dizem que ainda não tiveram ‘coragem’ de colocá-lo. Algumas conversas e as mulheres de ascendência ou origem muçulmana continuam a usá-lo e parecem se fortalecer ainda mais com o uso dele.

## CONCLUSÃO

[...] uma rápida vista de olhos sobre a *internet* mostra dezenas de argumentos das mulheres muçulmanas no mundo, dando razões de portar ou de não portar o véu. O debate sobre o *hijāb* é intenso, apaixonado e verdadeiramente universal. O *hijāb* não tem uma significação unitária. Ele reflete uma diversidade de experiências e aspirações das mulheres no mundo (Anthony Giddens, *Le Monde*, 14/01/2003).<sup>102</sup>

O objetivo principal, apontado na introdução deste trabalho, era pesquisar como as mulheres muçulmanas da Mesquita de Juiz de Fora – tanto as conversas brasileiras sem ascendência muçulmana quanto às de origem ou ascendência muçulmana – estão vivenciando a prática islâmica, e possivelmente, construindo uma identidade a partir, principalmente, do uso do véu. Podemos dizer que a pesquisa de campo e também a construção do texto responderam de forma considerável aos objetivos enumerados na introdução desta dissertação.

Com base nos depoimentos, notamos que há uma busca explícita por uma identidade por essas muçulmanas ao usarem o véu, mas não podemos fazer afirmações definitivas, apenas apontar pistas sobre que tipos de identidade estão construindo.

Aprendemos que as muçulmanas de Juiz de Fora, em geral, possuem pelo menos o ensino médio e que quase todas têm uma atividade de trabalho fora do lar, comportando até uma grande comerciante que gere seus negócios sem ajuda masculina. Estes fatos chamam a atenção, pois minimizam, pelo menos aqui, o estereótipo da mulher muçulmana ‘submissa’

---

<sup>102</sup> Original em francês.

neste sentido. Ainda, dentro desse contexto, podemos concluir que uma mulher da SBMJ, uma libanesa, toma a frente de muitas decisões, que pelas regras islâmicas deveriam ser masculinas. Percebemos que ela é respeitada tanto pelo *šayh* que ela financia, quanto pelos outros homens da Mesquita de Juiz de Fora. No caso da passeata, como já nos referimos, de repercussão mundial, pela libertação do engenheiro juizforano seqüestrado no Iraque, ela foi líder.

Com relação à prática islâmica, podemos afirmar que as mulheres muçulmanas — tanto conversas sem ascendência muçulmana como as muçulmanas de origem ou de ascendência da SBMJF — não praticam todas as prescrições de um Islã ‘ortodoxo’, talvez por não estarem num país muçulmano. Algumas conversas, por exemplo, demonstram transitar entre uma religião e outra, confirmando em Juiz de Fora, o que Peres e Mariz (2003) já afirmaram em suas pesquisas, sobre o Islã no Brasil parecer ser, mais uma religião no mercado religioso atual. Também o fato, de algumas usarem o véu, mesmo com roupas curtas, coloridas e exóticas, viajarem sozinhas, trabalharem fora do lar, parece demonstrar que estas mulheres acolhem, de certa forma, talvez não tão rígida, a tradição, as codificações transnacionais do Islã, mas, ao mesmo tempo conectam-se e se abrem ao mundo no qual se inserem, recebendo suas influências. Ainda neste sentido, o véu pode estar, também, sendo usado em Juiz de Fora, por algumas muçulmanas que trabalham fora do lar, como uma forma de demonstrar que o Islã é compatível com o modo de vida ocidental, capitalista, sem deixar de lado a tradição. Os fatos acima confirmam a reflexão de Hall (2003), que afirma que na formação de uma identidade há uma troca entre o que está dentro e o que está fora, entre o mundo pessoal e público, há uma assimilação de valores culturais do ambiente em que vivemos e ao mesmo tempo projetamos a nós próprios neste ambiente. O muçulmano não ‘nasce’ com uma identidade fixa, acabada, ela é edificada socialmente num processo contínuo.

