



O que importa é a intenção: a reconfiguração do “self religioso” na conversão de mulheres ao islã na mesquita da luz.¹

What matters is the intention: the reconfiguration of the “religious self” through the conversion of women to islam in the mesquita da luz

*Liza Dumovich Barros**

Resumo: Este artigo analisa o processo de reconfiguração do “*self* religioso” das muçulmanas convertidas da comunidade sunita do Rio de Janeiro, representada pela Mesquita da Luz, através da corporificação de novos ideais e disposições morais informados pelo islã. Ressalta também os componentes desse processo, que são a “crise de vida”, o afeto por um homem muçulmano, a performance das práticas disciplinares prescritas pela tradição islâmica, segundo a definição local, e o efeito que elas exercem sobre o *self* religioso corporificado daqueles agentes.

Palavras-chave: Antropologia da Religião, conversão ao islã, conversão feminina, *self* religioso, corporeidade.

Abstract: This paper analyses the process of reconfiguration of the religious self of female converts to Islam in the Sunni Muslim community of Rio de Janeiro, represented by the Luz Mosque (“Mesquita da Luz”) through the embodiment of new ideals and moral dispositions informed by Islam. It also highlights the components of this process, such as “life crisis”, the affection for a Muslim man, the performance of the disciplinary practices prescribed by the Islamic tradition, as it is defined by the local community, and their effect over the embodied religious self of those agents.

Keywords: Anthropology of Religion, conversion to Islam, female conversion, religious self, embodiment.

¹ Esse artigo é baseado no capítulo 4 da minha dissertação de Mestrado, intitulada *Ya habibi: crise de vida, afeto e reconfiguração do “self religioso” na conversão de mulheres ao islã, na Mesquita da Luz*, defendida em 2012 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense.

* Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), pesquisadora do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM/UFF) e coordenadora do Centro de Estudos do Oriente Médio da Universidade Candido Mendes (UCAM). lizadumovich@gmail.com.

Introdução

O que importa é a intenção, dizem as muçulmanas convertidas da Mesquita da Luz, *só a própria pessoa e Allah sabem o que tem dentro do coração*. A intenção de adorar a Deus é um elemento da experiência religiosa e um meio para a reconfiguração do “*self* religioso”² das mulheres que se convertem ao Islã na comunidade sunita do Rio de Janeiro. Ao mesmo tempo em que o termo se refere ao que está *dentro do coração*, e não à aparência, como garantia da sinceridade religiosa dos agentes, as mulheres se reconhecem mutuamente como muçulmanas autênticas ao demonstrarem publicamente a sua “intenção verdadeira”, isto é, o compromisso com a orientação do seu *self* para a transformação religiosa. Este artigo se fundamenta no trabalho de campo que realizei durante nove meses para a minha dissertação de Mestrado, cujo objetivo foi analisar o processo de conversão feminina na Mesquita da Luz. Nesse período, conheci 41 mulheres muçulmanas, das quais 29 são convertidas³. Dessas brasileiras de origem cristã e sem ascendência árabe, tive acesso a 20 trajetórias de conversão.

A reconfiguração do “*self* religioso” das muçulmanas convertidas da Mesquita da Luz, através da incorporação de normas e práticas da tradição islâmica e, portanto, de mudança na sua performance moral, é um processo que se inicia antes mesmo da *shahada*, o rito de conversão ao Islã⁴, e da participação na comunidade sunita do Rio de Janeiro. Ela começa quando essas mulheres encontram a religião, num contexto específico de “crise de vida”⁵ e por intermédio de uma

² Por “*self* religioso”, entendo o complexo de sensações, emoções e percepções que são formatadas a partir de princípios religiosos e corporificadas através da experiência religiosa, conferindo ao sujeito uma determinada forma de ser e estar no mundo. (P.G.H.R. PINTO. *Mystical Bodies*).

³ Francirosy Ferreira (F.C.B. FERREIRA. *Entre arabescos, luas e tâmaras*; Ibid.: Redes islâmicas em São Paulo In: *Revista Litteris*) defende o uso da categoria “revertido” ao invés de “convertido” para se referir àqueles que adotaram o islã como religião. No meu universo de pesquisa, ouvi diversas vezes a explicação de que todo ser humano nasce muçulmano, submisso à vontade de Deus, mas o meio familiar e cultural onde ele nasce podem desvirtuá-lo da “senda reta”, ao conduzi-lo a outra identidade religiosa, como no caso dos brasileiros. Desta forma, a conversão ao islã seria não a adoção de uma nova religião, mas o retorno a um *status* religioso “original” e mesmo “natural”. Porém, “reversão” ou “revertido” são categorias nativas cuja produção é, claramente, recente na comunidade sunita do Rio de Janeiro. “Reversão” e “revertida” eram categorias acionadas quando minhas interlocutoras reproduziam o discurso ideal, atentas à forma de apresentação das informações à pesquisadora. “Convertida” ou “conversão” apareciam nas interações mais espontâneas, sobretudo na fala das recém-convertidas, ainda não familiarizadas com as categorias do discurso oficial da comunidade. Era possível, ainda, ouvir a expressão “tornar-se muçulmana” nesses relatos. Às vezes, as três maneiras de se referir à adesão ao islã apareciam na mesma fala, denunciando o fluxo entre esses termos.

⁴ A *shahada*, ou profissão de fé, é o primeiro pilar do islã, que reconhece a unicidade de Deus e a profecia de Muhammad. Ela marca o rito de passagem de um indivíduo ao *universo religioso do islã*. (P.G.H.R. PINTO. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*, p.54).

⁵ Chamo de “crise de vida” o período de instabilidade emocional vivido pelo sujeito, caracterizado pela insatisfação, pelo conflito e sofrimento, que é, ao mesmo tempo, um momento de reflexividade, abrindo caminho para novas experiências.

relação afetiva, com um homem muçulmano estrangeiro, embebida de um imaginário orientalista⁶ e romântico⁷.

O objetivo deste artigo é analisar o mecanismo pelo qual a devoção religiosa das muçulmanas convertidas da Mesquita da Luz é construída, a partir de um paralelo entre a constituição imaginária da fantasia amorosa e a experiência física da relação com o Islã. Por um lado, essas conversões compreendem um relacionamento amoroso, inicialmente imaginário, posto que *online*, entre as mulheres e um homem muçulmano, que pode progredir para o casamento, incluindo a poligamia, e, na maioria das vezes, para o “desencanto” do objeto de afeto. Por outro, esses processos se constituem de mudanças no comportamento moral, da adoção de símbolos religiosos, da performance de *práticas disciplinares*⁸ e da corporificação de princípios doutrinários e práticos da tradição islâmica, de acordo com a definição local, sempre negociada com outros horizontes e interpretações da religião a que as muçulmanas convertidas têm acesso. Desse modo, a conversão das mulheres da Mesquita da Luz é um processo que articula a recriação e atualização do Islã enquanto uma *tradição discursiva*⁹, no contexto da comunidade sunita do Rio de Janeiro, e a internalização do quadro normativo, de acordo com as imaginações religiosas dos sujeitos.

Neste texto eu aponto, primeiramente, para a teoria antropológica que trata da conversão religiosa e sua relação com a crise de vida, assim como da conexão entre corporeidade e experiência religiosa; em seguida, traço um esboço do contexto da etnografia; e, por último, demonstro, através de dados etnográficos, o processo de reconfiguração do “*self* religioso” das muçulmanas convertidas da Mesquita da Luz.

Crise de vida e conversão religiosa

Somente em fins dos anos 1990 e começo dos anos 2000 o campo da investigação antropológica sobre o Islã no Brasil começou a se avolumar, como aponta Vera Marques¹⁰, mas o fenômeno da conversão ao Islã ainda é parcamente explorado. A

⁶ E.W.SAID. *Orientalismo*.

⁷ C.CAMPBELL. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*; CH.LINDHOLM. *Charisma*.

⁸ T.ASAD. *Genealogies of religion*

⁹ T.ASAD. *The Idea of an Anthropology of Islam*, pp.5-15. De acordo com Talal Asad, uma tradição se fundamenta num repertório discursivo – no caso do islã, o Alcorão e as coleções de Hadith – destinado a orientar os praticantes quanto à forma e ao fim de uma prática estabelecida. Esses discursos têm uma história, pois se referem ao passado – quando a prática surgiu e começou a ser transmitida – e ao futuro – pois o sentido da prática precisa ser preservado, ainda que ela se modifique ou seja abandonada – através do presente – sua relação com outras práticas, instituições e contextos socioculturais.

¹⁰ V.L.M. MARQUES. *Conversão ao Islam*, p.16.

maioria das investigações se concentra na formação das comunidades muçulmanas, nos imigrantes árabes e seus descendentes, atestando não só o foco de interesse acadêmico, mas, acima de tudo, a novidade da conversão ao Islã como objeto de estudo. Algumas pesquisas etnográficas no Brasil abordam essa questão dentro de temas mais gerais ligados à crença, como os sentidos e simbologias constitutivos da identidade muçulmana¹¹; as relações entre a religião e a cultura islâmicas, contrastando tradição e modernidade¹²; a construção da identidade muçulmana no Brasil¹³; a inserção do Islã no campo religioso de Porto Alegre¹⁴; o tipo de identidade que o Islã vem adquirindo no campo religioso brasileiro¹⁵; etnicidade árabe e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas diaspóricas no Brasil¹⁶; dilemas e tensões na construção da identidade religiosa¹⁷; as relações de poder e a construção das identidades religiosas¹⁸; a construção das identidades negras e africanas¹⁹; codificação e racionalização religiosas²⁰, as quatro últimas referentes à comunidade sunita do Rio de Janeiro, representada pela Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ) e, após 2008, também pela Mesquita da Luz. Porém, ainda são escassas as pesquisas focadas na conversão ao Islã²¹.

