

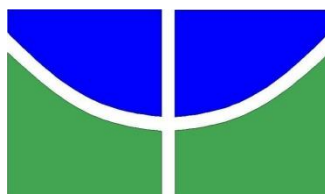


UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS - IH
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA – GEA

VITOR SOUSA DE LIMA

A ESPACIALIDADE DO ISLÃ EM BRASÍLIA

Brasília, Junho de 2016.



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS - IH
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA – GEA

VITOR SOUSA DE LIMA

A ESPACIALIDADE DO ISLÃ EM BRASÍLIA

Monografia apresentada ao Departamento de Geografia da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Geografia.

Orientador(a): Prof. Dra. Gloria Maria Vargas Lopez de Mesa

Brasília, Junho de 2016.

TERMO DE APROVAÇÃO

VITOR SOUSA DE LIMA

A ESPACIALIDADE DO ISLÃ EM BRASÍLIA

Monografia apresentada ao Departamento de Geografia da Universidade de Brasília (GEA/UnB) como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Geografia.

Orientadora:

Profa. Dra. Gloria Maria Vargas Lopez de Mesa – GEA/UnB

Membro Interno:

Profa. Dra. Shadia Husseini de Araújo – GEA/UnB

Membro Interno:

Prof. Dr. Fernando Luiz Araújo Sobrinho – GEA/UnB

Aprovado em ____/06/2016

Brasília, Junho de 2016.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente à minha mãe, Maria da Conceição, pelo carinho, por acreditar nas minhas escolhas e por incentivar meus estudos, a alcançar meus objetivos e a buscar novos. Aos demais familiares, de alguma forma, também me incentivaram.

Aos meus amigos de longa data, com os quais compartilhei bons momentos. E aos amigos que conquistei no curso, pelos momentos de descontração, pelos desafios enfrentados em equipe, e pelos conhecimentos compartilhados durante a graduação.

À Professora Dra. Gloria Maria Vargas Lopez de Mesa, por ter acreditado na minha pesquisa. E também pela orientação e sugestões que foram fundamentais para a consolidação do presente trabalho.

Aos demais membros do corpo docente do Departamento de Geografia da Universidade de Brasília, pelo conhecimento compartilhado em diversos aspectos que envolvem o Espaço Geográfico.

Ao Sheikh Mohammed e aos demais membros da Comunidade Islâmica de Brasília, que estão presentes em todo o Distrito Federal, pela disponibilidade de relatarem a suas experiências no contexto espacial da cidade. Da mesma forma aos integrantes do grupo de divulgação do Islã, Jamaat, que permitiram ser entrevistados.

Aos meus livros de aventura, que também serviram de inspiração para encarar desafios e ir à busca de outros. E também aos meus blocos de anotações e canetas azuis, que estão presentes em todos os campos realizados.

RESUMO

O Islã surgiu no século VII d.C. na região da Península Árabe e se expande como império pela superfície terrestre, gerando uma espacialidade, constituída pela negociação estabelecida entre seus objetivos como cultura e religião, seus símbolos e os diversos contextos espaciais. O presente trabalho tem por objetivo compreender a espacialidade do Islã no Brasil, e, particularmente, em Brasília. Para isso, além das pesquisas bibliográficas sobre o tema, foi realizado um trabalho empírico, constituído por exercícios de observação e entrevistas com membros da comunidade islâmica local. A partir dos campos realizados, identificou-se que a sua espacialidade em Brasília é caracterizada por duas vias: uma de mutualidade, mediada por casos de intolerância e outra, de resistência, representada pelo grupo de divulgação da religião, oriundo do Paquistão e por recém-convertidos ligados a este grupo. As duas vias estão presentes nas Mesquitas e Mussalas da Asa Norte, Taguatinga e Gama. O trabalho também abre possibilidades de pesquisa na área de Geografia Cultural relacionados à Brasília.

Palavras-Chave: Islã, Espacialidade, Brasília, Expansão do Islã.

ABSTRACT

Islam arose in the seventh century A.D. in the Arabian Peninsula region and expands an empire by the Earth' surface, creating a spatiality, based on the agreed negotiation between your goals cultural and religion, its symbols and different spatial contexts. This study aims to understand the spatiality of Islam in Brazil and, particularly, in Brasilia. Thus, besides the bibliographical research on the topic was conducted an empirical work, consisting of observation exercises and interviews with members of the local Islamic Community. From the conducted field, it was identified that spatiality in Brasilia is characterized in two ways: mutuality, mediated cases of intolerance; and resistance, represented by the religion disclosure group originating from Pakistan and people recently converted linked to this group. The two ways are present in the Mosques and Mussalas in Asa Norte, Taguatinga and Gama. The work also opens possibilities of research in Cultural Geography related to Brasilia.

Key-words: Islam, Spatiality, Brasilia, Expansion of Islam.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa com localização das tipologias de Islã na América do Sul.	32
Figura 2: Mapa da expansão territorial do Islã durante o Califado Ortodoxo.	50
Figura 3: Mapa da expansão territorial do Islã durante o Califado Omíada.	51
Figura 4: Mapa da expansão islâmica no século XI.	53
Figura 5: Mapa da expansão islâmica no século XVII.	55
Figura 6: Mapa da presença islâmica no Brasil a partir do início do século XIX.	61
Figura 7: Livro de Suras do Alcorão. Adereço utilizado no pescoço por malês.	63
Figura 8: Exterior da sede da Sociedade Beneficente no Rio de Janeiro (SBMRJ).	67
Figura 9: Interior da sede da Sociedade Beneficente Muçulmana no Rio de Janeiro (SBMRJ).	67
Figura 10: Mesquita Iman Ali Ibn Abu Talib, Curitiba – PR.	68
Figura 11: Mesquita Muhamad Raçulullah (Mesquita do Brás) em São Paulo – SP.	69
Figura 12: Mesquita Brasil em São Paulo - SP.	70
Figura 13: Mapa de localização de Mesquitas e mussalas no Distrito Federal.	73
Figura 14: Centro Islâmico de Brasília.	80
Figura 15: Interior da Mesquita do Centro Islâmico de Brasília.	80
Figura 16: Pátio externo do Centro Islâmico de Brasília.	81
Figura 17: Frente externa da Mesquita localizada em Taguatinga.	84
Figura 18: Lateral externa da Mesquita localizada em Taguatinga.	84
Figura 19: Área externa em frente à Mesquita do Centro Islâmico de Brasília.	86
Figura 20: Minarete da Mesquita do Centro Islâmico de Brasília.	86
Imagem 21: Interior da Mesquita de Taguatinga.	88
Figura 22: Detalhes do interior da Mesquita de Taguatinga.	89
Figura 23: Detalhes do interior da Mesquita de Taguatinga.	89
Figura 24: Roupas tradicionais islâmicas: Jalabiyya.	90
Figura 25: Roupas tradicionais islâmicas: Dishdasha.	90
Figura 26: Kurta – Roupas tradicionais islâmicas utilizadas no Paquistão.	91
Figura 27: Gutra e Igal (corda preta na parte superior).	91
Figura 28: Adereço tradicional islâmico utilizado na cabeça: Gahfiya.	92
Figura 29: Adereço tradicional islâmico utilizado na cabeça: Taqiya.	92
Figura 30: Local onde funciona a mussala do Gama.	94
Figura 31: Quadro com arte islâmica. Surata contra mau-olhado.	95
Figura 32: Quadro com arte islâmica: Sura de Al-Quadr - Primeira sura que Mohammed recebeu de Alá.	95

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. A GEOGRAFIA CULTURAL E A GEOGRAFIA DAS RELIGIÕES	13
1.1. A Geografia Clássica: Abordagens Culturais	14
1.1.1. A Escola Alemã: Relação “Homem Natureza”	14
1.1.2. A Escola Francesa: Gêneros de Vida	15
1.2. Primeira Fase da Geografia Cultural: Carl Sauer e a Escola de Berkeley	17
1.2.1. Duncan: Crítica à Definição de Cultura Supraorgânica	20
1.3. A Geografia Cultural Radical	21
1.4. A Geografia Cultural Renovada	23
1.5. A Geografia Cultural e as Religiões	25
2. O ISLÃ	31
2.1. Características Gerais do Islã	32
2.1.1. O Alcorão	37
2.1.1.1. Organização	39
2.1.2. A Suna e a Sharia	40
2.1.3. O Calendário Islâmico: Hégira	41
2.2. Aspectos Geo-Históricos	41
2.2.1. Fatores Naturais: Expansão do Islã	41
2.2.2. Fatores Culturais	44
2.2.3. O Profeta Mohammed	45
2.2.4. O Califado Ortodoxo (632 – 661 d.C.)	47
2.2.5. Os Califados Omíada e Abássida	51
2.2.6. Período Clássico e os Grandes Impérios	53
2.2.7. Século XX: Movimentos Fundamentalistas	56
2.3. O Islã no Brasil	60
2.3.1. O Islã de Escravidão	61
2.3.2. O Islã de Imigração	64
2.3.3. O Islã por Conversão: Comunidades Islâmicas no Brasil	65
2.3.3.1. A Comunidade Islâmica no Rio de Janeiro	65

2.3.3.2. A Comunidade Islâmica em Curitiba	67
2.3.3.3. A Comunidade Islâmica em São Paulo	68
3. O ISLÃ EM BRASÍLIA	71
3.1. Caracterização da Área de Estudo	71
3.2. Procedimentos Metodológicos	73
3.3. Diário de Campo	77
3.3.1. Primeiro Dia: 11 de Março de 2016	77
3.3.2. Segundo Dia: 18 de Março de 2016	81
3.3.3. Terceiro Dia: 25 de Março de 2016	84
3.3.4. Quarto Dia: 02 de Abril de 2016	86
3.3.5. Quinto Dia: 15 de Abril de 2016	89
3.3.6. Sexto Dia: 13 de Maio de 2016	92
3.4. Resultados e Discussão	96
3.4.1. Os Membros Entrevistados	96
3.4.2. A Espacialidade do Islã em Brasília	98
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	104

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como principal tema, a espacialidade do Islã em Brasília. A pesquisa está inserida do campo da Geografia Cultural, que tem relação com a Geografia das Religiões. Neste sentido, o Islã será considerado uma religião que possui características culturais que são expressas em seus membros e conseqüentemente, no espaço.