Diante do que observamos, não acreditamos que o uso do véu esteja sendo usado como veículo político de luta, de ideologia, assim como na França ou na Indonésia, como apontam, por um lado, os estudos de Brenner (1996). Mas sim como afirmação de uma identidade religiosa e pessoal.

Por outro lado, o uso do *hijāb* foi, confessadamente, declarado como parte importante de divulgação da religião e de proselitismo. Mas vale ressaltar que esta não é a principal motivação para se usar o véu.

Talvez, por não seguirem as prescrições islâmicas de forma literal, principalmente, as muçulmanas de origem que ‘recolocaram’ o véu a partir de 2002, estejam tentando, de alguma forma, resgatar uma identidade religiosa que estava meio ‘frouxa’, pouco evidente, profana, ilícita para se falar em termos mais islâmicos. Usar novamente o véu seria um símbolo visível, manifesto, da identidade religiosa muçulmana. Acreditamos que o contato de algumas muçulmanas com suas famílias no Líbano e suas tradições islâmicas mais evidentes, despertou uma necessidade de resgatar uma identidade que as aproximasse mais de sua tradição.

Algumas conversas só colocaram o véu depois que as muçulmanas de origem o fizeram. Assim, estas conversas parecem aceitar o desafio de fazerem parte desta comunidade religiosa, de externarem uma identidade e de manifestarem sua adesão, usando também o véu. É o grupo religioso que permite a socialização do sujeito na religião. Assim, gradativamente, ele incorpora à sua identidade valores e significados da tradição islâmica que vai externalizando. Podemos dizer, desse modo, que o *hijāb*, neste sentido, está marcando uma fronteira identitária entre a pertença e não a pertença, entre o ‘nós’ e o ‘eles’. Com a adoção do *hijāb*, as mulheres externam a sua religiosidade e a sua identidade como pertencentes a um determinado grupo cuja fronteira simbólica é o véu.



O uso do véu em Juiz de Fora parece ser, também, um símbolo de se pertencer a uma nova ordem, a uma nova identidade social que confere a essas mulheres distinção em relação aos vizinhos e ao ambiente da rua, uma distinção moral em relação a esse ambiente como afirma, também, Wohlrab-Sahr (2002) em suas pesquisas. Muitas relataram que sentem mais acolhidas e respeitadas pelos vizinhos e conhecidos após começarem a usar o véu. Vale lembrarmos que aqui, em Juiz de Fora, não há queixas de agressões. Às vezes as mulheres relatam que esporadicamente são ‘vítimas’ de comentários jocosos.

Acreditamos que o uso do véu pela comunidade islâmica de Juiz de Fora pode ser visto tanto como um símbolo de uma identidade religiosa e social, como de uma identidade pessoal. O uso do *hijāb* é bastante complexo e pode ser considerado, aqui em Juiz de Fora, como um elemento simbólico, constitutivo de uma identidade religiosa muçulmana, mas parece-nos também que ele está ressignificando, subjetivamente, estas mulheres proporcionando-lhes uma nova identidade pessoal, aproximando aí, da pesquisa de Brenner (1996) na Indonésia. As mulheres da Mesquita de Juiz de Fora relataram que ao usarem o véu, sentiram-se mais respeitadas, adquiriram maior autodomínio, ficaram mais seguras. Verificamos também que, apesar de considerarem o uso véu como uma obrigação religiosa, uma tradição, usá-lo ou não é uma escolha dessas mulheres. Estes dados corroboram também, neste sentido, com os estudos de Brenner (1996) que afirma que a questão da escolha faz toda a diferença na atualidade, imprimindo uma característica moderna a esta vestimenta.

Por fim, sem a aspiração de esgotar o tema a que nos propusemos investigar, porém apontando caminhos que poderão ser revistos e redirecionados, acredito ter conseguido, de forma pertinente, abordar as questões propostas, sobremaneira, a questão do uso do véu que se apresenta como um problema complexo dentro do Islã. Questões em aberto podem ser objeto de aprofundamento.