Uma importante pesquisa centrada na conversão - especificamente, a feminina - ao Islã é a de Vera Marques²². A autora analisa o processo de conversão de brasileiras sem ascendência muçulmana ou árabe a partir de sua pesquisa na comunidade muçulmana de São Paulo e região metropolitana. Ela recolheu informações relativas às biografias, aos processos de conversão, com suas dificuldades e facilidades, e aos motivos para a adesão ao Islã de 15 entrevistadas. O resultado dos seus questionários apontou para o que ela chamou de diferentes *motivações* para a conversão ao Islã, como a falta de uma identidade religiosa que superasse os

¹¹ F.C.B. FERREIRA. *Entre arabescos, luas e tâmaras*.

¹² V.L.M. MARQUES. *Conversão ao Islam*.

¹³ C.M. de CASTRO. *A construção de identidades muçulmanas no Brasil*.

¹⁴ L.S.PEREIRA. *A discreta presença dos muçulmanos em Porto Alegre*.

¹⁵ V.P.de OLIVEIRA. O islã no Brasil ou o islã do Brasil? In: *Religião e Sociedade*.

¹⁶ P.G.H.R. PINTO. Bodily Mediations: Self, Values and Experience in Syrian Sufism. In: HEISS, Johann (org.). *Veränderung und Stabilität*; Ibid. Arab Ethnicity and Diasporic Islam. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*.

¹⁷ M.S.MONTENEGRO. *Dilemas Identitários do Islam no Brasil*.

¹⁸ G.F.CHAGAS. *Conhecimento, identidade e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*.

¹⁹ C.CAVALCANTE Jr. *Processos de construção e comunicação das identidades negras e africanas na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*.

²⁰ M. PEREIRA Jr. *A ciência revelada*.

²¹ G.H.R. PINTO. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*, pp.201-219; V.L.RAMOS. *Conversão ao Islam*.

²² V.L.M. MARQUES. *Conversão ao Islam: o olhar brasileiro ...*; Ibid. *Conversão ao Islã no Brasil ...* In: *Lusotopie*; Ibid. *Sobre práticas religiosas e culturais islâmicas no Brasil e em Portugal*.

problemas pessoais e familiares, as experiências dramáticas, os questionamentos acerca da existência de Deus, as motivações relacionadas a questões políticas ou étnicas e o interesse pelo estudo das religiões.²³ Vera Marques indica, ainda, como motivações possíveis, *o fato de ser o Islã uma religião mais completa*, as dúvidas sobre a Trindade cristã, um *retorno à tradição*, no caso de descendentes de muçulmanos migrados, e a motivação pelo casamento (no contato com o marido muçulmano), por exemplo. Para ela, *sejam quais forem os motivos, os percursos sugerem uma narrativa que leva (e eleva) a construção de si [...], por vezes, com a certeza de um chamamento de Deus*.²⁴ A autora conclui, ainda, que a conversão ao Islã, tal como pode ser observada na comunidade muçulmana de São Paulo e região metropolitana, leva a uma *radical organização da identidade, mudança de visão de mundo, rompimento com o passado e exteriorização da nova religião*.²⁵

Diferente de Vera Marques, não encontrei, na comunidade sunita do Rio de Janeiro, nenhum caso de mudança *radical* na visão de mundo das convertidas, tampouco um *rompimento* com o passado. Existe, sim, uma reorganização das suas vidas e uma reconfiguração da identidade e do *self* religioso, além de uma releitura do passado. Embora algumas conversões sejam experimentadas de maneira bastante intensa, não há nem o total abandono do passado nem a aderência a uma realidade totalmente diversa. Ao invés da eliminação das experiências e dos princípios que o indivíduo carrega, a conversão revelou-se um processo dialético, em que ideais e interesses pessoais se articulam com princípios islâmicos apreendidos para a reinterpretação de acontecimentos passados, relações sociais ou da sua própria identidade.

Outro trabalho de relevância sobre o tema da conversão, embora não exclusivamente feminina, ao Islã no Brasil, é o de Paulo Pinto²⁶. As histórias de adesão ao Islã recolhidas pelo autor nas comunidades muçulmanas do Rio de Janeiro, de São Paulo, Recife, Porto Alegre e Curitiba serviram como base para a criação da seguinte tipologia:

- 1) *Conversão matrimonial*²⁷, quando as pessoas se convertem para casar, ou por estarem casadas, com um muçulmano ou uma muçulmana;

²³ V.L.M. MARQUES. Conversão ao Islã no Brasil. In: *Lusotopie*, pp.293-294.

²⁴ Ibid. *Sobre práticas religiosas e culturais islâmicas no Brasil e em Portugal*, pp.149-152.

²⁵ Ibid. V.L.M. MARQUES. Conversão ao Islã no Brasil. In: *Lusotopie*.

²⁶ P.G.H.R. PINTO. *Islã: religião e civilização*, pp.201-219.

²⁷ Em comunicação pessoal, em 2012, Paulo Pinto informou que, recentemente, reelaborou sua tipologia da conversão, excluindo o tipo “matrimonial” e incluindo o tipo “instrumental”. Ele entende que a conversão antes caracterizada como matrimonial pode se referir tanto à “conversão afetiva” quanto à “conversão instrumental”, que compreende casos em que as pessoas se convertem com um fim prático, seja para casar ou para conseguir um emprego, por exemplo. O último tipo de conversão se caracteriza por durar apenas enquanto o objetivo se sustenta, ao passo que, no tipo anterior, a adesão ao islã permanece, em geral, mesmo nos casos em que as relações se rompem.

- 2) *Conversão afetiva*, quando as pessoas passam a conhecer o Islã a partir de relações pessoais com muçulmanos;
- 3) *Conversão intelectual*, quando membros da classe média ou estudantes se interessam em conhecer o Islã e acabam por se identificar com a religião;
- 4) *Conversão ideológica*, quando ex-militantes de esquerda veem no Islã um aliado na luta contra o imperialismo.

O último tipo não aparece na minha etnografia, ainda que algumas mulheres tenham feito críticas às injustiças sociais e às relações de gênero constitutivas do modo de vida “ocidental” e capitalista. No entanto, em nenhum momento, ouvi de minhas interlocutoras um argumento ideológico para a sua decisão de se tornar muçulmana.

Apenas três casos pertencem ao terceiro tipo. As mulheres buscaram informação sobre o Islã por curiosidade: a primeira recorreu à internet quando assistia ao capítulo de uma novela em que havia personagens muçulmanos, a segunda foi à própria Mesquita da Luz após ler uma matéria sobre a religião numa revista, e a terceira começou a pesquisar sobre o tema após assistir a uma aula de geografia do Oriente Médio.

Nenhuma de minhas interlocutoras afirmou ter se convertido para casar. Pelo contrário, as que possuíam “pretendente”²⁸ ou que eram casadas com um muçulmano fizeram questão de pontuar que sua decisão de se converter não teve nada a ver com o seu relacionamento, até porque, ao homem, é permitido contrair matrimônio com mulheres cristãs e judias. Porém, existe uma interseção entre o primeiro e o segundo tipos. Se, por um lado, as mulheres não constroem sua trajetória de conversão como sugere o tipo matrimonial, proposto por Paulo Pinto²⁹, por outro, elas claramente chegaram até o Islã a partir de uma relação pessoal com um muçulmano, da qual esperavam a concretização pelo matrimônio. Essa relação é caracterizada pela confluência de *dois elementos do psiquismo*: afetividade e sensualidade³⁰. Em 14 das 20 trajetórias biográficas que recolhi, é o afeto sensual³¹ por aquele homem que aparece como o elemento mediador central destas conversões.

²⁸ “Pretendente” é a categoria nativa usada para indicar um provável futuro cônjuge, seja no caso dos homens ou das mulheres.

²⁹ Ibid.

³⁰ G.SIMMEL. *Filosofia do amor*, p.117.

³¹ O afeto pelo homem muçulmano é marcado por um orientalismo romântico, aqui definido como a idealização descontextualizada do “oriente” e suas representações e, portanto, composta na tônica das maximizações das qualidades, como bom, belo, honesto e verdadeiro, por exemplo. O oriente como uma localidade exótica é ele próprio fruto de uma representação romântica (Said, 1990), e o islã é o veículo pelo qual as mulheres convertidas globalizam os desejos e fantasias que configuram e informam o seu *self*, ao deslocá-los para o

Na minha etnografia, um outro dado que chama atenção é o que mostra que, das 20 mulheres muçulmanas convertidas, 17 passavam por situações de crise quando entraram em contato com o Islã pela primeira vez. Essas crises de vida podem ser classificadas em três tipos, muitas vezes em sobreposição: 1) crise por separação conjugal; 2) crise por problemas de saúde; e 3) crise por queda do padrão de vida. A distinção entre esses três tipos de crise de vida, entretanto, se justifica apenas por uma questão metodológica, pois, nas trajetórias das mulheres muçulmanas convertidas da Mesquita da Luz, essas situações de desestabilidade e mudança podem se sobrepor. Geralmente, a separação conjugal vem acompanhada de problemas de saúde e queda do padrão de vida, independentemente de ser um a causa do outro, embora todos estejam, de alguma forma, relacionados.