A motivação principal para realização desse trabalho é o aumento de convertidos ao Islã, constatando 1,6 bilhão de adeptos no mundo¹ e 35. 167 membros no Brasil, sendo 972 no Distrito Federal, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Porém alguns membros da comunidade islâmica em Brasília afirmam que existem mais de 2 mil muçulmanos na cidade. Assim, o aumento populacional terá uma expressão espacial, representado pelo aumento na quantidade de Mesquitas e mussalas.

A partir dos dados demográficos sobre tal religião, duas questões foram suscitadas: “Como o Islã se espacializa em Brasília e qual a especificidade deste fenômeno?”. Para responder tal questionamento foi necessário fazer a retrospectiva histórica do Islã, desde o seu surgimento até a sua chegada em Brasília. Tal exercício se deu pela pesquisa bibliográfica de livros e artigos, nas áreas de História e Antropologia. A partir das obras analisadas foi possível compreender a expansão do Islã no mundo e no Brasil.

A espacialidade do Islã se dá pela sua expansão na superfície terrestre, através da negociação dos seus objetivos como cultura e religião e dos símbolos que o compõem com as exigências do lugar em que ele se insere. O resultado disso são diferentes formas de Islã, que possuem alguns elementos em comum, mas também, especificidades. Tais características ajudaram a elaborar o principal objetivo do trabalho, que consiste em compreender o processo de expansão do Islã no Brasil e, particularmente, em Brasília. A partir do objetivo geral, foram estabelecidos dois objetivos específicos: “Compreender a espacialidade das Mesquitas e mussalas² em Brasília”, e “Compreender como o contexto espacial da cidade influencia nos símbolos do Islã”.

Os objetivos citados permitiram elaborar hipóteses, que são tentativas de respostas para as questões propostas. No caso deste trabalho, a hipótese principal foi que a expansão islâmica no Brasil se deu pela adaptação ao contexto do local em que se inseriu. Tal relação também ocorre em Brasília.

¹ Ver Referências Bibliográficas. Página 106.

² Termo utilizado pela Comunidade Islâmica de Brasília para nomear salas de oração.

Uma segunda hipótese relacionada a primeiros objetivo específico é que a espacialidade das Mesquitas e mussalas na cidade ocorre por dois motivos: aumento de imigrantes oriundos de diversos países, como Paquistão, Bangladesh, Gana e Senegal, e; necessidade de realizar as orações e sermões da sexta-feira. Este último motivo está relacionado aos casos de membros que vivem longe das Mesquitas e não podem frequentá-las em virtude do trabalho e da distância.

A última hipótese é que as práticas islâmicas sofrem influência espacial da cidade em questão, uma vez que existem muitos muçulmanos que não utilizam roupas tradicionais do Islã e alguns dizem não realizar todas as orações previstas pelo Alcorão.

Os objetivos do trabalho foram respondidos em capítulos. Na primeira parte apresentou-se um histórico da Geografia Cultural, constituído pela apresentação das principais abordagens existentes nesta área. Inicia-se com os conceitos criados por Friedrich Ratzel e Vidal de La Blache, passando por Carl Sauer, precursor da Geografia Cultural Americana e da escola ecológica, também representada pela Escola de Berkeley, assim com James S. Duncan, que realiza críticas à abordagem ecológica.

Também foram apresentados artigos de Denis E. Cosgrove, representantes da Geografia Cultural Radical, assim como representantes da Geografia Cultural Humanista. Por se tratar de uma religião, foi importante a utilização de textos de Zeny Rosendahl, que traz um panorama histórico acerca das abordagens realizadas em torno do tema “religião”.

O capítulo 2 foi dividido em três partes. Na primeira, buscou-se apresentar as características principais do Islã, que são os livros sagrados e as práticas previstas nelas, que são a confissão de fé, as cinco orações diárias, o tributo a ser pago anualmente em benefício dos mais necessitados, o jejum a ser realizado no mês sagrado do ramadã, e a peregrinação à Meca, que deve ser realizada pelo menos uma vez na vida.

Na segunda parte foram apresentados os fatores que constituíram o início do processo de expansão, representados por fatores naturais e culturais. Neste sentido, observou-se, através da bibliografia nas áreas de História e Geografia, que a expansão do Islã se deu mais pelo meio terrestre, em áreas desérticas, do que pelo meio marítimo. Outro fator natural é o uso de camelos como transporte nestas áreas, o que facilitava a divulgação da religião, que também funcionava como fator de unificação de diferentes tribos que nelas viviam. Nesta parte também é apresentado um breve histórico do surgimento do Islã até os dias atuais.

A terceira parte do segundo capítulo é direcionada à espacialidade da religião em estudo no Brasil. Este processo de expansão se dá inicialmente em Salvador, no século XVIII, com a chegada dos malês, que eram escravos muçulmanos. Em função da repressão que

sofriam, eles lutaram pela liberdade de praticarem o Islã, porém, os levantes realizados no Estado da Bahia não foram bem sucedidos. A Revolta dos Malês provocou a fuga dos primeiros muçulmanos para outros estados, como Rio de Janeiro e Recife. Neste momento, o Islã passou por modificações, passando a ter características tão específicas, que divergiam do Islã praticado no Norte da África.

Outro momento de expansão do Islã no Brasil foi ocasionado com a chegada de sírios e libaneses (chamados popularmente de “turcos”) na década de 1920 no Rio de Janeiro, que se estabeleceram também em Curitiba e São Paulo, formando comunidades que tinham como principal característica as práticas islâmicas associadas à costumes étnicos dos seus países de origem. O terceiro e último movimento ocorre após os ataques realizados ao World Trade Center, em 11 de Setembro de 2001, o qual suscitou curiosidade por parte de muitos brasileiros em conhecer o Islã, o que resultou em conversões, aumentando a população islâmica no país.

No Capítulo 3 foram discutidas a espacialidade do Islã em Brasília e suas especificidades. Inicialmente se apresenta um breve histórico da presença muçulmana na cidade e a disposição espacial das Mesquitas e mussalas no território do Distrito Federal. Também foram apresentados os procedimentos metodológicos para identificação da espacialidade do fenômeno em análise, assim como o diário de campo, que descreve as pesquisas de campo realizadas entre os dias 11 de Março e 13 de Maio de 2016. Neste período foram realizados exercícios de observação e 31 entrevistas, que permitiram identificar comportamentos da comunidade dentro e fora dos locais de reunião, assim como, a relação estabelecida com Brasília.

O trabalho realizado possibilita novos eixos de pesquisa na área de Geografia, principalmente relacionados à temática da religião, que é pouco explorada no Departamento de Geografia da Universidade de Brasília. As informações identificadas no trabalho empírico também suscitam que novos aspectos sobre o Islã na cidade em questão sejam pesquisados futuramente.

1 A GEOGRAFIA CULTURAL E A GEOGRAFIA DAS RELIGIÕES

Neste capítulo será apresentado um breve histórico da Geografia Cultural, que resultou na formação de várias escolas e, assim, nas várias abordagens da cultura na perspectiva geográfica. É importante ressaltar que o fato das escolas geográficas estarem localizadas em tempos diferentes não implica na substituição de paradigmas, porque apesar de algumas serem antigas elas deram contribuições que estão presentes nos estudos atuais desta ciência e tais escolas também são usadas como possibilidade de abordagem.

Antes de apresentar tais escolas, uma questão importante deve ser colocada em evidência: Paul Claval, em seu artigo “A Contribuição Francesa ao Desenvolvimento da Abordagem Cultural na Geografia” (2002) diz acerca do estudo da cultura na Geografia:

[...] para a maioria dos geógrafos culturais, a geografia cultural aparece como um subcampo da geografia humana. Para eles, a sua natureza é semelhante à da geografia econômica ou da geografia política. Para uma minoria – e eu faço parte dela – todos os fatos geográficos são de natureza cultural. Esses geógrafos preferem falar de abordagem cultural na geografia e não de geografia cultural. (CLAVAL, 2002: 147).

Os aspectos culturais estão interligados com demais aspectos que constituem a realidade presente, porém faz-se necessário que o recorte seja realizado, para que a análise seja melhor aproveitada, a fim de se obter melhor compreensão. Entretanto, tal recorte não se deve restringir à separação, mas evidenciar que o aspecto escolhido para estudo sempre estará associado a outros.