## Referências

- AL JABRI, Mohammed Abed. **Introdução à crítica da razão árabe**. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.
- ARMSTRONG, Karem. **Maomé, uma biografia do profeta**. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- . **Uma História de Deus, quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- . **O Islã**. São Paulo: Objetiva, 2001.
- ARNALDEZ, Roger. **A la croisée des trois monotheïsmes. Une communauté de pensée au Moyen-Age**. Paris: Albin Michel, 1993.
- BARTH, Fredrick, “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: Phillippe Poutignat & Jocelyne Streiff-Fernat. **Teorias da Etnicidade**. Unesp: São Paulo, 1970.
- BARTHOLO Jr., Roberto, CAMPOS, Arminda E. (orgs.). **O Credo é a Conduta**. Rio de Janeiro: ISER/IMAGO, 1990.
- BARTHOLO Jr., Roberto S. “Mística e política no seguimento ao Profeta do Islã”, In: BINGEMER, Maria Clara L., BARTHOLO Jr., Roberto (orgs.). **Mística e política**, São Paulo: Loyola, 1994.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. V.1, São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTOS, Wilson de Lima. **Os Sírios em Juiz de Fora**. Juiz de Fora: Edições Paraibuna, 1988.
- BAUSANI, Alessandro. **El Islam em su cultura**. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- BEYER, Peter. “Global migration and selective reimagining of religions”. In: **Revista Horizontes Antropológicos**, n.8, p. 12 – 33, 1998.

BEYER, Peter. **Religion among immigrant youth of the second generations in Canada and Europe: muslims, Buddhists, hindus.** (comunicação apresentada no encontro bi-anual da Sociedade Internacional para a Sociologia da Religião (ISSR) na Croácia em julho de 2005).

BERGER, Peter. **O dossel sagrado – elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Perspectiva, 1985.

BERGER, Peter. “A dessecularização do mundo: uma visão global”. In: **Revista Religião e Sociedade.** n. 1 , p. 9-23, 2001

BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido – a orientação do homem moderno.** Petrópolis: Vozes, 2004.

BINGEMER, Maria Clara L., BARTHOLO Jr., Roberto (orgs.). **Mística e política,** São Paulo: Loyola, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRENNER, Suzanne. Reconstructing self and society: javanese muslim women and “the veil”. In: **American Ethnologist,** v. 23, n. 4, pp. 673 - 697, 1996.

BROOKS, Geraldine. **Nove partes do desejo – O mundo secreto das mulheres islâmicas.** Rio de Janeiro: Gryfus, 1997.

BOBEUKEUR, Amel. “Cool and competitive: new muslim culture in the west”. In: **ISIM Newsletter.** n. 16, 2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social.** São Paulo, Pioneira Editora, 1976.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade – Vol. I.** São Paulo: Paes e Terra, 2001.

CIAMPA, Antonio C. Identidade. In: **Psicologia Social: O homem em movimento.** São Paulo: Brasiliense, 1997.

CORRIENTE, F. **Diccionario árabe-español.** Barcelona: Editorial Herder, 1991.

DAVID, René. **Os grandes sistemas de direito contemporâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

DEL PRIORE, Mary. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2003.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004.

DEMO, Pedro. **Metodologia do conhecimento científico**. São Paulo: Atlas, 2000.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas – Tomo III (Cap. XXXIII)**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.

———. **Tratado de história das religiões**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

ESPOSITO, John L. **Islam the straight path**. New York: Oxford University Press, 1998.

ESPOSITO, John L. e HADDAD, Yvonne Yazbeck. **Islam, gender, and social change**. New York: Oxford University Press, 1998.

FRANÇA, Júnia Lessa, VASCONCELLOS, Ana Cristina. **Manual para normalização de publicações técnicos-científicas**. Belo horizonte: Editora UFMG, 2004.

GARAUDY, Roger. **Apelo aos vivos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

———. **Deus é necessário**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

———. **Rumo a uma guerra santa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

———. **Promessas do Islã; o Islã e suas contribuições, passadas e futuras a nossa civilização**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

\_\_\_\_\_. **Observando o Islã**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar – a virada hermenêutica da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. **De babel à pentecôte. Essais de théologie interreligieuse**. Paris: Cerf, 2006.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. “Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios”. In: **Revista Estudos Avançados**, n. 52, 2004.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar – como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais**. São Paulo Editora Record, 2002.