Wohlrab-Sahr, em sua pesquisa sobre a conversão ao Islã na Alemanha e nos Estados Unidos, percebe *uma conexão estreita entre processos de crise biográfica e a decisão de conversão*. Sob a perspectiva da teoria funcional, a autora descreve a relação entre crise e conversão como a relação entre um problema de referência e a solução do problema, sem, no entanto, reduzir a conversão a um *procedimento de autoterapia consciente*. Ela define *conversão como a transformação simbólica de experiências de crise, através do estabelecimento de novos limites, regras e interpretações* – uma nova ordem a partir da qual se reavaliar – e de uma *metodização de conduta de vida*, por meio da reorientação religiosa, proporcionando outras formas de reconhecimento.³²

A crise de vida tomada como uma fase de mudança na trajetória biográfica de um indivíduo é uma noção desenvolvida por Victor Turner na sua análise do drama social. Para o autor, uma crise de vida é um ponto importante no decorrer da história de um indivíduo, como a *transição de uma fase da vida ou do status social para outra*.³³ Essa transição é marcada por cerimônias e rituais destinados a reajustar e readaptar os grupos no processo social.

A relação entre crise de vida e religião foi devidamente apontada por Clifford Geertz. Segundo esse autor, experiências de sofrimento e de um sentido de injustiça, quando intensas, podem causar o horror da desorientação, pela ausência de significado, e instaurar o caos, ao se deparar com o inconcebível e o inexplicável. O desafio da religião, nessa perspectiva, não é evitar o sofrimento, mas torná-lo suportável. Segundo Geertz, os símbolos religiosos, ao estabelecerem

“universo exótico” do “oriente”. O encanto pela “cultura árabe/islâmica” media o encanto pelo “príncipe das arábias”, o homem muçulmano que as resgata de suas situações de crise, enquanto o espaço *online*, onde se constroem suas relações afetivas, propicia e exacerba as idealizações.

³² M.WOHLRAB-SAHR. Symbolizing distance : In: NIEUWKERK, Karin van. *Women Embracing Islam*, pp.76-81.

³³ V.TURNER. *Floresta de símbolos*, p.35.

disposições e motivações duradouras, conduzem a uma compreensão do mundo e, conseqüentemente, a uma aceitação das realidades, que incluem sentimentos e emoções adversos³⁴.

Essa análise de Geertz remonta à sociologia de Max Weber, para quem a necessidade de salvação é determinada, de algum modo, pelo problema da teodiceia, a incompatibilidade entre o poder infinito de um deus, criador ético e onipotente, e o fato da imperfeição do mundo que ele criou e governa.³⁵ Para Weber, a ânsia pela salvação tem implicações para o comportamento prático na vida, à medida que leva a determinado rumo e conduta, de acordo com a religião e o sentido dessa orientação.

Corpo, self e experiência religiosa

Sob a mesma perspectiva de Geertz e Weber, Thomas Csordas concebe que toda cultura precisa lidar com a angústia e o sofrimento humanos e que a religião tem um papel na cura desses males, ao desenvolver formas próprias de “psicoterapia”. Contudo, como um *contrapeso e complemento* aos autores acima, Csordas examina o mecanismo pelo qual essa cura é realizada. A premissa de que parte é a de que o sentido transformativo da cura religiosa reside na própria experiência do processo de cura e, por isso, tem o *self* como o *locus da eficácia terapêutica*.³⁶ De acordo com sua definição, *self* é a capacidade de se orientar e engajar no mundo, caracterizada por esforço e reflexividade. Se reflexividade implica uma percepção continuamente renovada, e esforço uma atualização constante das práticas, o processo de orientação e reconstituição do *self* nunca está completo. Portanto, observar processos de reconfiguração do *self* é *examinar uma série de interpretações fluidas da relação entre experiência corporal, mundo e habitus*, sintetiza Csordas³⁷.

A conexão entre corpo, *self* e comportamento social também foi analisada por Pierre Bourdieu, ao desenvolver a noção de *habitus*, de Marcel Mauss³⁸, na sua teoria da prática. Para Bourdieu, as estruturas sociais constitutivas de um ambiente produzem o *habitus, sistema de disposições duráveis*, que funciona como princípio gerador e estruturante de práticas e de representações próprias a um grupo ou classe, determinando as possibilidades de ação e condicionando as práticas sociais dos

³⁴ C.GEERTZ. *A interpretação das culturas*.

³⁵ M.WEBER. *Economia e sociedade*, p.351.

³⁶ TH.J.CSORDAS. A corporeidade como um paradigma para a antropologia. In: Ibid. *Corpo/Significado/Cura*, pp.4-5.

³⁷ Ibid., p.x; pp. 14-15.

³⁸ M.MAUSS. As técnicas do corpo. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Ainda que a noção de *habitus*, em Mauss, implique alguma relação entre corpo e *self*, o autor não identifica as conexões entre essas duas categorias na produção da corporeidade e do comportamento social.

agentes. Por disposições, o autor se refere aos resultados de uma ação organizadora que designa *uma maneira de ser*, um estado corporal, enfim, uma propensão a ser e agir de uma certa forma.³⁹ Como essas disposições são corporificadas através do exercício da observação e prática de um sistema de técnicas do corpo, elas são uma “natureza adquirida”, funcionando como uma matriz de percepção e ação, que podemos designar por “*self*”. Para o autor, portanto, o *habitus*, moldado pela estrutura de uma dada conjuntura econômica e social, produz uma maneira de ser e agir, ou seja, determina o *self* dos agentes. No entanto, na minha etnografia, percebi que o engajamento do sujeito na performance de práticas disciplinares pode transformar e remodelar certas disposições constitutivas de seu *habitus*.

A performance moral e religiosa das muçulmanas convertidas da Mesquita da Luz começa quando elas se engajam numa mudança na apresentação do *self* segundo a sua compreensão sobre a *fachada pessoal*⁴⁰ ideal de uma mulher muçulmana, alterando elementos da sua *aparência e maneira*, de modo a torná-la compatível com a informação que pretendem transmitir sobre o seu próprio *self*. Mas, como sugere Gananath Obeyesekere, a performance não pode ser compreendida como uma simples representação teatral, ou seja, segregada do seu valor experiencial, da sua realidade enquanto crença compartilhada por um grupo, como fazem as análises intelectualistas que consideram a crença um domínio exclusivamente privado. Segundo o autor, *a crença é central para a autenticidade da experiência, assim como o é para a legitimação pública dessa experiência*.⁴¹ Na mesma perspectiva, Thomas Csordas⁴² afirma que performance não se resume a uma encenação ritual ou litúrgica, mas inclui um processo endógeno. A performance é, então, a forma da experiência. A reelaboração da fachada pessoal das muçulmanas convertidas da Mesquita da Luz implica o contato com novos símbolos e exige a manipulação de novos elementos, pertencentes à tradição islâmica. Desse modo, a sinceridade e honestidade da representação dos atores, de que fala Goffman⁴³, ou, em outras palavras, a autenticidade da performance moral e religiosa⁴⁴ das mulheres é reconhecida quando os simbolismos e princípios da religião são transmitidos, ou melhor, exteriorizados de modo a parecerem “naturais”, ou seja, parte do seu *self*. Mas, para isso, elas devem ser socializadas na nova comunidade.

A “naturalização” do sistema de símbolos e princípios sociais de uma cultura é analisada por Mary Douglas. Para a autora, os símbolos culturais e princípios

³⁹ P.BOURDIEU. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p.256.

⁴⁰ I.GOFFMAN. *A representação do eu na vida cotidiana*, p.31.

⁴¹ G.OBEYESEKERE. *The work of culture*, pp.26-27.

⁴² TH.J.CSORDAS. *The sacred self*, p.78.

⁴³ I.GOFFMAN. *A representação do eu na vida cotidiana*, p.67

⁴⁴ G.OBEYESEKERE. *The work of culture*, p.26.

sociais são corporificados através da socialização do indivíduo, de modo a tornar o corpo humano um reflexo do corpo da sociedade.⁴⁵ Por um lado, o corpo internaliza os princípios e, por outro, os comunica através de disposições e hábitos. Dessa forma, segundo a autora, a construção de identidades e práticas sociais, um fenômeno fundamentalmente social, se apoia na formação do corpo dos agentes através do efeito do controle e pressão social. Porém, embora Mary Douglas considere os processos psicológicos dos agentes, ela não os articula aos processos sociológicos na construção do seu modelo de corporificação, que ela supõe acontecer de forma irrefletida.

Gananath Obeyesekere parte de uma perspectiva bastante diferente da relação entre os símbolos culturais e os indivíduos para a sua análise da experiência religiosa. A ideia principal defendida pelo autor é que, além dos símbolos públicos ou culturalmente compartilhados e do simbolismo idiossincrático das fantasias individuais, há uma outra categoria de símbolos, que ele chama de *símbolos pessoais*, cujos significados são reatualizados por determinados indivíduos, de acordo com as suas *experiências pessoais complexas*.⁴⁶ A significação pessoal do símbolo cultural envolve *motivações profundas* do indivíduo que o manipula, o que se relaciona com certos tipos de experiência. De acordo com o autor, as experiências religiosas possuem um poder transformador e podem converter os sintomas dos traumas emocionais em símbolos, através de processos conscientes de autorreflexão, ou seja, de subjetificação.