Por isso, a perspectiva adotada no trabalho é que a Geografia Cultural é uma subárea da Geografia Humana, mas não deixa de esquecer outros aspectos que estão interligados com a cultura. Em relação à história desta área da Geografia, pode-se dizer que a cultura começou como abordagem e depois se estabeleceu como uma área de estudo.

No caso do presente trabalho, o enfoque estará direcionado nos aspectos simbólicos, na identidade do Islã e como este se relaciona com o Espaço do Distrito Federal. Por isso, além do histórico da Geografia Cultural, também serão apresentadas as abordagens feitas na Geografia da Religiões, considerando esta uma subárea da Geografia Cultural, pois o fato religioso é um tipo de manifestação cultural.

1.1 A Geografia Clássica: Abordagens Culturais

A abordagem cultural sempre esteve presente na Geografia, desde sua consolidação como ciência. Pode-se dizer que a História da Geografia Cultural está dividida em: Período Clássico e “Nova” geografia cultural. Entre os dois períodos encontra-se uma crise, que apesar do termo, promove o surgimento de novos campos de estudo da cultura, preservando as outras escolas do pensamento geográfico, que, ainda hoje estão presentes nas pesquisas.

Cabe ressaltar que apenas os autores mais evidentes de cada escola serão mais explorados através de suas respectivas obras, são eles que evidenciam os pressupostos da sua escola e elaboram novos paradigmas. Demais geógrafos podem ser citados e comentados brevemente, a fim de enriquecer a compreensão da evolução do pensamento geográfico concernente à cultura.

1.1.1 A Escola Alemã: Relação “Homem-Natureza”

O período clássico tem como principais escolas: a alemã, francesa, consideradas por abordagem questões relacionadas à cultura, e a escola anglo-saxã, representada por Carl Sauer e a Escola de Berkeley. A primeira escola tem como principal nome Friedrich Ratzel (1844-1904), influenciado pela teoria evolucionista de Darwin, que está associada à seleção natural e instiga a pensar na adaptação das espécies ao meio no qual estão inseridos.

Influenciado também por Alexander von Humboldt e Carl Ritter, que são naturalistas, Ratzel propõe a “Anthropogeographie”, que aborda tais aspectos acerca da relação “ser humano-natureza”:

Três princípios guiam-no [A Antropogeografia]: 1) a antropogeografia descreve as áreas onde vivem os homens, e as mapeia; 2) procura estabelecer as causas geográficas da repartição dos homens na superfície da Terra; 3) propõe-se a definir a influência da natureza sobre os corpos e os espíritos dos homens. (BUTTMAN apud CLAVAL, 1990: 21).

Concernente à cultura, Friedrich Ratzel a define como um conjunto de ferramentas e maneiras pela qual o ser humano se relaciona com a natureza, a fim de dominá-la. Os grupos humanos são os únicos capazes de dominar o meio ao seu redor e isso se faz através de utensílios, que variam conforme os fatores ambientais que são submetidos.

A partir desta relação, são classificados dois povos: os *Naturvölker*, que não possuem domínio sobre a natureza, sofrendo forte influência desta para a sua sobrevivência, geralmente

são nômades; e os *Kulturvölker*, que Ratzel considera como civilizados, pois sua relação com o meio é mais estável, exercendo maior adaptação aos fatores naturais e possui Estado, que é o mecanismo regente da dominação de condições físicas para a sua expansão espacial de um determinado grupo.

Na sua concepção, a região é um organismo que precisa se expandir para sobreviver, também chamado de Espaço Vital. Tal conquista de espaço se dá pela regência na forma como tal expansão ocorre e pelas ferramentas que são utilizadas para tornar possível tal expansão, ou seja, a cultura tem uma forte associação política. Desta forma, “A seleção dos seres vivos pelo meio que Darwin postulava é substituída por Ratzel pela seleção das sociedades pelo espaço: a política impõe-se, assim, ao cultural.” (CLAVAL, 1992:23)

Também na Alemanha, Otto Schlüter (1872-1959) é o primeiro a apresentar o conceito de “paisagem cultural” (*Kulturlandschaft*), o qual ele considera essencial, pois nela se encontram as “marcas” de uma cultura. Para ele o objeto principal da Geografia Humana é a paisagem, sendo esta formado por elementos naturais e pela cultura, definida como o agente transformador que faz isso de diferentes formas.

Para Schlüter e para a maioria dos geógrafos alemães das primeiras décadas do século XX, é a marca que os homens impõem à paisagem que constitui o objeto fundamental de todas as pesquisas. Esta marca é estruturada: o objeto da geografia é de apreender esta organização, de descrever aquilo que se qualifica desde então de morfologia da paisagem cultural e de compreender sua gênese. (CLAVAL, 1990: 24)

A cultura é definida como uma variável exclusivamente morfológica, ou seja, é compreendida como a impressão das particularidades de um grupo humano na paisagem e os elementos a serem observados são a sua organização espacial, que devem ser descritos e relacionados a sua gênese, a fim de compreender a sua evolução. Os estudos de Otto Schlüter influenciaram os trabalhos de August Meitzen (1822-1910) sobre a migração e sedentarização de povos do norte europeu e Alpes, e de Eduard Hahn (1856-1928), que mapeou os diferentes tipos tradicionais de agricultura das regiões rurais na Europa.

1.1.2 A Escola Francesa: Gêneros de Vida

A escola francesa, representada por Paul Vidal De La Blache, aborda a cultura por meio do conceito de “gênero de vida” (*genre de vie*), que é a maneira pela qual um grupo se adapta ao ambiente natural. Tal conceito inclui não apenas os aspectos materiais, como

também seus costumes e hábitos. Ele depende: I) Das técnicas produtivas e da capacidade de criar novas técnicas; II) Do transporte de técnicas para outros ambientes, e; III) Dos hábitos do grupo, que define a rigidez de um gênero de vida e não estão impressas na paisagem. “Os gêneros de vida encarregam-se dos valores: eles são praticados porque permitem subsistir, mas também porque conferem uma identidade; situam-se mais ou menos alto na escala das preferências coletivas.” (CLAVAL, 1999: 35).

Tal noção apresentada por La Blache enfatiza os hábitos, que para ele expressam a identidade do grupo. Isso se deve influência do evolucionista Lamarck, que diferente de Darwin, foca sua teoria nos hábitos. Tal consideração de fatores não concretos dentro desta abordagem cultural não permitiu que estudos que abordassem os “gêneros de vida” deixassem de dar maior importância aos aspectos materiais. Mas pela primeira vez, os elementos imateriais foram considerados na geografia. É importante ressaltar que a escola francesa não tem seu estudo focado no ser humano, e sim nos lugares, sendo que este ainda não tem concepção fenomenológica.

A escola cultural francesa clássica tem seus estudos centralizados em sociedades rurais tradicionais, pois estas tinham maiores evidências materiais de cultura em seus espaços. Nesta mesma linha, encontram-se Jean Brunhes, que também passa a estudar elementos da paisagem que não são materiais, como os símbolos (CLAVAL, 1999), porém ele define que a Geografia deve se ater a fatos observáveis e dados objetivos. Brunhes também define um método para o estudo das paisagens, que consiste em apreender informações sobre uso do solo e função dos estabelecimentos e fatores históricos e etnográficos.

Pierre Deffontaines (1894-1978), que apesar de ter curiosidade por fatos culturais, seus trabalhos são de tradição vidaliana. Sua principal obra é “*Geographie et Religions*”, que será abordado mais na frente. Apesar de estar localizado no período clássico, Eric Dardel, influenciado pelo filósofo Heidegger, tem outro foco de estudo, abordado em sua obra “*L’Homme et la Terre – Nature de la Réalité Géographique*”, no qual ele enfatiza a relação dos grupos humanos com seus lugares através de sentimentos, o que torna-o precursor da geografia fenomenológica.

Assim como na escola alemã, a cultura foi entendida como conjunto de artefatos utilizados por seres humanos para relacionar com o ambiente, porém incluem-se alguns elementos que não eram apresentados antes e que não são impressos na paisagem, como os hábitos e os símbolos. As abordagens culturais da escola francesa estão centralizadas nas comunidades rurais tradicionais, pois, segundo a definição de cultura utilizada, possuem mais marcas do que uma sociedade mais industrializada.

As escolas alemã e francesa, apesar de não falarem especificamente de cultura, suas abordagens são de grande importância para o reconhecimento deste campo de investigação na Geografia, que contribuíram para o surgimento da primeira fase da história da Geografia Cultural como uma subárea da Geografia Humana. Esta fase é caracterizada por Sauer e pela Escola de Berkeley, que tem influência da Geografia Alemã (CLAVAL, 1999), dando à cultura uma concepção material, que necessita estar impressa na paisagem.

1.2 Primeira Fase da Geografia Cultural: Carl Sauer e a Escola de Berkeley

A escola americana tem como seu fundador o geógrafo Carl Sauer (1889-1975), filho de imigrantes alemães, o que pode ter contribuído para a sua ligação com a escola alemã. Desta forma também foi influenciado pela ecologia vegetal e pela antropologia de Alfred Kroeber resultando em uma abordagem materialista da cultura.