GOLDMANN, Lucien. **Marxismo y ciencias humanas**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1970.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias qualitativas na Sociologia**. Petrópolis: Vozes, 1997.

HAJJAR, Claude F. **Imigração árabe: 100 anos de reflexão**. São Paulo: Ícone, 1985.

HALL, Stuart. “Quem precisa de identidade?” In: SILVA, Tomaz T. (org.), **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HERVIEU-LEGER, Danièle. **La religion em mouvemente – le pèlerin et le converti**. França: Flamarion, 1999.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilizations and remaking of world order**. Nova York: Simon and Schuster, 1996.

JARDIM, Denise Fagundes. “Diásporas, viagens e alteridades: as experiências dos familiares palestinos no extremo-sul do Brasil”. In: **Revista Horizontes Antropológicos**, n.14, pp.39-69, 2000.

JOMIER, Jacques. **Islamismo – história e doutrina**. Petrópolis: Vozes, 1993.

JUBRAN, Safa Abou-Chala, “ Para uma Romanização Padronizada de termos árabes em textos de língua portuguesa”. IN: **Tiraz: Revista de estudos árabes e das culturas do Oriente Médio**, São Paulo: Humanitas 2004.

YOMA, Leyla R. **La mujer musulmana en el mundo árabe**. Madrid: Rivadeneyra S.A., 1997.

KALANDAR, Ihsan M. A. **Os muçulmanos no Brasil**. S.B. do Campo: Alvorada, 2001.

KEPEL, Gilles. **Al oeste de Alá, la penetración del Islam en Occidente**. Barcelona: Ed. Piados Ibérica, 1995.

\_\_\_\_\_. **Francia tierra de Islam – detrás del velo**. Barcelona: Ed. Piados Ibérica, 1995.

\_\_\_\_\_. **La yahad – expansión e declive del islamismo**. Barcelona: Península, 2001.

KÜNG, Hans. **Religiões do mundo – em busca dos pontos comuns**. São Paulo: Verus Editora, 2004.

\_\_\_\_\_. **Islam: passato, presente e futuro**. Milano: Rizzoli, 2005.

KNOWLTON, Clark S. **Sírios e libaneses - mobilidade social e espacial**. São Paulo: Anhambi, 1960.

LEWIS, Bernard. **Oriente Médio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

\_\_\_\_\_. **O que deu errado no Oriente Médio?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

\_\_\_\_\_. **Los árabes em la história**. Barcelona: Edhasa, 2004.

LINGS, Martín. **Muhammad, su vida, basada em lãs fuentes más antiguas**. Madrid: Ediciones Hiperión, 1989.

MICHEL, Thomas. “Diálogos entre cristianismo e Islam: caminho para o encontro das religiões”. In: **Magis - Cadernos de Fé e Cultura**. Rio de Janeiro: Editora Puc, n. 44, jan. 2004.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**. São Paulo – Rio de Janeiro: Hucitec, 2000.

MIRANDA, Júlia. **Horizontes de Bruma – os limites questionados do religioso e do político**. São Paulo: Maltese, 1995.

MERADI, Ali. **El Islan contemporáneo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

MERNISSI, Fátima. **El poder olvidado – las mujeres ante un islam en cambio**. Madrid: Icaria, s.d.

MERNISSI, Fátima. **El harén político – el profeta y las mujeres**. Madrid: Ed. Del Oriente y del Mediterráneo, 1987.

MERNISSI, Fátima. **Sonhos de transgressão**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

MESSARI, Nisar. “Oriente e Ocidente”. In: **Revista Tempo e Presença**, n. 324, julho/agosto de 2002.

MOADEL, Mansoor and TALATTOF. **Contemporary debates in Islam – an anthology of modernist and fundamentalist thought**. London: Macmillan, 2000.

MONTENEGRO, Sílvia S. “Discursos e Contradiscursos: o olhar da mídia sobre o Islã no Brasil”. In: **MANA – Estudos de Antropologia Social**, Vol. 8, n.1, 2002.

MONTERO, Paula. “Considerações a respeito da noção de identidade”. In: **Comunicações do ISER**, n. 26, 1987.