A relação entre experiência religiosa e transformação do *self* foi realçada por Talal Asad⁴⁷ através do conceito de *práticas disciplinares*, que inclui *as múltiplas formas pelas quais discursos religiosos regulam, informam, e constroem selfs religiosos*. De acordo com o autor, o empenho do *self* na performance das práticas disciplinares prescritas por um determinado sistema religioso produz a corporificação de disposições que moldam esse *self*, atribuindo ao agente uma certa identidade religiosa. O corpo é, ao mesmo tempo, instrumento e objeto das práticas disciplinares, em virtude da sua capacidade de mediação entre a doutrina e as práticas de uma tradição religiosa e o *self*. Para Talal Asad⁴⁸, a formação e a transformação de disposições morais dependem menos da capacidade de observar e imitar que de *um programa particular de práticas disciplinares*, destinadas a criar e reorganizar emoções e desenvolver e reestruturar *selfs* religiosos.

⁴⁵ M.DOUGLAS. *Natural symbols*, p.xxxi.

⁴⁶ G.OBEYESEKERE. *The work of culture*, p.37.

⁴⁷ T.ASAD. *Genealogies of religion*, p.125.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 134-135.

Ao concentrar sua análise na relação entre *self* religioso e experiência, Thomas Csordas⁴⁹ conclui que o corpo, antes de ser um objeto cultural, é, ele próprio, sujeito e a *base existencial da cultura*. Na sua perspectiva, as experiências corporificadas informam e transformam, constantemente, o *self*, entendido como o produto de uma capacidade de reflexão e autoconsciência, de uma auto-objetificação.

Paulo Pinto expande a conexão entre corpo, experiência e *self* religioso na sua análise da construção de identidades religiosas. Ele define experiência como um conjunto de sentimentos, sensações e memórias corporais construídas através do empenho do *self* nas práticas disciplinares da tradição religiosa, como as performances rituais. Nessa ótica,

as experiências induzidas pelas performances rituais criam uma realidade subjetiva definida como ‘self religioso’, que significa um senso de ser e estar no mundo através dos princípios de um sistema religioso. O self religioso é uma forma de autoconsciência que resulta da delimitação e corporificação das qualidades e capacidades experienciais do agente, provendo a base existencial sobre a qual identidades religiosas são construídas.⁵⁰

Paulo Pinto observa que a extensão da reconfiguração do *self* religioso depende do grau de engajamento do *self* na performance das práticas disciplinares de uma determinada tradição religiosa. Por um lado, o resultado desse processo é tão diverso quanto o grau de inserção e acesso dos agentes aos conceitos, valores e preceitos que constituem a tradição religiosa da comunidade a que eles se afiliam, podendo variar desde uma mera participação nos rituais coletivos até uma profunda *conversão interna*⁵¹. Por outro, os efeitos das práticas disciplinares variam de acordo com as formas de codificação da tradição religiosa que as definem. Ademais, o processo de reconfiguração do *self* religioso se articula com outros elementos que compõem as identidades, como o gênero, a idade e a classe social, por exemplo, criando uma gama de diferentes formas de subjetividade.⁵² Assim, o autor enfatiza

⁴⁹ TH.J.CSORDAS. A corporeidade como um paradigma para a antropologia. In: Ibid. *Corpo/Significado/Cura*, pp.101-102.

⁵⁰ P.G.H.R. PINTO. *Mystical Bodies*, pp.294-295.

⁵¹ Paulo Pinto (P.G.H.R. PINTO). Sufism, moral performance and the public sphere in Syria. In: *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, p.162 e p.165) usa a noção de “conversão interna” de Clifford Geertz para se referir à reformulação ativa do *self*, isto é, ao compromisso existencial com os princípios normativos e práticas de uma tradição religiosa, em contraposição à simples identificação com símbolos e práticas rituais ou mesmo ao uso pragmático da identidade religiosa ou de conexões com autoridades religiosas para atingir objetivos pessoais ou coletivos.

⁵² P.G.H.R. PINTO. Bodily Mediations: Self, Values and Experience in Syrian Sufism. In: HEISS, Johann (org.). *Veränderung und Stabilität*, p.221; Ibid. P.G.H.R. PINTO. Sufism, moral performance and the public sphere in Syria. In: *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, p.165.

a importância da análise das condições de produção das experiências religiosas para compreender as diversas formas de *self* religioso e sua articulação com outros aspectos da subjetividade.

A relação entre a construção de sujeitos e o *self* religioso corporificado também é desenvolvida por Saba Mahmood. A autora afirma que existe uma relação inextricável entre a norma religiosa e a forma corporificada que ela toma, constituindo a substância íntima do sujeito, a sua própria interioridade. O corpo, nessa visão, age de duas maneiras: as formas que corporifica representam seu interior ao mesmo tempo em que age efetivamente no desenvolvimento e na aquisição de capacidades morais e éticas. Nessa relação particular entre exterioridade e interioridade, quanto maior for a insistência na performatividade das emoções, da modéstia, ou seja, da devoção religiosa, de um modo geral, mais incorporada a religião e, mais verdadeiro e profundo o sentimento. De acordo com Saba Mahmood⁵³, é através da repetição de ações corporais que o sujeito forma a sua memória, seus desejos e seu intelecto de acordo com princípios normativos estabelecidos. Assim, as práticas e ações não são o produto de sentimentos “inatos”, como emoções e desejos, mas sim os seus produtores.

A conexão entre exterioridade e interioridade também é desenvolvida por Lara Deeb. Na sua análise etnográfica, ela constrói o conceito de *autenticação*, um processo contínuo através do qual se alcança o entendimento, idealizado como correto, acerca de crenças e práticas religiosas. A *autenticidade pessoal* se refere à noção de que há uma correspondência entre a religiosidade pública e pessoal, inscrevendo a devoção em todos os aspectos e momentos da vida de uma pessoa, seja no espaço público ou privado, externa ou internamente.⁵⁴ Desse modo, a sinceridade de intenção é crucial para a evidência da religiosidade e deve ser sempre questionada de maneira autorreflexiva, o que acaba implicando maior ou menor grau de religiosidade nas autoatribuições e, sobretudo, no julgamento de terceiros. Portanto, a religiosidade pública é tanto evidência quanto método de progresso espiritual.

A relação entre *self* e experiência é abordada de uma forma diferente por Katherine Ewing. A partir do conceito laciano de *sujeito do desejo*, a autora constrói o seu *sujeito da experiência*, de múltiplos desejos, que experimenta o mundo de forma direta, isto é, sem a mediação da Linguagem.⁵⁵ Logo, para a autora, o *self* é um espaço complexo de desejos conflitantes e múltiplas modalidades subjetivas cuja experiência de completude é ilusória e contextualmente específica. Ela introduz

⁵³ S.MAHMOOD. *Politics of piety*, p.157.

⁵⁴ L.DEEB. *An enchanted modern*, pp.21-21; 33-34.

⁵⁵ K.P.EWING. *Arguing sainthood*, pp.27-32.

a noção de *selfs cambiantes* para se referir a esse caráter fluido e descentralizado da subjetividade, cujo sujeito muda de posicionamento discursivo conforme muda o contexto social ou político. Desse modo, as diversas representações do *self* dependem das situações, relações e ações em que o indivíduo está engajado. Essa fluidez, as mudanças no posicionamento do sujeito, somente é possível porque há uma distância crítica entre o *self* e os discursos e ideologias concorrentes que povoam o seu cotidiano, produzindo o que a autora chama de *consciência reflexiva*.⁵⁶ (Assim, os indivíduos negociam ambiguidades e inconsistências nos processos culturais através da articulação de desejos e de posturas sociais e políticas.

Neste artigo, analiso o material etnográfico utilizando as contribuições dos conceitos teóricos apresentados acima, no intuito de revelar o processo de reconfiguração do *self* religioso das muçulmanas convertidas da Mesquita da Luz – uma forma de ressignificar as suas identidades e recriar a sensação de completude. Nesse processo, a ideia de *intenção* como um esforço na corporificação das disposições religiosas, através das práticas disciplinares, é entendida pelas muçulmanas convertidas da Mesquita da Luz como uma condição da autenticidade religiosa, isto é, como produtor e ao mesmo tempo produto da *conversão interna*.⁵⁷ A reconfiguração do *self* religioso dessas mulheres é o epicentro da reorientação do seu estilo de vida e do seu comportamento moral e ético, pois é a partir da corporificação dos princípios doutrinários e práticos da tradição islâmica que as mudanças ocorrem, inclusive no seu ideal de feminilidade. A abordagem da experiência religiosa corporificada pelas práticas disciplinares, tanto rituais quanto discursivas⁵⁸, permitirá delinear esse processo de reconfiguração do *self* religioso e feminilidade das muçulmanas convertidas da Mesquita da Luz.

A comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro – a Mesquita da Luz

Estima-se que, atualmente, o número de muçulmanos no Brasil chegue ao milhão⁵⁹, a maioria composta de imigrantes árabes e seus descendentes.⁶⁰ A

⁵⁶ Ibid., p.35-37.

⁵⁷ C.GEERTZ. “Internal conversion” in contemporary Bali. In: *The interpretation of cultures*.

⁵⁸ P.G.H.R. PINTO. *Mystical Bodies*; Ibid. Bodily Mediations: Self, Values and Experience in Syrian Sufism. In: HEISS, Johann (org.). *Veränderung und Stabilität*.

⁵⁹ Raymond Delval (R.DELVAL. *Les musulmans en Amérique Latine et aux Caraïbes*, p.201) avança o número de 200.000 muçulmanos para todo o Brasil, após um *survey* em 1983, e Paulo Pinto, em artigo de 2011 (313), afirma a cifra de 1 milhão. Porém, em comunicação pessoal, em 2012, este autor me disse que, baseado na avaliação de Delval (1992) e na sua experiência etnográfica mais ampla, em variadas comunidades muçulmanas no Brasil, reviu a cifra para uma estimativa de 100.000 a 300.000 muçulmanos no país.