O seu foco está no meio e não no ser humano. Neste caso a Geografia deve centralizar seu objeto na gênese das paisagens, recorrendo às histórias físicas e histórias sociais documentadas, com o objetivo de compreender a estrutura da área em estudo. Para ele, a Geografia não está centralizada nos estudos de relação “homem-natureza”, mas no processo de adaptação que resulta nas transformações da paisagem.

Tal definição feita por este autor também define que a Geografia, em sua totalidade é física, considerando os aspectos materiais da cultura como elementos físicos presente na paisagem, em coexistência com elementos da natureza, o que caracteriza também uma abordagem ecológica, incluído nos conjuntos de artefatos de transformação da natureza, como plantas cultivadas e animais domesticados por humanos.

Seu foco ecológico estava interessado em analisar a natureza e como ela foi apropriada pelos grupos humanos. Ele diferencia a Geografia Humana, da Geografia Cultural explicando que a primeira está preocupada na relação ser humano-natureza, com a temática da adaptação, mas focada nas marcas das transformações realizadas no meio.

No seu artigo de 1931, intitulado de “Geografia Cultural (Cultural Geography), Sauer define a Geografia Cultural como uma área da Geografia, na qual tem como objeto de estudo, os elementos materiais da cultura inseridos em uma área, na qual ele chama de área cultural, definida como:

[...] um conjunto de forma independentes e se diferencia funcionalmente de outras áreas. [...] A área cultural do geógrafo consiste unicamente nas expressões do aproveitamento humano da terra, o conjunto cultural que registra a medida integral

do uso humano da superfície ou, seguindo Schlüter, as marcas visíveis, realmente extensivas e expressivas da presença do homem. (SAUER, 1931: 23).

Pelo fato de considerar a materialidade da cultura, não considerando em profundidade o ser humano, Carl Sauer considera que o método a ser utilizado é o da observação e a representação cartográfica e de abordagem evolutiva, que é herança da escola alemã, na qual utiliza-se conceitos das ciências naturais para explicar fatos antrópicos, neste caso a cultura.

Ainda segundo Paul Claval, a respeito de Sauer “[...] a cultura é também composta de associações de plantas e de animais que as sociedades aprenderam a utilizar para modificar o ambiente natural e torná-lo mais produtivo.” (CLAVAL, 1990: 31). A sua preocupação com os ecossistemas, torna sua abordagem atual, uma vez que Sauer também se preocupava em que medida uma sociedade conserva a natureza e a partir desta análise, ele estabelecia classificações para os usos de recursos naturais pela cultura.

Suas ideias influenciaram os estudos culturais da Escola de Berkeley, que estão focados também em sociedades tradicionais localizadas no continente americano, o que remete a recomendação de Sauer: que a geografia cultural serve apenas para estudar sociedades tradicionais e não modernas, pois estas não possuem as marcas culturais impressas na paisagem.

Segundo Philip Wagner e Marvin Mikesell (1962) existem cinco temas que a Geografia Cultural deveria estar atenta:

- **Cultura:** Para esta escola, a cultura atribui significados a locais, resultando em expressões concretas, que estão impressas na paisagem. Desta forma a cultura é estudada em seu aspecto organizacional, ou seja, sua disposição na paisagem. Apesar de considerar uma lógica interna, tal aspecto não compete à Geografia.

- **Área Cultural:** É definida pelo conjunto de elementos concretos, que estão distribuídos em uma porção da superfície terrestre e sua delimitação deve considerar a distribuição passada e atual de uma determinada cultura. Quando há homogeneidade ou forte assimilação entre os elementos, pode-se definir a área cultural como uma Região Cultural.

- **Paisagem Cultural:** Utilizada para classificar regiões culturais, pois se constitui de associações de características materiais, que, no caso da geografia cultural, tem o ser humano como participante. Tal categoria não é estática, pois seus elementos culturais mudam com o tempo. E para compreender tal transformação é necessário que se recorra à História Cultural.

- **História da Cultura:** É necessária para compreender as transformações passadas que ocorreram na paisagem. Neste tema surge um questionamento chave: a cultura foi difundida ou inventada? Através dos padrões de organização impressos na paisagem pode-se chegar a uma conclusão a respeito, pois a Geografia Cultural deve se preocupar com os processos de transformação da paisagem.

- **Ecologia Cultural:** Está preocupada em detectar relações entre uma ação e condições naturais, o que pode resultar numa análise de como uma determinada comunidade humana está usando recursos naturais. Para encontrar a relação citada devem-se examinar várias paisagens no tempo e espaço e encontrar um evento que esteja associado a tal modificação no ambiente.

Para Wagner e Mikesell (1962), o geógrafo cultural analisa os temas de forma que estejam integrados, pois toda interferência humana será cultural e está ligada ao meio natural, por isso a Geografia Cultural é antes uma Geografia Física, sendo que esta seria fundamental para a compreensão das transformações ocorridas em uma paisagem.

A Geografia Cultural passa por mudanças a partir da década de 1960 e 1970, com o fim da Segunda Guerra e com o surgimento de organizações mundiais que representaram uma maior consolidação do processo de globalização. Tais fatos fizeram com que os aspectos culturais marcantes de grupos tradicionais, os quais eram expressos espacialmente “desaparecessem”, o que tornava os modelos de interpretação cada vez menos suficientes para explicar a realidade existente.

Para se adaptar ao novo contexto que estava surgindo, a geografia cultural passou a abordar novos temas. A transição de paradigmas também se deu por críticas às antigas formas de abordagem geográfica da cultura. Entre as críticas, destaca-se a feita por James S. Duncan a respeito da visão supraorgânica adotada por Sauer e pela Escola de Berkeley.

1.2.1 Duncan: Crítica à Definição de Cultura Supraorgânica

A Escola de Berkeley adotava uma noção supraorgânica da cultura, oriunda de Kroeber, que definia a cultura como algo que exercia uma relação de determinação sobre o ser humano e que tinha leis próprias. Tal definição de cultura, com o crescimento de sociedades pautadas na economia e no modo de vida urbano, passou a ser contestado na Geografia

Cultural, pois seus estudos eram direcionados às sociedades tradicionais, as quais a apreensão de marcas culturais era mais objetiva.

O principal nome da crítica à Geografia Cultural Saueriana foi James S. Duncan, o qual, em seu artigo “O Supraorgânico na Geografia Cultural” (1980) realiza uma crítica à definição adotada por Sauer. Ele diz que os geógrafos ignoraram o debate sobre a definição de cultura, diferente dos antropólogos, e que a Geografia deveria superar a definição de supraorgânico, uma vez que esta é bastante contestada pelos antropólogos e alguns geógrafos, como Wilbur Zelinsky, que apesar de realizar um estudo que abordasse aspectos relacionados ao indivíduo, usou suas conclusões como parâmetros para estudar outras culturas, o que Duncan não considerou como algo positivo para o avanço em relação ao paradigma utilizado.

No seu artigo de 1980, Duncan inicia sua crítica apresentando a relação entre indivíduo e sociedade, que antes eram vistos como unitários e que depois passaram a ser analisados separadamente, o que implica um questionamento: Qual a relação de determinação entre os dois, ou seja, seria o indivíduo que precederia o conjunto social, ou o contrário? Ele admite que os indivíduos sejam independentes, mas considera que exista uma ordem na sociedade que afeta o indivíduo.

A partir destas considerações, são apresentadas duas vertentes: a individualista, na qual admite a força ativa dos indivíduos, que estabelecem normas para os outros membros de uma sociedade, e; a vertente holística, na qual considera o indivíduo como passivo das configurações de larga escala. Nesta última corrente, para Duncan, A noção de cultura está inserida como entidade autônoma, tese defendida por Alfred Kroeber e Robert Lowie, que também foi adotada por Carl Sauer na Geografia Cultural.

Na análise de Duncan, Kroeber não dá importância ao indivíduo, pois este seria um agente passivo da cultura, que por sua vez está além do orgânico, possui uma lógica própria (*sui generis*) e, assim, estaria independente dos homens. A aplicação do conceito de supraorgânico da cultura na Geografia torna esta um agente determinante de lugares e que modifica a paisagem.

Sua crítica a este status da cultura consiste em dizer que tal abordagem feita pela Geografia Cultural implica na homogeneidade, desconsiderando as nuances que existem entre indivíduos inseridos na sociedade e conseqüentemente, de uma cultura e a prova disso é que grande parte dos estudos estavam direcionados nas áreas rurais onde viviam grupos tradicionais.

Em sociedades complexas, tal concepção homogênea não se encaixava, pois havia outros fatores além da cultura que estavam em evidência, como a economia. Outro ponto da

crítica de Duncan é a internalização passiva da cultura pelo indivíduo, que se dá pelo hábito, expresso pela atividade da cultura, na qual o indivíduo é inserido a este estímulo.

Duncan por fim conclui que o indivíduo é autônomo e por isso, através da interação com outros indivíduos criam acordos que expressam um contexto, que seria definido como cultura. Desta forma, a cultura deixa de ser um ente superior que determina o ser humano e passa a ser realizada pelo conjunto de indivíduos. A cultura não deixa de ser importante para a geografia, mas ela perde o status ontológico, uma vez que isso era um problema na explicação de outras variáveis, muitas vezes ignoradas pelos geógrafos culturais. Assim, para Duncan:

O termo 'cultura' poderia ser poupado se não fosse tratado por si próprio como uma variável explanatória e, sim, usado para expressar contextos para ação ou conjuntos de acordos entre pessoas em vários níveis de agregação. [...] Em qualquer sociedade não há um único contexto e, sim, uma série de contextos em uma variedade de escalas. (DUNCAN, 1980: 88).