NARS, Seyyed Hossein, “O Profeta e a tradição profética – o último profeta e homem universal”, In: S. BARTHOLO Jr., Roberto, CAMPOS, Arminda E. (orgs.). **O Credo é a Conduta**. Rio de Janeiro: ISER/IMAGO, 1990.

NASIFI, Azar. **Lendo Lolita em Teerã**. São Paulo: A Girafa, 2004.

OLIVEIRA, Paulo Eduardo. **A mulher muçulmana no Alcorão**. Rio de Janeiro: Palavra & Imagem, 2001.

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

PERES de Oliveira, Vitória. **O Islã: a violência, a intolerância e outros desafios**, 2000.

PERES de Oliveira, Vitória. **Árabes e Brasileiros no Brasil**. In: Congresso da RAM - Reunião de Antropologia do Mercosul, 2000.

PERES de Oliveira, Vitória. “Submissão a Deus”. In: **Revista Tempo e Presença**, n. 324 julho/agosto de 2002.

PERES de Oliveira, Vitória e MARIZ, Cecília. **Muçulmanos no Brasil Contemporâneo**, 2003.



PERES de Oliveira, Vitória. “Maomé, o profeta do Islã”. In: Bingemer, Maria Clara Lucchetti e Yunes Eliana, (org.), **Profetas e profecias**. Rio de Janeiro: PUC, 2003.

PERES de Oliveira, Vitória. **O Islã no Brasil ou o Islã do Brasil**, 2006 (no prelo).

PIERUCCI, Antônio Flávio. “‘Bye bye, Brasil’ – o declínio das religiões tradicionais no censo 2000”. In: **Revista de Estudos Avançados**, n.52, 2004.

PINÕN, Nélida. **Vozes do deserto**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

PINTO, Paulo G.H.R. “Ritual, etnicidade e identidade religiosa”. In: **Revista USP**, n.67, pp.228-250, 2005.

\_\_\_\_\_. “Sufismo, performance moral e poder na Síria contemporânea”. IN: **Tiraz: Revista de estudos árabes e das culturas do Oriente Médio**, São Paulo: Humanitas 2005.

\_\_\_\_\_. “Ritual, corpo e experiência: reflexões etnográficas sobre a construção da identidade religiosa nas comunidades sufis de Aleppo, na Síria. IN: **Revista brasiliense de pós-graduação em Ciências Sociais**, Brasília, Instituto de Ciências Sociais, 2005.

POLLACK, Michel. “Memória e identidade social”. In: **Estudos Históricos**, Rio: APDOC, 1992.

RAMADAN, Tariq. **El Reformismo musulman - desde sus orígenes hasta los hermanos mulsumanes**. Barcelona: Ed.Bella Terra, 2000.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras: introdução à antropologia brasileira**. RJ: Casa do estudante do Brasil (Col. Estudos Brasileiros 2), 1972

RASHID, Ahmed. **Jihad**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

REEBER, Michel. **Religiões – mais de 400 termos, conceitos e idéias**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: história do levante dos Malês**. Edição Revista e Ampliada. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Brasília: UNB, 1982.

ROGERSON, Barnaby. **O profeta Maomé - uma biografia**. Rio de Janeiro, 2004.

SACCONI, Carlo. **I percorsi dell'Islam – dall' esilio di Ismaele alla rivolta dei nostri giorni**. Padova; Edizione Messaggero Padova, 2003.

SAID, Edward W. **Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

—————. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

—————. **Cultura e política**. São Paulo: Boitempo, 2003.

SANCHIS, P. “Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro”. In: **Fiéis & Cidadãos – Percursos de Sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

SASSON, Jean P. **Princesa - A história real da vida das mulheres árabes por trás de seus negros véus**. São Paulo: Ed. Best Seller, 2001.

—————. **As filhas da princesa**. São Paulo: Ed. Best Seller, 2004.

SCHIMMEL, Annemarie. **Las dimensiones místicas del Islam**. Madrid: Trotta, 2002.

SCHUON, Frithjof. **Para compreender o Islã – originalidade e universalidade da religião**. Rio de Janeiro: Nova era, 2006.