⁶⁰ G.F.CHAGAS. *Conhecimento, identidade e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*, p.2; M.S.MONTENEGRO. *Dilemas Identitários do Islam no Brasil*, p.54; P.G.H.R. PINTO. *Islã: religião e civi-*

comunidade muçulmana do Estado do Rio de Janeiro entra com a cifra aproximada de cinco mil membros.⁶¹ Embora pequena em comparação com as de São Paulo – chamada de *capital islâmica do Brasil* por Raymond Delval⁶², em 1983 – e de Foz do Iguaçu, a comunidade muçulmana da cidade do Rio de Janeiro é de particular interesse sociológico. Ela se distingue por não ser predominantemente composta por membros de origem árabe, como a maioria das comunidades no país; pelo contrário, sua singularidade se deve ao seu caráter multicultural e multiétnico e, sobretudo, pela proporção surpreendente de 85% de convertidos entre os seus membros.⁶³ Apesar de não ser possível precisar quantas mulheres convertidas há na comunidade sunita do Rio de Janeiro, eu arriscaria dizer que elas somam em torno de 30% do total dos convertidos⁶⁴. As mulheres representam uma fatia importante desse volume de conversões, talvez menos pela quantidade e mais pela visibilidade da própria comunidade religiosa dentro da sociedade carioca. Isso acontece pelo fato de o *hijab*⁶⁵, dentre outras peças de resguardo da moralidade feminina, ter um papel crucial na performance pública da religiosidade e de a grande maioria das muçulmanas, convertidas ou não, usá-lo dentro e fora da mesquita.

Os pluralismos cultural e étnico e a presença maciça de convertidos conformam as conexões que a comunidade estabelece com a sociedade brasileira e com codificações globalizadas do Islã, seus discursos e práticas, mas também a qualidade das relações que são construídas entre os seus membros, muçulmanos de nascimento e convertidos. Esse contexto sociocultural próprio leva a um *processo complexo de construção de identidades muçulmanas em interação tanto com a língua e as tradições culturais árabes quanto com a realidade social e cultural brasileira*.⁶⁶

lização, p.24; Ibid. Arab Ethnicity and Diasporic Islam. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, p.313.

⁶¹ G.F.CHAGAS. *Conhecimento, identidade e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*, p.4.

⁶² R.DELVAL. *Les musulmans en Amérique Latine et aux Caraïbes*, p.216.

⁶³ C.CAVALCANTE Jr. *Processos de construção e comunicação das identidades negras e africanas na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*, p.8; G.F.CHAGAS. *Conhecimento, identidade e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*, p.6; P.G.H.R. PINTO. *Islã: religião e civilização*, p.212; Ibid. P. Arab Ethnicity and Diasporic Islam. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, p.315.

⁶⁴ Segundo Nieuwkerk (NIEUWKERK, Karin van. Introduction: gender and conversion to Islam in the West. In: NIEUWKERK, Karin van. (org.). *Women Embracing Islam*, p.1), o site “The True Religion” afirma que, no Ocidente, o número de mulheres convertidas supera o de homens numa proporção de 4:1, montante que é, certamente, parte de uma luta ideológica. No entanto, segundo a autora, pesquisas acadêmicas realizadas na Inglaterra, Alemanha, Holanda e nos EUA indicam a proporção ainda avantajada de 2:1.

⁶⁵ *Hijab* é o termo genérico usado pelas mulheres muçulmanas da Mesquita da Luz para se referir ao “véu islâmico”. Ele também é traduzido localmente como “cobertura” e pode significar o modo resguardado de se vestir, recomendado à mulher muçulmana.

⁶⁶ P.G.H.R. PINTO. Arab Ethnicity and Diasporic Islam. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, p.316.

A Mesquita da Luz, ou *Masjid El-Nur*, é onde grande parte da comunidade muçulmana sunita⁶⁷ do Rio de Janeiro se reúne desde agosto de 2008⁶⁸. Além de seu aspecto obviamente religioso, ela funciona também como a nova sede da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ), acumulando a função de *espaço de sociabilidade* da comunidade.⁶⁹ Nesse templo religioso, os sermões que antecedem as orações de sexta-feira são feitos em português, com citações do Alcorão ou dos Hadiths em árabe. Do mesmo modo, os cursos, aulas, palestras e pronunciamentos em eventos são todos feitos na língua portuguesa, *com a exceção de fórmulas rituais como bismillah al-rahman al-rahim (em nome de Deus, o clemente, o misericordioso) ou salam aleikum wa rahmatu-llah wa barakatuhu (que a paz, misericórdia e graça de Deus estejam convosco), que são sempre pronunciadas em árabe*, como lembra Pinto⁷⁰. Nas interações pessoais entre as mulheres, expressões como *salam aleikum* (que a paz esteja convosco), *inshallah* (se Deus quiser) ou *al-hamdulillah* (graças a Deus) e termos como *sadika* (amiga), *haram* (proibido, mas também usado como pecado) ou *shukram* (obrigada) são bastante comuns.

De acordo com Paulo Pinto⁷¹, a adoção da língua portuguesa nos sermões (ainda que ao lado do árabe), nas atividades pedagógicas e nas relações sociais, reflete a importância da *presença demográfica e simbólica* dos convertidos. Por outro lado, a manutenção do árabe em certos contextos rituais, juntamente com o curso semestral desta língua (há uma preocupação em ensinar a língua árabe aos membros da comunidade, tanto brasileiros quanto descendentes de árabe que não dominam a língua, para que eles tenham acesso direto ao Alcorão⁷²), mostram o seu alto valor simbólico.⁷³

O curso de língua árabe e introdução ao Islã, aberto ao público, as aulas da “família espiritual”⁷⁴, de religião e de memorização do Alcorão, as palestras sobre a vida do profeta Muhammad e outros temas relacionados, além das orações

⁶⁷ Embora a instituição seja declaradamente sunita e bastante críticos das outras denominações dentro do islã, isso não significa que muçulmanos sufis e xiitas não a visitem, ainda que esporadicamente.

⁶⁸ Segundo Cavalcante Jr. (2008), alguns eventos da SBMRJ já aconteciam na nova mesquita desde agosto de 2007, mas foi somente em agosto de 2008 que ocorreu a transferência total das atividades para este espaço.

⁶⁹ G.SIMMEL. *Filosofia do amor*.

⁷⁰ P.G.H.R. PINTO. Arab Ethnicity and Diasporic Islam. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, p.316.

⁷¹ P.G.H.R. PINTO. *Islã: religião e civilização*, p.214.

⁷² Para os muçulmanos, o Alcorão somente é sagrado em árabe, língua em que foi revelado.

⁷³ P.G.H.R. PINTO. Arab Ethnicity and Diasporic Islam. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*.

⁷⁴ As “famílias espirituais” são grupos mistos, de homens e mulheres muçulmanos, convertidos ou não, liderados, cada um, por uma das autoridades religiosas da instituição. Cada grupo tem o nome de alguém da família do profeta Muhammad e se encontra uma vez por semana para debater sobre um tema específico, relacionado ao islã, e, num determinado momento, ele se apresenta para os outros.

diárias, principalmente a de sexta-feira ao meio-dia, precedida pelo sermão, tornam a Mesquita da Luz o lugar de congregação da comunidade por definição e onde se constroem muitas das suas relações pessoais e afetivas. Vale mencionar, ainda, que, além do trabalho de socialização dos convertidos, que são incentivados a participar de eventos e encontros entre jovens muçulmanos, essa comunidade se destaca das outras também pelo investimento na divulgação do Islã e na interação com a sociedade brasileira, que inclui sua participação na Caminhada Contra a Intolerância Religiosa, desde 2008⁷⁵, e em ações de assistência social, como a organização de mutirões de doação de sangue, de distribuição de cestas básicas e agasalhos, de ajuda humanitária a populações em estado de calamidade pública, como vítimas de enchentes e desabamentos.

Paulo Pinto ressalta que, na Mesquita da Luz, as identidades muçulmanas são constituídas não apenas *em contraste com as crenças e práticas de não-muçulmanos*, mas também em oposição às *diferentes tradições islâmicas representadas entre os membros da comunidade, de acordo com suas diversas origens*. Ali, a forma de codificação da tradição islâmica recebe forte influência da *salafiyya*, ou salafismo, *um movimento reformista sunita que emergiu no século XIX e prega um retorno ao 'Islã original' codificado no Alcorão e Hadith*. Destarte, diferenças na interpretação das doutrinas ou nas práticas religiosas são percebidas como inovações e, portanto, desvios do Islã “verdadeiro”.⁷⁶ Em sua etnografia, Mauro Pereira Jr.⁷⁷ observa que a rede de conexões entre os líderes da comunidade sunita carioca e outros sujeitos e instituições em níveis locais, nacionais e transnacionais é *uma rede de codificações racionalistas* do Islã, informadas pelas correntes do salafismo e do wahhabismo⁷⁸.

A ideia de que a verdade religiosa é apreensível somente a partir do conhecimento e incorporação de *conceitos, valores e normas codificados nos textos sagrados do Islã*⁷⁹ exerce um apelo especial sobre os convertidos, para quem se torna possível ser um muçulmano, independente de sua relação com as tradições culturais árabes. Assim, essa codificação doutrinal está presente nos cursos, aulas e livros que são oferecidos e disponibilizados pela Mesquita da Luz, uma vez que é adequada a uma transmissão pedagógica baseada no discurso professoral e na leitura de textos. Além disso, o fato de o Islã sunita não se organizar em torno de uma hierarquia religiosa institucionalizada, a partir de um centro de poder religioso, como nas

⁷⁵ G.F.CHAGAS. *Conhecimento, identidade e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*.