Tal consideração do indivíduo, nos estudos de Geografia Cultural poderia convergir no diálogo desta área com a Geografia Social, na qual estava preocupada com aspectos espaciais de problemas urbanos. A crítica feita por Duncan permitiu que o conceito de cultura fosse abordado por outro viés, no qual o ser humano, como indivíduo autônomo estivesse inserido nos estudos e ganhasse a centralidade na Geografia Cultural. Este fato também permitiu que novas abordagens surgissem.

1.3 A Geografia Cultural Radical

A Geografia Cultural dos anos 80 tem uma abordagem diferente da Escola de Berkeley. Um dos seus representantes foi Denis E. Cosgrove, que teve sua formação em Liverpool, Estados Unidos e depois de formado, passou a ser professor em Oxford. Teve grande interesse em símbolos e teve contato com a corrente marxista, a qual adotou em seus estudos o que influenciou na formação da sua Geografia Cultural Crítica Radical. Cosgrove participou desta corrente como se comprova no seu artigo “Em Direção a Uma Geografia Cultural Radical: Problemas da Teoria”, que foi publicado em 1983.

Para Cosgrove, o ser humano transforma a natureza ao seu redor, criando uma realidade sensorial e material. Tal processo de transformação é mediado pela consciência, que transforma o ambiente, que passa a ser mantido pela produção simbólica, que consiste em diversas formas de linguagem: gestos, vestuário, arte, rituais, cerimônias e construções.

Cosgrove afirma que toda ação material também é simbólica, por isso, toda interação com o meio consiste em apropriação simbólica, que gera estilos de vida e transformações na paisagem. Para ele:

A tarefa da geografia cultural é apreender e compreender essa dimensão da interação humana com a natureza e seu papel na ordenação do espaço. [...] Pouco se ganha ao se tentar uma definição precisa de cultura. Fazê-lo implica sua redução a uma categoria objetiva, negando sua subjetividade essencial. (COSGROVE, 1983: 103)

A partir do seu ponto de vista, a cultura não se restringe a aspectos materiais e inclui a linguagem e a consciência, pois estes elementos formam o mundo vivido de um determinado grupo de indivíduos, que só pode ser compreendido na sua prática.

Neste artigo, ele apresenta críticas à teoria cultural marxista, mas também apresenta contribuições desta para a Geografia Cultural. Entre as críticas está o determinismo econômico, no qual é fruto da influência burguesa na teoria, o que resulta na concepção de cultura como um fenômeno de segundo grau, que se restringe às crenças e ideias. Cosgrove considera que o modo de produção é também modo de vida, ou seja, as ações que transformam e produzem também geram um sentido e símbolos para tais ações.

Na Geografia Cultural Radical observa-se o conceito de *FES*, que significa “Formação Social Econômica” e expressa unidade dos diversos aspectos da sociedade, ajudando na diferenciação de áreas. Geralmente a *FES* é influenciada por uma classe dominante que impõe a sua experiência (cultura), que consiste na produção material do meio e implica uma atividade ideológica, que é simbólica.

Para nossa compreensão de cultura corresponder à evidência da prática precisamos voltar à noção de modo de produção como *modo de vida*, incorporando a cultura dentro da produção humana, ligada em igualdade dialética com a produção material de bens. A consciência humana, ideias e crenças são parte do processo produtivo material. (COSGROVE, 1983: 118).

Em relação aos modos de vida e a importância da produção simbólica, Cosgrove utiliza o sistema de classificação proposto por Polanyi (1958): *Sociedades primitivas*, caracterizada pela reciprocidade na integração econômica e na produção simbólica concentrada no parentesco; *Sociedades arcaicas*, onde a produção simbólica é centrada no setor político/religioso e redistribuída ao seu redor, e; *Sociedade capitalista*, na qual a economia sobressai à cultura e ganha centralidade na produção simbólica, classificando os modos de vida. Assim: “A luta entre classes é uma luta sobre a constituição cultural da

existência material humana e esse resultado não seguirá um curso previsível.” (COSGROVE, 1983: 127).

Gramsci tem importância para a teoria marxista da cultura, pois ele reconhece a sua importância para a formação de consciência de classe. Ele considera a cultura como resultado da experiência de classes, o que constitui uma luta onde há competição pela validade de tal experiência.

A partir desta explicação surge a ideia de “cultura hegemônica”, que estrutura a comunicação, o senso comum (ou subjetividade coletiva) e os códigos. A escola radical aborda a cultura no contexto de luta de classes e insere a cultura, sendo esta uma forma ideológica de dominação e consolidação de uma hegemonia.

A Geografia Cultural Radical contribuiu com a inserção de conceitos e abordagens marxistas, como luta de classe e modo de produção na abordagem cultural, considerando o aspecto simbólico da cultura e centralizando os estudos na interação do ser humano com o meio, sendo que esta relação é mediada pela consciência, que resulta em símbolos e significados, mas que também possuem seus aspectos materiais e devem ser considerados. Além disso, é proposta a crítica às formas hegemônicas de organização espacial, como um dos objetivos desta abordagem.

1.4 A Geografia Cultural Renovada

A década de 1970 também foi período de surgimento de novas perspectivas para a Geografia Cultural. Além da escola radical, representada principalmente por Denis Cosgrove, há o surgimento da Geografia Humanista, que possui enfoque maior nos significados estabelecidos por um indivíduo ou grupo em relação ao meio no qual está situado. Segundo Cosgrove: “Para essa ‘nova’ geografia a cultura não é uma categoria residual, mas o meio pelo qual a mudança social é experienciada, contestada e construída.” (COSGROVE & JACKSON, 1987: 136).

O conceito de Paisagem na Geografia Humanista deixa de ser compreendido como conjunto de formas e passa a ser entendida como a maneira pela qual um grupo simboliza o seu entorno, dando sentido e constituindo uma imagem cultural (COSGROVE & JACKSON, 1987). Desta forma, as metodologias de análise se tornam menos morfológicas e mais interpretativas, uma vez que a pesquisa centraliza-se em aspectos que revelem os significados atribuídos à paisagem e lugares, que são encontrados em textos, pinturas e outras fontes que possibilitem a compreensão do lugar por um grupo.

A inserção dos significados nos estudos geográficos culturais permitiu que a cultura fosse analisada por mais um aspecto, o que enriqueceu na sua compreensão e na análise acerca da relação com o espaço, sendo esta entendida como a realidade na qual o indivíduo ou grupo está inserido. Apesar desta vantagem existe o problema da superficialidade dos significados, promovido pelo mundo capitalista, na qual os signos não possuem significados estáveis, pois podem ser apropriados de diversas formas, ampliando seu sentido.

Assim, os estudos de Geografia Cultural, que aborda os símbolos e significados, não conseguem compreender o sentido “profundo” destes. O fato de considerar a cultura como a apropriação do meio através de sentidos, que resultam em símbolos, permite compreender a cultura associada a aspectos específicos do lugar e do tempo, o que resulta na sua pluralidade e dinamismo.

Para Roberto Lobato Corrêa (2002), a Geografia Cultural Renovada é identificada como abordagem específica da cultura e não por objetos empíricos e os seus estudos não deveriam estar restritos à distribuição espacial de “fixos culturais”, como templos, museus, uma vez que os estudos estariam direcionados aos significados. Também não possui recorte espacial e nem escala definida, apesar de que ambas devem se explicitadas quando o fenômeno cultural for abordado.

Na França, as representações e territorialidades culturais ganham maior evidência. Em estudos acerca destes temas destaca-se Joël Bonnemaïson, que estuda territorialidades simbólicas e Berque, que propõe um método para a Geografia Cultural, baseado na Fenomenologia de Husserl, que consiste na utilização dos conceitos de Paisagem-Marca, que é o resultado das transformações humanas no meio e Paisagem-Matriz, que é a subjetividade transformada pelo meio, no qual o grupo está inserido.

Na escola anglófona, surgem estudos acerca da identidade e significados culturais inseridos em grupos localizados no espaço urbano. Nestes estudos destacam-se os trabalhos de Yi-Fu Tuan, que aborda os conceitos de espaço e lugar, definidos pela relação afetiva com o meio, que resultam em topofilia e toponímia e; Edward Relph, que também é fenomenológico e tem seus estudos centrados no conceito de lugar e não-lugar. Outra representante é Lily Kong, que possui enfoque nos laços afetivos gerados entre sujeitos e templos.

Yi-Fu Tuan, que tem como principais obras: “Topofilia” e “Espaço e Lugar: a Perspectiva da Experiência”. Ele tem como principal objeto os sentimentos em relação ao lugar. A principal categoria geográfica utilizada por Tuan é o lugar, evidenciado pelos laços afetivos e seguros de um grupo ou indivíduo em relação a uma parte do espaço, que é livre e

onde há várias possibilidades de apreensão e significados. O lugar é onde os laços de identidade são estabelecidos e no caso de um lugar sagrado, sua experiência é totalmente isolada em relação aos demais locais.