SCRUTON, Roger. **The west and the rest globalization and the terrorist threat**. Wilmington: ISI – Books, 2002.

SHAH, Saira. **A filha do contador de histórias – uma jornada aos confins do Afeganistão**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

SILVA, Tomaz T. (org.), **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2003.

TAVARES, Fátima Regina Gomes, CAMURÇA, Marcelo Ayres (orgs.). **Minas das devoções – diversidade religiosa em Juiz de Fora**. Juiz de Fora: UFJF/PPCIR, 2003.

TEIXEIRA, Faustino. **O Pluralismo Religioso e a ameaça fundamentalista**, 2006, (no prelo).

WAINES, David. **El Islam**. Madrid: Cambridge University Press, 2002.

WOHLRAB-SAHR, Monika. “Simbolizando a distância: conversão ao Islã na Alemanha e nos Estados Unidos”. In: **REVER – Revista de Estudos da Religião**, n.2, 2002.

WOODWARD, “Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz T. (org.), **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2003.

VERNET, Juan. **As origens do Islã**. São Paulo: Globo, 2004.

## **TESES/DISSERTAÇÕES**

MONTENEGRO, S. M. **Dilemas identitários do Islam no Brasil: a comunidade sunita do Rio de Janeiro** - Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia. UFRJ: Rio de Janeiro, 2000.

CAMPOS, Arminda. **Elementos da tradição islâmica** - Dissertação de Mestrado, COPPE/UFRJ, 1981.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. **Conversão ao Islam: olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição.** Dissertação de Mestrado de Pós-Graduação em Antropologia Social da PUC/SP, Orientadora Prof. <sup>a</sup> Carmen Junqueira, 2000.

PEREIRA, Lenora. **A discreta presença dos muçulmanos em Porto Alegre: uma análise antropológica da articulação de significados e da inserção do islamismo no pluralismo religioso local** – Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRS, Orientador Prof. Ari Pedro Oro, abril de 2001.

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** - Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UEMESP, Orientador Prof. Dario Paulo B. Rivera, agosto de 2003.

#### **LIVROS/WEBSITES DE DIVULGAÇÃO**

ADAMGY, M. Yossef M. **A Mulher no Islão.** Portugal: Al Furqán, 2000.

AL ALCHEIK, Hassan. **O Lugar da Mulher no Islam.** São Paulo: WAMY, s.d.

AMINUDDIN, Mohamad. **Mohammad – O mensageiro de Deus.** São Paulo: CDIAL, 1989.

CHALITA, Mansour. **O Alcorão** (trad.) Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, s.d.

AL KARADHAWI, YOUSSEF. **O lícito e o ilícito no Islam.** São Paulo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, s.d.

O “HIDJAB”. **Panfleto do Centro de Divulgação do Islam para América Latina**, n. 9.

[www.islam.org.br/Ohijab](http://www.islam.org.br/Ohijab). Acesso em 07 jun.2004.

[www.geocities.com/islamicchat/hijabcanada.html](http://www.geocities.com/islamicchat/hijabcanada.html). Acesso em 23 ago. 2004.

## **FILMES**

A CAMINHO de Kandahar. Direção: Mohsen Makhmalbaf. Produtor: Malkmalbaf Film House. França, 2001.1 DVD.

TEMPO DE espera. Direção: MoufidaTatli.Produtor: Les Films du Losange Maghrebfilm Carthage Art France Cinema, França, 2000.1DVD.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA  
RELIGIÃO**

**ANEXO I**

**FICHA DE IDENTIFICAÇÃO/ROTEIRO DAS ENTREVISTAS  
COM AS MUÇULMANAS/ROTEIRO DAS ENTREVISTAS  
COM *SHAYKH* E O RELAÇÕES PÚBLICAS DA MESQUITA  
DE JUIZ DE FORA**

**“VÉUS SOBRE A RUA HALFELD – UM ESTUDO SOBRE AS  
MULHERES MUÇULMANAS DA MESQUITA DE JUIZ DE  
FORA E O USO DO VÉU”.**

## FICHA DE IDENTIFICAÇÃO:

NOME:

NASCIMENTO:

PAÍS:

RELIGIÃO ANTERIOR:

CONVERSÃO AO ISLÃ:

OCUPAÇÃO:

## ROTEIRO DAS ENTREVISTAS COM AS MUÇULMANAS

1. QUAL A RELIGIÃO DA FAMÍLIA?
2. COMO ERA A SUA VIDA RELIGIOSA ANTES DE CONHECER O ISLÃ?
3. COMO VOCÊ SE SENTE DENTRO DA NOVA RELIGIÃO? ENCONTROU O QUE BUSCAVA?
4. A RELIGIÃO PERMITIU MUDANÇAS EM SUA VIDA FAMILIAR?
5. QUAIS OS BENEFÍCIOS QUE VOCÊ CONSEGUIU NA SUA VIDA AO ACEITAR O ISLÃ?
6. QUANTAS VEZES POR SEMANA VOCÊ FREQUENTA A MESQUITA?
7. QUAL O SEU PAPEL DENTRO DA COMUNIDADE? SUA PARTICIPAÇÃO É COBRADA?
8. POR QUE VOCÊ USA O VÉU? O QUE SIGNIFICA ELE PARA VOCÊ? USÁ-LO FAZ VOCÊ DIFERENTE DAS OUTRAS PESSOAS? NO QUE ELE A IDENTIFICA?

9. VOCÊS COMEÇARAM A USAR O VÉU RECENTEMENTE.O QUE AS LEVOU ADOTÁ-LO?

10. O QUE MUDOU NA SUA VIDA APÓS COMEÇAR A USÁ-LO?

11. POR QUE VOCÊ SÓ USA O VÉU DENTRO DA MESQUITA?

12. COMO VOCÊ ACHA QUE AS PESSOAS FORA DA COMUNIDADE ISLÂMICA ENCARAM O USO DO VÉU? VOCÊ JÁ SE SENTIU DISCRIMINADA? IMPORTA-SE COM COMENTÁRIOS EXTERIORES?

13. VOCÊ JÁ VIVEU ALGUMA HISTÓRIA PITORESCA EM FUNÇÃO DO USO DO VÉU?



## ROTEIRO DAS ENTREVISTAS COM O *SHAYKH* E O RELAÇÕES PÚBLICAS DA MESQUITA DE JUIZ DE FORA

1. QUAL O SEU PAPEL DENTRO DA COMUNIDADE MUÇULMANA?
2. O *SHAIKH* MANDA NOS FIÉIS? TEM A OBRIGAÇÃO DE TRAZER NOVOS ADEPTOS?
3. A COMUNIDADE DAQUI É PARTICIPANTE? QUAL A SUA IMPRESSÃO SOBRE ELA?
4. VOCÊ VÊ DIFERENÇA ENTRE CONVERSOS BRASILEIROS E ÁRABES? E ENTRE AS CONVERSAS E AS DE ORIGEM ÁRABE?
5. COMO É CUMPRIR COM OS PRECEITOS DA RELIGIÃO AQUI NO BRASIL? ACREDITA QUE O ISLÃ AQUI É ADAPTADO AOS COSTUMES DO BRASIL?
6. O QUE SIGNIFICA O USO DO VÉU DENTRO DA COMUNIDADE MUÇULMANA?
7. COMO VÊ A QUESTÃO AQUI DA MESQUITA, ONDE HÁ MULHERES USANDO O VÉU E OUTRAS NÃO? PRINCIPALMENTE A QUESTÃO DAQUELAS QUE USAVAM E DEIXARAM DE USAR?
8. O VÉU É SINAL DE DISCRICÃO? O QUE ACHA DE MULHERES QUE USAM O VÉU, MAS NÃO ROUPAS ADEQUADAS?
9. EXISTEM VÁRIAS INTERPRETAÇÕES SOBRE O USO DA VESTIMENTA FEMININA. QUAIS SÃO ELAS?
10. COMO ACHA QUE AS PESSOAS FORA DA COMUNIDADE ISLÂMICA ENCARAM O USO DO VÉU E DA POSIÇÃO DA MULHER NO ISLÃ?
11. QUANTO TEMPO PRETENDE FICAR NO BRASIL?