⁷⁶ P.G.H.R. PINTO. Arab Ethnicity and Diasporic Islam. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, p.317.

⁷⁷ M. PEREIRA Jr. *A ciência revelada*, p.183.

⁷⁸ O wahhabismo surgiu em meados do século XVIII e pregava *uma abordagem literalista dos textos sagrados e um controle estrito da vida social*. (P.G.H.R. PINTO. *Islã: religião e civilização*, p.134).

⁷⁹ P.G.H.R. PINTO. *Islã: religião e civilização*, p.140.

igrejas ortodoxas, católica e anglicana⁸⁰, permite que as mulheres discordem das autoridades religiosas locais e procurem outra opinião, seja em sites ou interações *online* com seus “amigos” ou “pretendentes”.

O processo de reconfiguração do *self* religioso

O uso conspícuo da internet pelas muçulmanas convertidas da Mesquita da Luz não se limita à comunicação com seus pretendentes ou maridos⁸¹. Elas também recorrem a essa ferramenta ao buscar conhecimento religioso, geralmente, em *sites* islâmicos indicados pelos próprios homens. A internet possibilita o acesso a discursos de autoridades religiosas nacionais e internacionais, explicações passo a passo para a prática das abluções e orações, como ressalta Paulo Pinto⁸², e também a salas de tira-dúvidas *online* e tutoriais que ensinam as diversas formas de amarrar o *hijab*, por exemplo. Devido a essas conexões e acessibilidade, muitas de minhas interlocutoras iniciaram o processo de incorporação de normas e práticas da tradição islâmica e, portanto, de mudança na sua performance moral, antes mesmo da *shahada* e da participação na comunidade sunita do Rio de Janeiro. Lúcia adotou o *hijab* e começou a fazer as orações. Seu pretendente argelino lhe ensinava muita coisa e ajudava nas práticas rituais. No Ramadan anterior à sua conversão, fizeram o jejum e as orações juntos. Como Lúcia, algumas mulheres já faziam as orações em casa, orientadas pelo “amigo” muçulmano ou por tutoriais *online* e já não ingeriam mais bebidas alcoólicas nem carne de porco. A maioria começou a mudar o modo de se vestir também antes da *shahada*: umas aposentaram suas minissaias, outras as blusas “de alcinha” e deixaram de ir à praia; compraram batas e túnicas e adquiriram lenços para a confecção de *hijabs*.

Mas é na Mesquita da Luz que elas se conectam direta e materialmente com o Islã (pelo menos, mais intensamente) e com outros muçulmanos, de modo a terem a sua identidade muçulmana reconhecida publicamente. A participação nas atividades pedagógicas e recreativas e nos rituais coletivos da oração, juntamente com a sociabilidade e o desenvolvimento de relações afetivas e de amizade, conformam a experiência do Islã para além das práticas disciplinares. Algumas muçulmanas convertidas fazem o curso de língua árabe e introdução ao Islã, no

⁸⁰ Ibid., p.87.

⁸¹ As interações *online* de que as muçulmanas convertidas da Mesquita da Luz participam são de várias naturezas, isto é, elas não se limitam às amorosas nem têm sempre o islã como elemento em comum. Da sua rede de relações sociais participam familiares, amigos, colegas de trabalho e conhecidos, em sua maioria, não muçulmanos. Contudo, é do homem muçulmano estrangeiro, protótipo do “oriental”, que elas se aproximam e com quem interagem intensamente.

⁸² P.G.H.R. PINTO. *Islã: religião e civilização*.

qual aprendem a ler, escrever e pronunciar corretamente palavras próprias ao vocabulário religioso. Elas também assistem a outras aulas que são oferecidas regular ou esporadicamente, como as de leitura e exegese do Alcorão, palestras proferidas por *shaykhs* (líderes religiosos “oficiais”) convidados e cursos de curta duração, como o de *da’wa*⁸³ e o de oratória. Afora esses momentos pedagógicos, há situações em que as interações das muçulmanas convertidas entre si e com os outros membros da comunidade são bastante intensas, produzindo e reforçando laços sociais e comunitários, como nos eventos organizados pela administração da SBMRJ, de que fazem parte o *iftar*, no Ramadan, e o “lanche das famílias” com gincana, por exemplo. Essas experiências, constituídas de sentimentos, sensações, emoções e memórias corporais, formam o *self* religioso das muçulmanas convertidas e agem na sua conversão, tanto mais “interna”, quanto maior for o seu engajamento na corporificação dos princípios islâmicos.

Toda sexta-feira, por volta das 11h30, é possível observar as muçulmanas convertidas chegarem, pouco a pouco, à Mesquita da Luz. A maioria costuma fazer a ablução antes de sair de casa e tenta não invalidá-la até o término da oração. Nesse ínterim, caso precise ir ao banheiro, por exemplo, a mulher repete todo o ritual de purificação do corpo, física e simbólica, ao lavar as mãos, os braços, o rosto, a boca, o nariz, as orelhas, a cabeça e os pés, com a intenção de adorar a Deus. Aquelas que não usam o *hijab* fora da Mesquita, o colocam ainda no corredor lateral ou se dirigem prontamente ao banheiro para fazê-lo. Nos sermões, são feitas citações em árabe de passagens do Alcorão e de ditos do Profeta, que logo são traduzidas para o português e acompanhadas de interpretações e reflexões do *khatib*⁸⁴. Como nota Gisele Chagas⁸⁵, os sermões sempre articulam as mensagens codificadas nos textos sagrados com questões que envolvem a própria comunidade e a realidade brasileira, ao acumular a função pedagógica, com vistas a orientar as práticas e condutas cotidianas dos fiéis.

Em seguida a essa etapa, as mulheres se posicionam lado a lado, sem deixar espaço entre uma e outra (para *shaytan*, como elas se referem ao diabo, não passar), para a oração coletiva. Movimentos corporais acompanham o pronunciamento mental, preferencialmente em árabe, de louvores, *suras* (capítulos) do Alcorão e fórmulas rituais, inclusive a da *shahada*, que deve ser repetida em cada uma das cinco orações. As muçulmanas convertidas são instruídas a colocar intenção de

⁸³ Segundo Saba Mahmood (S.MAHMOOD. *Politics of piety*, p.201), *da’wa* significa, literalmente, *chamado, convite, apelo, ou convocação*. Hoje, o termo é associado ao proselitismo entre não muçulmanos e, sobretudo, entre muçulmanos, visando elevar a sua devoção religiosa.

⁸⁴ “*Khatib*” é o termo utilizado para se referir ao líder religioso quando profere o sermão, ou *khutba*. (Pinto, 2010a). Na Mesquita da Luz, nem sempre o *khatib* é a mesma pessoa que lidera a oração, o *imam* (líder ritual).

⁸⁵ G.F.CHAGAS. *Conhecimento, identidade e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*, p.82.

adorar a Deus em cada um desses atos rituais corporais e verbais que constituem a oração. Através desse ritual, é possível empreender uma análise semiótica e fenomenológica da corporificação de princípios da tradição religiosa. Os atos rituais de repousar as mãos cruzadas na altura dos seios, manter a cabeça baixa, com os olhos fixos num ponto no chão, deixar o corpo levemente curvado, com as pernas sutilmente entreabertas, sem movimentos fora da sequência ritual⁸⁶, são práticas disciplinares que inscrevem nos corpos dos agentes as disposições de submissão a Deus, modéstia e recato, qualidades necessárias à “mulher muçulmana”, conforme o discurso local. Essas disposições são corporificadas através da repetição diária – e cinco vezes ao dia – dessa prática ritual, *um poderoso instrumento disciplinar de formas de subjetividade e corporalidade dentro de um quadro de referências dado pela tradição islâmica*, pois, junto com a ablução, formam os *loci* onde os fieis articulam *obrigatoriedade, espontaneidade e intencionalidade*.⁸⁷

Ao término desse ritual, algumas mulheres permanecem sentadas sobre as pernas e, olhando para a palma das mãos, fazem *duá* (orações silenciosas de súplicas a Deus). Elas são encorajadas pelos líderes religiosos da Mesquita da Luz a criarem o hábito dessa prática, por dois motivos: ela é uma forma de se dirigir direta e individualmente a Deus, ao mesmo tempo em que cria e demonstra modéstia perante Ele. *Se você não faz duá, você tá mostrando pra Deus que você não precisa Dele, como se você pudesse conseguir tudo o que você quer sozinho, você tá se colocando acima Dele*, disse certa vez o professor de uma das “famílias espirituais”. Essa prática, portanto, é importante não para pedir e conseguir o que se deseja, mas para criar a consciência de que tudo é decidido por Deus. A repetição disciplinar, consciente e intencional dessas ações corporais inscreve no corpo da muçulmana a sensação de submissão a Deus. De acordo com a perspectiva de Saba Mahmood⁸⁸, a insistência na performatividade dessa sensação produz a corporificação da devoção e aprofunda as emoções e os sentimentos religiosos, pois é dessa forma que as muçulmanas convertidas formam a sua memória corporal e cognitiva segundo os princípios normativos estabelecidos pela comunidade sunita local.