Tais laços afetivos são obtidos, segundo Tuan, por meio da experiência, que se dá pela construção de elementos simbólicos. Acompanhados deste conceito, estão inseridos a Atitude, que molda a posição no ser do mundo, a Visão de Mundo, constituída pelo sistema de crenças, relacionado a aspectos do sagrado e Topofilia, que é a ligação afetiva ou de identidade estabelecida entre ser humano e seu lugar.

Em relação à cultura, ele chama a atenção para uma questão importante: as atitudes do grupo só podem ser compreendidas através da história cultural e da sua experiência em um determinado meio. (TUAN, 1974). Neste sentido, para que as relações entre o Islã e o espaço em Brasília sejam compreendidas, é necessário que se compreenda primeiramente a gênese do fenômeno, neste caso, o Islamismo e depois como ocorreu sua difusão pela superfície terrestre até chegar à cidade de estudo. Antes de apresentar as características gerais do fenômeno em estudo é preciso apresentar as abordagens ligadas às religiões na Geografia Cultural.

1.5 A Geografia Cultural e as Religiões

A cultura, independente do conceito utilizado, tem como um dos seus elementos de expressão, a religião, uma vez que todos os grupos sempre dão sentido à sua existência. Tal elemento também esteve presente em estudos geográficos. Em virtude do trabalho, faz-se necessário que um breve histórico da abordagem da religião na geografia e as suas possibilidades de análise na Geografia Cultural sejam apresentadas.

Para Zeny Rosendahl (2008), os estudos geográficos acerca da religião são divididos em duas partes: Período Tradicional, delimitado entre as décadas de 1940 até 1970, nos quais havia uma prevalência na análise de aspectos materiais, localização e disposição dos templos e cidades sagradas, e; o segundo período, que tem início nos anos 70 com a abordagem humanista. Neste período a religião ganha importância na Geografia.

Entre os geógrafos do período tradicional, destaca-se Paul Fickeler e seu artigo “Questões Fundamentais em Geografia da Religião” (1947), que tem como principal ponto de partida para a abordagem geográfica da religião a influência desta sobre o ambiente e a relação inversa, considerando que o ambiente é compreendido como povo, paisagem e país.

A partir da relação “religião-ambiente”, Fickeler estabelece três ideias: “*Consagração*” que pode ser classificado como natural-mágico, que está associado à algo

particular ou enraizado no espaço; e histórico-mágico, associado à um tempo ou evento. Tal ideia apresentada é importante para a compreensão do tipo de religião em estudo, mas revela pouco acerca de aspectos geográficos. A ideia do “*Cerimonialismo*” está associada ao sagrado da religião, que é constituído por: objetos, práticas religiosas, lugares e regras.

Para Rosendahl, a terceira ideia de Fickeler, a “*Tolerância Religiosa*”, é mais importante para a Geografia, pois ajuda a compreender a extensão espacial de uma religião. Classifica-se em “mútua”, onde há comum acordo entre os diferentes tipos de religiões; “indiferente”, onde não há cooperação entre credos diferentes, mas existe tolerância e “resistente”, no qual há conflitos e disputa entre credos religiosos.

Apesar de iniciar os estudos das religiões na Geografia, sua abordagem é bastante descritiva e não aborda os significados dos símbolos, restringido apenas às marcas impressas na paisagem, herança de Schlüter. E a tentativa de comparação de símbolos religiosos sugere que as diversas religiões tiveram uma origem comum, o que contradiz com a auto-representação, que implicaria em exclusividade do fenômeno.

Em 1948, em seu livro “*Géographie et Religions*”, Pierre Deffontaines questiona os fatores que deram origem para a diversidade organização de habitações. Apesar de admitir a influência de aspectos físicos da natureza, ele enfatiza que há outros aspectos que não são naturais, mas totalmente oriundos da vontade humana, na qual a religião está inserida. Em sua obra, ele busca indicar que todo ponto de concentração e origem de um povoamento tem associação com aspectos religiosos, ou seja, a religião tem grande influência na escolha dos locais para povoamento.

Sua análise permite compreender melhor a origem de uma religião e seus aspectos como habitat e local de culto inicial. Para Rosendahl: “Nessa perspectiva, a religião nos interessa, porque as descrições assinalam o habitat, o lugar de culto e outras formas religiosas na paisagem.” (ROSENDAHL, 2008: 51).

Outro geógrafo que abordou a religião em seus estudos foi Max Sorre, que a definiu como elemento criativo de um gênero de vida, pois ela não tem influência direta de aspectos físicos em sua constituição. Sua principal contribuição foi a elaboração de novas noções em seus estudos geográficos da religião, que são: *Espaço Religioso*, que diz respeito a extensão de grupos religiosos, representados por habitações ou locais onde realizam práticas religiosas além do espaço sagrado.

A segunda noção, *Campo das Atividades Religiosas* podem ser abordadas de duas formas: atividades de antecedência, na qual a cultura tem influência do fato religioso, pois este está presente no início do surgimento de um grupo. A abordagem também pode ser a

respeito das atividades de consequência, no qual as atividades são consequência do fato religioso já influenciado pela inserção no espaço.

A última contribuição da Geografia da Religião na sua fase tradicional é de David Sopher, com seu livro “Geography of Religions”, de 1967. Ele define um objeto de estudo para esta área geográfica: sistemas religiosos organizados e comportamentos religiosos moldados e institucionalizados (1967).

Rosendahl apresenta os temas abordados por Sopher em seus estudos, entre eles: “a) significado do cenário ambiental para a evolução de sistemas religiosos; b) maneiras pelas quais os sistemas religiosos condicionam ou transformam o comportamento em relação ao seu entorno ; c) formas de ocupação e organização dos sistemas religiosos; d) distribuição geográfica das religiões e suas expressões visíveis no espaço. Este geógrafo também sugere em seu livro, que a religião também é modelador de atitudes e por isso também pode estar integrado a aspectos econômicos e políticos.

Até a década de 1960, os estudos de geografia da religião eram parecidos com as abordagens culturais da geografia clássica, pois os aspectos enfatizados eram apenas os impressos na paisagem e materialmente observados, não centralizando nos estudos dos símbolos, o que limitava suas abordagens dentro da Geografia.

A partir da década de 1970 a abordagem humanista faz com que a religião ganhe evidência e que a dimensão profana, caracterizada por elementos que não possuem sacralidade na religião, seja inserida nos estudos. O espaço sagrado é compreendido como locus de grande valor simbólico, que é resultado dos significados, que transformam o espaço de possibilidades em um lugar de satisfazer habilidades sociais de um grupo religioso, entre elas a cultura.

É importante lembrar que os lugares não são escolhidos de forma arbitrária, mas são pensados, apropriados e reivindicados e fornece sentidos para as práticas religiosas dos grupos inseridos neles (ROSENDAHL, 2008). Existem três tipos de espaços sagrados: “fixo”, caracterizados por lugares fixos, como cidades religiosas (Hierópolis); “não fixo”, não associado às territorialidades, como os amuletos, e; “imaginalis”, delimitados pela imaginação de um grupo específico.

Representantes da segunda fase dos estudos geográficos sobre religião são Lily Kong, que estudou as ligações estabelecidas entre pessoas e lugares sagrados e suas qualidades poéticas; Norton, Tuan e Bonnemaïson, que utiliza o conceito de geossímbolo, definido como um elemento espacial (lugar e objeto) apropriado por um grupo e que possui dimensão simbólica.

Os estudos geográficos acerca da religião possuem uma abordagem cultural, uma vez que se busca compreender os espaços sagrados e as práticas das comunidades religiosas, os quais, de alguma forma, também são reproduzidos no espaço profano. A identidade religiosa a partir das relações entre lugar religioso e significados individuais/coletivos constitui uma manifestação cultural, pois a religião sempre estabelecerá uma relação com a cultura na qual ela está inserida e o resultado é, de alguma forma especializado.

Zeny Rosendahl atenta para o fato de que a religião na Geografia Cultural é analisada sobre a dimensão econômica, política e do lugar (2002). Apesar dos três aspectos estarem interligados, uma vez que a realidade é constituída de totalidade, onde os elementos estão associados, o foco deste trabalho está na difusão do Islã e também como o espaço contribui para a formação de uma identidade específica desta religião no Distrito Federal.

A análise a partir da dimensão do lugar na Geografia da Religião compreende que a religião é composta por sistemas religiosos e seus significados, que são atribuídos a seus membros conforme a experiência vivida no espaço sagrado (lugar), que pode ser um templo religioso ou uma sala de orações.

Segundo Rosendahl (2002), a dimensão do lugar na religião pode ter como principais temas: Difusão da fé, comunidade e identidade religiosa; Hierópolis: estudos comparados entre religiões para elaboração de uma teoria; Percepção, vivência e simbolismo, e; Paisagem Religiosa e Região Cultural.

O primeiro tema tem como principais abordagens à compreensão das relações entre comunidades religiosas (inclusão, exclusão, subordinação) e as trocas simbólicas entre uma comunidade religiosa e a comunidade presente no local antes da sua inserção. Neste caso, geralmente a dimensão política e o conceito de território também são abordados.

A identidade e vivência religiosa também estão presentes nos estudos geográficos, no qual consistem em compreender os símbolos, edificações de lugares sagrados e práticas e como eles contribuem para o desenvolvimento de relações afetivas, que reforçam a identidade do indivíduo, em relação ao meio inserido. Estudos acerca da qualidade poética dos lugares religiosos também são realizados por geógrafos como Lily Kong (2001).