Cabe ressaltar que o caráter coletivo das cinco orações diárias não se perde quando as mulheres praticam o ritual a sós, em casa ou no trabalho, o que obviamente acontece com maior frequência. Como observa Paulo Pinto⁸⁹, embora não seja o ideal, quando uma das orações é *feita solitariamente, fica implícito que*

86 Segundo minhas interlocutoras, a oração perde a validade quando a pessoa faz mais de três movimentos exógenos à oração, como, por exemplo, coçar o nariz, ajeitar o *hijab* e mexer na saia.

87 P.G.H.R. PINTO. *Islã: religião e civilização*, p.57.

88 S.MAHMOOD. *Politics of piety*.

89 P.G.H.R. PINTO. *Islã: religião e civilização*, pp.56-57.

a simultaneidade de tal ato ritual com aquele realizado pelos outros muçulmanos no mesmo momento dá a ele o seu caráter coletivo. Nos países de maioria muçulmana, os horários das orações são marcados pelo chamado do *muezin*⁹⁰, o *adhan*, uma espécie de aviso que imprime um ritmo no cotidiano das pessoas. A fim de suprir essa falta, muitas de minhas interlocutoras adotaram uma estratégia para observar pontualmente as orações coletivas: elas baixaram da internet um *software* para celular que reproduz o *adhan* nas horas estipuladas.

Conforme escreve Pinto, a maioria dos especialistas religiosos consideram a intenção como sendo a condição definidora da validade de todos os atos rituais, tanto a ablução quanto a oração, o que mostra uma concepção do indivíduo como agente moral a partir de seu uso da razão.⁹¹ Contudo, a intenção é uma categoria que permeia todo o processo de reconfiguração do *self* religioso das minhas interlocutoras, como na prática do *duá* e na performance moral.

A intenção valida as práticas religiosas das mulheres convertidas, mas também legitima as suas ações e escolhas, autenticando o seu *status* de muçulmana. Ela é, inclusive, a categoria acionada pelas mulheres convertidas para justificar inconsistências entre o quadro normativo de gênero, prescrito pela comunidade, e as suas práticas religiosas ou sociais, pois *o que está dentro do coração, só a gente é que sabe*, como repetiu Solange diversas vezes. A questão da intenção tem um apelo especial entre as muçulmanas convertidas porque ela certifica a sua identidade religiosa antes mesmo da aquisição do conhecimento normativo e das práticas rituais islâmicas. É forçoso pontuar, contudo, que a “intenção” não é uma estratégia para se isentar do cumprimento das normas e práticas religiosas. Embora ela seja considerada um compromisso interior, há a ideia de que a fé, ou devoção, para citar o termo usado por Saba Mahmood⁹², de algum modo, é corporificada e que a orientação do *self* para a transformação religiosa do sujeito é perceptível na sua expressão e forma corporais.

As prescrições dos líderes religiosos no sentido de se colocar intenção em praticamente tudo o que se faz ressaltam a faculdade do esforço pessoal para produzir experiencialmente disposições religiosas e morais, para conformar o *habitus* das muçulmanas convertidas de acordo com as disposições religiosas próprias ao grupo a que elas passam a fazer parte. Nessa relação particular entre exterioridade e interioridade, quanto maior for a insistência na performatividade da modéstia

⁹⁰ *Muezin* é aquele que faz o *adhan*, o chamado da oração, impreterivelmente, na língua árabe. Na Mesquita da Luz, essa função é comumente exercida por árabes antes da *salat al-jumma* (oração de sexta-feira), mas é usual que muçulmanos convertidos o façam nas outras orações.

⁹¹ *Ibid.*, p.57.

⁹² S.MAHMOOD. *Politics of piety*.

e devoção religiosa, mais corporificada a religião e, mais verdadeiro e profundo o sentimento, atestando, mais uma vez, a importância da produção de memória corporal, emoções e sensações na experiência, ressaltada por Paulo Pinto e Saba Mahmood.

Nos processos de conversão ao Islã das minhas interlocutoras, inicialmente, há a construção de uma familiaridade com as normas e práticas da tradição islâmica, a partir de interações *online* com o homem muçulmano e de pesquisa em *sites* relacionados à religião, e, num determinado momento, a mudança da maneira pela qual as mulheres se apresentam e atuam na esfera pública. Essa iniciativa é um reflexo da concepção que elas fazem de si próprias, ou melhor, do que gostariam de ser. Como apontou Erving Goffman⁹³, na reformulação da fachada pessoal, o emprego do *equipamento expressivo* característico à performance, segundo os ideais e expectativas da performer – as roupas compridas e folgadas e o *hijab*, a postura reservada na interação com homens de fora da família, o andar discreto, a rejeição de carne de porco e bebidas alcoólicas e a prática da oração – é consciente e intencional.

Após a realização da *shahada* e na socialização na comunidade sunita do Rio de Janeiro, as muçulmanas convertidas participam das atividades pedagógicas e recreativas e se engajam na performance das práticas disciplinares⁹⁴ da tradição islâmica como ela é definida localmente. A partir dessas experiências corporificadas, em que corpo e mente não se dissociam, as mulheres reformulam o seu *self* religioso⁹⁵ e mudam o seu modo de ser e estar no mundo⁹⁶. Mas isso somente é possível porque há motivações pessoais para o engajamento do *self* na performance religiosa. As relações pessoais que as minhas interlocutoras constroem com os artefatos culturais, símbolos e imagens do Oriente Médio e do Islã **são impregnadas de sentimentos, desejos e emoções oriundos de suas experiências biográficas e do afeto**⁹⁷ pelo homem muçulmano. Essas motivações garantem a sinceridade da intenção e autenticam a performance religiosa e moral das muçulmanas convertidas, na aquisição e exteriorização dos princípios religiosos corporificados.⁹⁸

93 I.GOFFMAN. *A representação do eu na vida cotidiana*, p.27-34.

94 T.ASAD. *Genealogies of religion*.

95 TH.J.CSORDAS. A corporeidade como um paradigma para a antropologia. In: Ibid. *Corpo/Significado/Cura*.

96 P.G.H.R. PINTO. *Mystical Bodies*.

97 G.OBEYESEKERE. *The work of culture*.

98 L.DEEB. *An enchanted modern*: S.MAHMOOD. *Politics of piety*.

O que importa é a intenção

A extensão da reconfiguração do *self* religioso das muçulmanas convertidas da Mesquita da Luz depende do grau de engajamento do seu *self* na performance das práticas disciplinares da tradição islâmica, conforme definida pelas autoridades locais. As relações que essas mulheres estabelecem com o Islã podem variar desde o simples comparecimento aos rituais coletivos e atividades da comunidade até o compromisso existencial com os princípios normativos e práticos dessa tradição religiosa, numa espécie de “conversão interna”. Como esse compromisso requer motivações pessoais profundas,⁹⁹ nem todas as mulheres convertidas são capazes de desempenhar eficazmente a performance religiosa. Por sua vez, o resultado desse processo é estipulado pelos conceitos, valores e preceitos em circulação na Mesquita da Luz e sua articulação com as diversas modalidades subjetivas que constituem o *self* das muçulmanas convertidas.

Geralmente, a adoção da identidade muçulmana por essas mulheres acompanha o uso de sinais diacríticos de religiosidade, como o *hijab* e roupas de ampla cobertura, e a performance pública do *self* religioso, como a prática da oração no local de trabalho e a rejeição de comidas que contenham algum derivado de porco. Porém, o alcance das práticas disciplinares que conformam as identidades muçulmanas é mais ou menos amplo de acordo com os vários e, frequentemente, conflitivos desejos e interesses do sujeito, constituídos através da trajetória biográfica de cada um¹⁰⁰. Além disso, as mulheres não têm o mesmo acesso às fontes de conhecimento doutrinal e prático da religião, como discursos, textos e imagens, que circulam na comunidade sunita do Rio de Janeiro ou nas redes de relações sociais. Enquanto a maioria está sempre *online*, uma ou outra sequer possuem conexão à internet em casa; algumas não dominam o inglês, língua das interações *online* com muçulmanos estrangeiros, e uma é surda-muda; nenhuma fala o árabe além das fórmulas rituais e algumas expressões, mas muitas são casadas ou mantêm um relacionamento amoroso com um homem muçulmano do Oriente Médio; pouco mais da metade possui nível superior de escolaridade.

Às vezes, a reconfiguração do *self* religioso é bastante extensa, implicando uma completa reelaboração do ideal de feminilidade e alterações no comportamento moral. O caso de Barbara é um exemplo desse tipo de “conversão interna”, que acaba por afetar a sua forma de se relacionar com o mundo. Segundo o seu relato, de todas as reorientações que a conversão ao Islã provocou na sua vida, foi ela mesma, isto é, o seu *self*, o que mais mudou. Hoje, ela não sai de casa sem o *hijab*,

⁹⁹ G.OBEYESEKERE. *The work of culture*.

¹⁰⁰ K.P.EWING. *Arguing sainthood*.

por se sentir desprotegida. Barbara tem síndrome do pânico e muita ansiedade, mas, quando está na Mesquita da Luz, todos os seus problemas são suspensos e ela se sente tão bem como em nenhum outro lugar. A corporificação dos princípios doutrinários e práticos da tradição islâmica transformou diversos aspectos do *habitus* de Barbara para além de uma dimensão religiosa, como as disposições corporais e emocionais. O seu andar e a sua postura corporal mudaram, seu modo de olhar e falar se tornou plácido e seguro. A autenticidade da sua devoção é tão expressiva que muitas mulheres convertidas a têm como uma grande referência e a ela pedem auxílio na articulação entre as normas e práticas religiosas, o seu cotidiano e a “realidade cultural” brasileira.

O resultado da reconfiguração do *self* religioso e a remodelação do ideal de feminilidade de Solange divergem bastante dos de Barbara. Para Solange, *no Islã nada é proibido, tudo é recomendável ou não, é de bom-tom ou não*. Sobre usar maquiagem e pintar as unhas, Solange acredita que basta ter bom senso: *Não é de bom-tom usar maquiagem muito chamativa, mas também depende do lugar aonde você for. Você acha que eu não uso brilho? Uso sim, tá!*, exclamou Solange em tom de desafio e, ao olhar fixamente para uma recém-convertida, asseverou:

Irmã, isso não tem a menor importância. Eu sou muito transparente, tudo o que eu estou lhe falando agora é o que eu faço realmente. Eu não mostro uma coisa aqui e faço outra depois. Tem muçulmana que não faz isso, não faz aquilo, mas, no fundo, não tem nada de muçulmana. Eu não preciso fingir porque eu sei o que eu tenho dentro do meu coração. Allah sabe! Allah não vai deixar de aceitar a minha oração porque eu estou usando esmalte! O que importa é a sua intenção.

Considerações finais

As variações no resultado da reconfiguração do *self* religioso das muçulmanas convertidas da Mesquita da Luz são produto dos processos individuais de negociação entre os princípios normativos e práticos da tradição islâmica, segundo os líderes religiosos locais, *e os aspectos experienciais e reflexivos da biografia do indivíduo*. Pinto¹⁰¹. Barbara é reconhecida pela maioria como possuidora de um vasto conhecimento religioso, paciência e didática, produtos da sua experiência religiosa corporificada. Solange, por seu turno, tem uma postura mais tolerante frente às variações de práticas e doutrinas da religião, devido à sua maior consciência das

¹⁰¹ P.G.H.R. PINTO. Bodily Mediations: Self, Values and Experience in Syrian Sufism. In: HEISS, Johann (org.). *Veränderung und Stabilität*, p.204.

diferentes tradições islâmicas, em virtude das suas estadias na Argélia, onde nasceu e mora seu marido, e às suas experiências biográficas, seus desejos e ideais. Diferente de Barbara, ela não precisou reajustar tantos aspectos de sua vida e seu *self* para se tornar muçulmana. Para Solange, *nada no Islã é proibido, tudo é uma questão de bom senso*, enquanto, para Barbara, há apenas o lícito e o ilícito. A reconfiguração do *self* religioso de Solange resultou, majoritariamente, em mudanças nas suas relações pessoais e sociais; a de Barbara, mais extensa, repercutiu na transformação da sua maneira de ser e estar no mundo, porque sua trajetória está associada a hábitos anteriores opostos ao de uma muçulmana ideal: bailes, álcool e excessos faziam parte de seu cotidiano.

As reconfigurações do *self* religioso de Barbara e Solange, embora contrastantes em diversos aspectos, são exemplos de como se processa a “conversão interna” ao Islã, entre a maioria das muçulmanas convertidas da Mesquita da Luz. Elas passaram por experiências de crise que produziram certas propensões psicológicas ao encontro religioso e amoroso. As *experiências pessoais complexas* dessas mulheres, para usar as palavras de Obeyesekere¹⁰², isto é, as emoções oriundas da crise e do afeto por um homem muçulmano disposto a dissolver as dores do trauma são as suas motivações pessoais para o profundo engajamento do *self*, a “verdadeira intenção” posta na performance das práticas disciplinares da tradição islâmica e, conseqüentemente, na própria conversão. O *hijab*, um artefato e símbolo cultural atualizado como um símbolo pessoal, significa, simultaneamente e em diferentes graus, proteção, modéstia, feminilidade e uma *bandeira do Islã*, como o definem algumas de minhas interlocutoras, a depender de quem o manipula. O seu uso representa os princípios religiosos ao mesmo tempo em que age na sua corporificação¹⁰³. A produção da intenção na manipulação ou uso dos símbolos religiosos, como o *hijab*, o Alcorão, a Mesquita da Luz e Deus, assim como no exercício das práticas religiosas é um ato individual e, por isso, produz uma relação individualizada das mulheres com esses símbolos e práticas, o que permite uma identificação pessoal e afetiva com o Islã e, conseqüentemente, um engajamento íntimo na construção de sua devoção.

A reconfiguração do *self* religioso das muçulmanas convertidas da Mesquita da Luz é um processo complexo que se constitui, de um modo geral, da construção de uma cotidianidade com objetos, símbolos e práticas religiosas e culturais referentes ao Oriente Médio e ao Islã. As relações pessoais com esses elementos, que podem se tornar bastante intensas e íntimas, passam a fazer parte da própria

¹⁰² G.OBEYESEKERE. *The work of culture*, p.37.

¹⁰³ S.MAHMOOD. *Politics of piety*.

subjetividade das mulheres, ao se articular com as diversas outras modalidades subjetivas¹⁰⁴ que constituem o seu *self*.

Assim, o ideal de feminilidade pode ser total ou parcialmente reelaborado, mudando mais ou menos a apresentação do *self* e o comportamento moral das mulheres. A construção de uma relação emocional e corporal com a religião confere uma realidade existencial às suas identidades muçulmanas, em que o envolvimento existencial-individual com o Islã se mantém e intensifica, mesmo após o desencanto amoroso.

Referências Bibliográficas

- ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- _____. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- CAMPBELL, C. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- CASTRO, Cristina Maria de. *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás*. Tese de Doutorado. São Paulo: UFSCar, 2007.
- CAVALCANTE Jr., Claudio. *Processos de construção e comunicação das identidades negras e africanas na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2008.
- CHAGAS, Gisele F. *Conhecimento, identidade e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2006.
- CSORDAS, Thomas J. A corporeidade como um paradigma para a antropologia. In: _____. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2008, pp.101-146.
- _____. *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. California: University of California Press, 1994.
- DEEB, Lara. *An enchanted modern: gender and public piety in shi'i Lebanon*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.
- DELVAL, Raymond. *Les musulmans en Amérique Latine et aux Caraïbes*. Paris: L'Harmattan, 1992.
- DOUGLAS, Mary. *Natural symbols: explorations in cosmology*. London: Routledge, 1996.
- EWING, Katherine Pratt. *Arguing sainthood: modernity, psychoanalysis, and Islam*. Durham: Duke University Press, 1997.

¹⁰⁴ K.P.EWING. *Arguing sainthood*, p.35.

- FERREIRA, Francirosy Campos B. *Entre arabescos, luas e tâmaras: performances islâmicas em São Paulo*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2007.
- _____. Redes islâmicas em São Paulo: “nascidos muçulmanos” e “revertidos”. In: *Revista Litteris*, 3 (2009): 1-27.
- GEERTZ, Clifford. “Internal conversion” in contemporary Bali. In: *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973, pp.170-189.
- _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOFFMAN, Irving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LINDHOLM, Charles. *Charisma*. Oxford: Blackwell, 1993.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- MARQUES, Vera Lúcia Maia. *Conversão ao Islam: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP, 2000.
- _____. Conversão ao Islã no Brasil. Diferenças étnicas e a construção de novas identidades. In: *Lusotopie*, 14, 1 (2007): 289-303.
- _____. *Sobre práticas religiosas e culturais islâmicas no Brasil e em Portugal*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG/FFCH, 2009.
- MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, pp.399-420.
- MONTENEGRO, Maria Silvia. *Dilemas Identitários do Islam no Brasil: A comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.
- NIEUWKERK, Karin van. Introduction: gender and conversion to Islam in the West. In: Ibid. (org.). *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Texas: University of Texas Press, 2006, pp.1-16.
- OBEYESEKERE, Gananath. *Medusa's hair*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- _____. *The work of culture. Symbolic transformation in psychoanalysis and anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- OLIVEIRA, Vitória Peres de. O islã no Brasil ou o islã do Brasil?. In: *Religião e Sociedade*, 26, 1 (2006): 83-114.
- PEREIRA, Lenora Silveira. *A discreta presença dos muçulmanos em Porto Alegre: uma análise antropológica das articulações de significados e da inserção do Islam no pluralismo religioso local*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2001.
- PEREIRA Jr., Mauro. *A ciência revelada: codificação religiosa e racionalização na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2011.
- PINTO, Paulo G. H. R. *Mystical Bodies. Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria*. Tese de Doutorado. Boston University: 2002.

- _____. Bodily Mediations: Self, Values and Experience in Syrian Sufism. In: HEISS, Johann (org.). *Veränderung und Stabilität: Normen und Werte in Islamischen Gesellschaften*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005.
- _____. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. In: *Revista USP*, 67 (2005): 228-250.
- _____. Sufism, moral performance and the public sphere in Syria. In: *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée - REMMM*, 115 (2006): 155-171.
- _____. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*. São Paulo: Editora Santuário, 2010.
- _____. Arab Ethnicity and Diasporic Islam: A Comparative Approach to Processes of Identity Formation and Religious Codification in the Muslim Communities in Brazil. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 31, 2 (2011): 312-330
- 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. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista, 2003.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SIMMEL, Georg. *Filosofia do amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. Sociabilidade. In: MORAES FILHO, Evaristo de (org.). *Georg Simmel: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983, pp.165-181.
- TURNER, Victor. *Floresta de símbolos. Aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol.1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- WOHLRAB-SAHR, Monika. Symbolizing distance: conversion to Islam in Germany and the United States. In: NIEUWKERK, Karin van. *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Texas: University of Texas Press, 2006, pp. 71-92.

Recebido: 1/2/2013

Aprovado: 4/4/2013