O segundo tema sugerido são os estudos direcionados às Hierópolis, que são cidades-sagradas, onde o aspecto simbólico de uma religião é mais evidenciado que os aspectos econômicos e sociais. Nestes lugares há grande presença de fiéis e práticas religiosas sendo realizadas ao longo da sua extensão.

Existe uma tentativa de caracterizar as Hierópolis de maneira que identificasse elementos iguais, os quais são: i) predominância do sagrado em relação ao profano em

funções urbanas; ii) presença do tempo comum e do tempo sagrado, sendo que o último está associado à datas festivas de uma religião; iii) configuração espacial articulada com o sagrado, não obedecendo uma lógica mercadológica; iv) presença de roteiros e objetos que possuem grande valor simbólico; v) ponto de concentração, que expressa maior evidência do sagrado, representados por templos; vi) função política, dependendo do contexto cultural.

O próximo tema está associado à forma como o sagrado é vivido por um membro ou comunidade e a influência desta para a formação da identidade, que pode se tornar predominante ou entrar em conflito com outras práticas realizadas dentro do espaço sagrado. A última perspectiva apresentada é sobre a paisagem e região cultural, que possuem uma visão mais material da cultura e da religião.

Em relação à paisagem, procura-se compreender a contribuição da religião na sua formação e podem se classificar em duas formas: religiões que modificam a paisagem e as que não fazem isso, que geralmente possuem maior ligação com aspectos naturais do seu ambiente.

A categoria região também é apresentada nos estudos das religiões na Geografia, que é constituído por três conceitos (MEINIG apud ROSENDAHL, 2002): núcleo (*core*), local onde se localiza fortes características culturais; domínio (*domain*), incorporado ao núcleo, onde há presença de outros traços culturais, mas com predominância da cultura localizada no core, e; franja (*sphere*), área de tensão cultural.

A abordagem humanística da religião na Geografia Cultural possui muitas perspectivas de análise, porém uma abordagem cultural de uma religião tem sua maior expressão espacial nas identidades formadas e nas vivências de seus membros, pois o sistema religioso possui uma lógica própria, mas que também é influenciada por contextos culturais - espaciais.

No caso do Islã em Brasília, a análise geográfica possível está relacionada à expansão da religião em estudo, desde seu ponto de origem até Brasília, que constitui uma espacialidade, assim como a forma como o contexto espacial de Brasília influencia na identidade e vivência dos muçulmanos.

O Islã no Distrito Federal é representado pela Mesquita do Centro Islâmico de Brasília, situado na SQN 912 Norte, pela recém inaugurada Mesquita de Taguatinga e pelas salas de orações, chamadas também de Mussalas, que também são locais onde se estabelecem laços de identidade.

A compreensão de tal fenômeno implica entender gênese, sua inserção pela superfície terrestre, que tem início na cidade de Meca e se expande espacialmente pela África, Ásia e Europa, chegando ao Brasil, inicialmente em Salvador e mais tarde no Distrito Federal, na qual seus símbolos e práticas são influenciados pelo contexto local.

2. O ISLÃ

O presente capítulo consiste em uma abordagem geográfica do Islã no Brasil. Tal abordagem não deve se restringir a aspectos da forma, mas em compreender como sistemas de crenças, que tem implicações nas práticas dos adeptos desta religião, são afetados por contextos espaciais.

Recorrer à história ajuda a entender a origem do fenômeno e como se deu a sua difusão pela superfície terrestre. É importante ressaltar que, apesar da sua expansão ter gerado diferentes formas de Islã, as suas características essenciais, que são comuns em todas as comunidades, permanecem.

No caso da América Latina, Isaac Caro (2007) afirma: “Postulamos que la diversidad e hibridez que caracteriza al Islam, por una parte, y a las distintas corrientes del islamismo, por otra, también alcanza a América Latina y el Caribe.” (CARO, 2007) Ele classificou quatro grupos de Islã predominantes, que são: i) Islã Indo-Asiático, presente no Suriname, Guianas e Trindad e Tobago, caracterizado pela visita constante de grupos de divulgação do Islã oriundos da Índia e do Paquistão e por pertencer ao Sufismo, corrente esotérica originária do Islã, não reconhecida pelos sunitas, nem xiitas; ii) Islã Árabe, presente em países como Argentina e Chile, sendo sua maior concentração no Brasil. Majoritariamente sunita, tem como principal característica, a presença do arabismo associado à religião; iii) Novos muçulmanos, formados por latinos convertidos, que diferente dos demais muçulmanos árabes ou indo-asiáticos, não possuem objetivos de associar religião à práticas do seu país de origem, pois não estão em situação de diáspora; iv) Islã radical está associado a presença de membros de grupos extremistas que estão concentrados na tríplice aliança (Ciudad del Este - Paraguai, Foz do Iguaçu - Brasil e Puerto Iguaçu - Argentina).

O último caso está relacionado às denúncias realizadas pelos serviços de inteligência norte-americana. Apesar de Isaac Caro mencionar a presença na América Latina, a concentração maior de muçulmanos está na América do Sul. A disposição das formas de Islã pode ser apresentada também em um mapa, a seguir:

ISLÃ NA AMÉRICA DO SUL

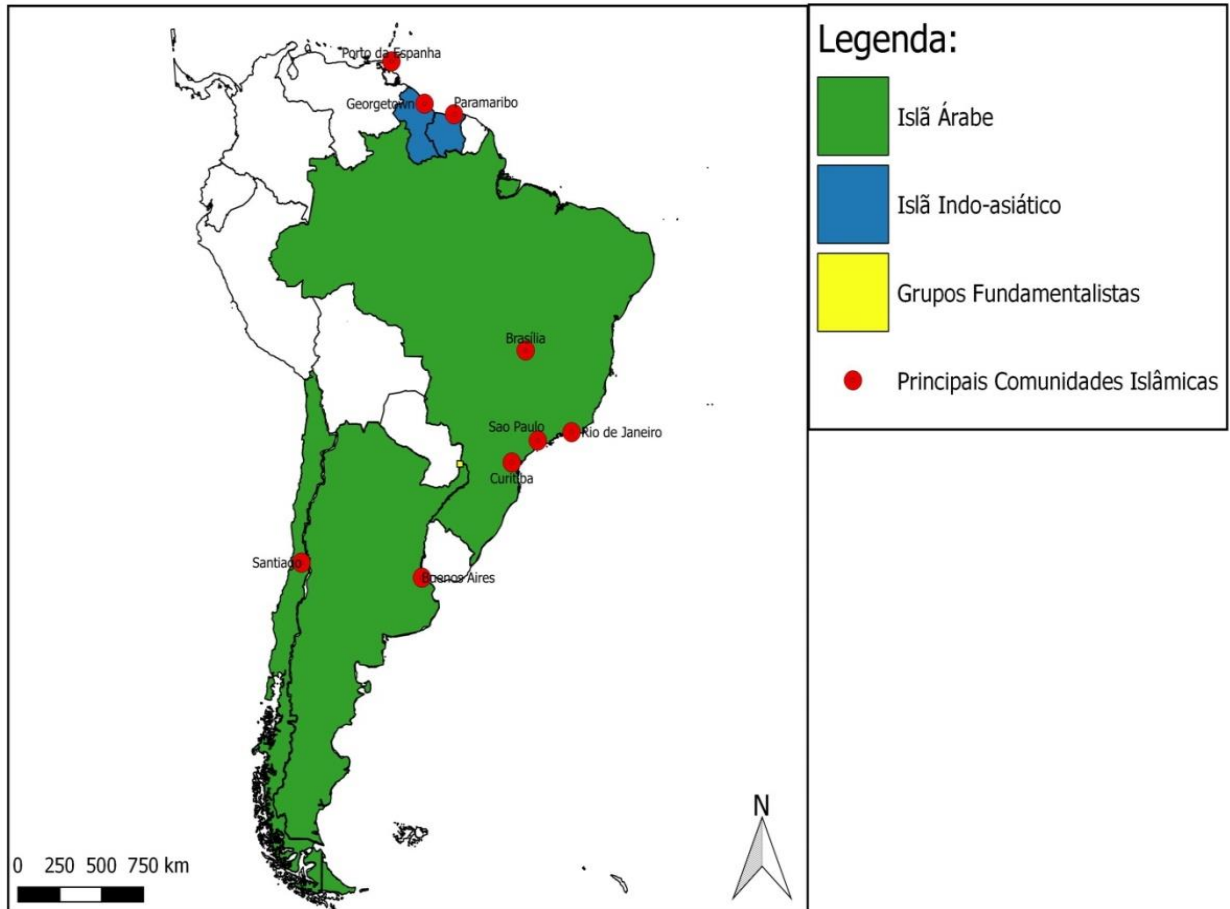


Figura 1: Mapa com localização das tipologias de Islã na América do Sul. Fonte: LIMA, 2016.

O foco será o Islã no Brasil, pois está mais de acordo aos objetivos deste trabalho. O caminho escolhido permitirá compreender o Islã neste país e como se iniciou a sua inserção em Brasília. Para isso é necessário que se apresentem as características gerais desta religião e sua contextualização geo-histórica, o que trará elementos para compreender o Islã.

2.1 Características Gerais do Islã

O Islã é considerado uma das maiores religiões do mundo, porque é a que mais cresce atualmente. É constituído por 1,6 bilhão de adeptos, que estão presentes em quase todos os países, sendo que a sua maior concentração está no Norte da África, Oriente Médio e Ásia, sobretudo na Indonésia, o país com a maior população muçulmana no mundo.

Diferente de outras religiões, ela não é centrada apenas na relação do homem com uma divindade (neste caso, *Allah*³ ou Alá), mas possui um conjunto de leis que dizem respeito à vida civil de seus adeptos, caracterizando uma cultura com um sistema político incluso, que se faz presente desde o seu início.

Seus seguidores estabeleceram várias regras relacionadas não apenas à divindade, mas também construíram modos de se fazer ciência e filosofia, que influenciaram suas relações econômicas e sociais. “Fundamentalmente, o Islamismo é uma forma de ver e moldar o mundo, um sistema de conhecer, ser e fazer, um processo de construir uma sociedade cívica. Resumindo é uma visão de mundo.” (SARDAR, 2010: 89). Para compreender a espacialização desta cultura, é necessário considerar suas características específicas e sua história, que tem início em uma determinada parte da superfície terrestre.

O Islã é entendido como cultura pelo fato de ser um sistema de crenças compartilhadas entre seus membros, internalizado individualmente e manifestado em grupo, no espaço. Esta expressão cultural se dá dentro de uma sociedade, neste caso, brasileira, que negocia seus símbolos e gera uma mudança de significado, que se dá pelos brasileiros convertidos a esta religião e pelos muçulmanos de outros países, que estão em situação de diáspora. Assim, é possível a existência de várias formas de Islã, sendo que seus aspectos universais não se limitam à descrição.

Neste trabalho o Islã terá o foco cultural, não ignorando os demais aspectos pertinentes no fenômeno analisado. Neste sentido, os rituais, a linguagem e outros símbolos, seus sentidos, a mesquita, as vestimentas, suas práticas e como são reproduzidas em Brasília, assim como a espacialidade do fenômeno em questão serão elementos de maior destaque neste trabalho.

A principal e essencial característica do Islã é a sua crença em Deus e nos ensinamentos do Profeta Mohammed, que estão presentes no Alcorão, utilizado por todos os muçulmanos, na Suna, seguida apenas no caso Sunita, e nos cinco pilares do Islã, a saber: A confissão de fé (*Shahada*), na qual todo muçulmano deve declarar Alá como único Deus e o Profeta Mohammed como seu mensageiro. Tal ato deve ser declarado no ato de conversão ao Islã.

O segundo preceito são as orações diárias (*Salat*), que consistem em cinco orações diárias, que podem ser realizadas na Mesquita ou em outros locais, individualmente. O terceiro preceito, conhecido como Ramadã (*Ramadan*) é o mês de reflexão para os

³ Tradução árabe para definir “Deus”.

muçulmanos, pois foi o período no qual o profeta Mohammed recebeu a sua primeira revelação, depois de um período em jejum e meditação no monte *Hira*. No ato simbólico, os muçulmanos também jejuam e refletem acerca de seus atos.

O quarto preceito (*Zakat*) está associado à solidariedade com os pobres, através da doação de uma parte do salário, pelo membro. E o quinto preceito é a peregrinação à Meca (*Hajj*), que deve ser realizado por todos os muçulmanos capacitados fisicamente e financeiramente e consiste em vários rituais para a sua realização. Estes preceitos serão abordados detalhadamente mais na frente.

Para os muçulmanos, Mohammed foi o último mensageiro de Deus (chamado Alá, em árabe), depois de outros 24 profetas, que são personagens presentes no livro sagrado do Judaísmo e do Cristianismo, como Moisés e Jesus. Por isso, os atos do Profeta Mohammed são vistos como exemplos a serem seguidos. É importante ressaltar que o Islã pode ser visto como a continuidade das religiões monoteístas semíticas, pois a cosmologia (personagens e divindade) é semelhante.

Diferente de outras religiões, a orientação divina está muito associada aos aspectos humanos, por exemplo, a Shahadah (Confissão de fé: “não há nenhuma divindade além de Deus; e Maomé é o profeta de Alá.”) é aplicada a concepção de igualdade entre humanos, unidade e justiça. Para SARDAR, “No Islamismo, a verdade religiosa é uma questão de discussão e debate, um simpósio em que todos têm o direito de contribuir, de convencer e de ser convencido.” (SARDAR, 2010:30).

Pelo seu caráter racional, que permite diversas formas de compreensão do Alcorão e a Suna, existe uma diversidade de Islãs, que estão associados às práticas culturais específicas de cada local do planeta. Assim tal religião é constituída por um conjunto de símbolos incorporados a outros, que são específicos de um grupo, localizado em determinado lugar, o que reflete na transformação do fenômeno e no espaço no qual foi inserido tal religião.

Além da divisão por costumes, que são diversas, há uma divisão teológica, que também é histórica e por isso, seja mais evidente no Islã de um modo geral. Em relação a estes aspectos, a comunidade muçulmana pode ser dividida em sunitas e xiitas. A principal diferença está associada na questão da sucessão de liderança da comunidade após a morte do profeta Mohammed e a versão de tal fato.

A maior parte da comunidade concordava que a sucessão pertenceria a Abu-Bakr, considerado por eles o muçulmano mais experiente, pois era idoso e o amigo mais próximo do profeta, também alegava que Abu-Bakr junto com sua filha, Ayisha, também esposa do profeta Mohammed, ajudaram o profeta antes de sua morte.

Uma minoria acreditava que seria mais justo que a sucessão fosse concedida ao parente mais próximo de Mohammed, no caso era seu genro e primo Ali, pois além de ser o primeiro homem a se converter ao Islã, para eles, o profeta sempre deixou claro que Ali deveria sucedê-lo. Tal comunidade também defende que a sucessão do califado pertence apenas aos descendentes do profeta Mohammed, o que não ocorreu imediatamente e gerou a divisão. O resultado destas duas divisões formam as diversas comunidades islâmicas.

As duas principais ramificações do Islã levaram por volta de 28 anos para se consolidarem, o que ocorreu após a morte do último califa ortodoxo, Ali. A partir daí, grande parte dos muçulmanos que pertenciam ao vasto império islâmico passaram a acreditar que deveria seguir o Alcorão e a Suna, pois juntas formaria o perfeito caminho a ser seguido até que o fim chegasse, por isso este grupo se chama Sunita. O califa seria um chefe que iria garantir que os ensinamentos dos dois livros fossem seguidos e o iman, alguém que coordenasse as orações, como um guia espiritual.

A maneira como o Alcorão era interpretado entre sunitas resultou em escolas de pensamento islâmico (Hanafi, Hanbali, Mâlaki e Shaãfi'í), que influenciaram na maneira como o Alcorão era interpretado. Outra corrente interpretativa surgiria no século XVIII, originária da primeira escola citada e chamada de Wahhabista, que propunha uma leitura radical dos livros sagrados, servindo de base para as atuais organizações terroristas.

Para a minoria da comunidade, chamada de Xiita, o Alcorão não seria apenas a revelação “pronta” transmitida por Mohammed, mas que continha segredos, os quais somente um iman poderia desvendar. Por isso, a maior importância dada a esta designação do que para o califa. Os descendentes do profeta, oriundos de Ali e Fatima, seriam, para os xiitas, imans, os quais tem status de importância igualmente dado ao fundador do Islã.

O exemplo disso é a importância dada a Ali e a Hussein, neto de Mohammed e terceiro iman, o qual enfrentou Mutawakill, califa da dinastia omíada, para retomar a descendência do profeta no poder do império, o que resultou na sua decapitação em Karbala, no atual Iraque, tornando-se um mártir. Este acontecimento é celebrado pelos xiitas tem importância semelhante ao Ramadã. O ato de Hussein também é visto como inspiração por grupos terroristas, que comparam os ataques com explosivo a uma ação parecida: morrer em nome dos verdadeiros valores islâmicos e ensinamentos divinos.

Da mesma forma que no Sunismo, o Xiismo também tem divisões, que surgiam conforme se debatia a sucessão sagrada de cada iman. As principais ramificações dentro do xiismo são os Ismaelitas, que acreditam que a sucessão dos imans sagrados foram até o sétimo descendente de Mohammed, chamado Ismael; o segundo grupo e o mais conhecido é o

doudecimanos, que acreditam que a sucessão de imans sagrados foi até o décimo segundo iman, que foi ocultado por segurança, depois da morte de sua família.

Segundo a tradição desta ramificação xiita, o último iman se comunicava através de porta-vozes, que foram quatro, sendo que o último deles disse que o iman permaneceria vivo até o fim dos tempos e passaria a se chamar Madhi. Assim, muitos xiitas acreditam que ele está vivo, mas não se sabe quem seja e onde está.

A discussão atual entre os dois grupos é que os sunitas alegam que os xiitas são politeístas, pois consideram pessoas como “sagradas”, o que seria proibido pelo o Alcorão. Os xiitas reivindicam a mesma questão do início da história do Islã, no qual o iman possui um papel importante e que só pode ser ocupado por um sucessor de Mohammed, ou pelo iman oculto. Os sunitas, além de seguirem o Alcorão, seguem os ensinamentos compilados pelos quatro califas sucessores de Mohammed, representados pela Suna, que corresponde aos atos e ditos do Profeta. Os segundo grupo não seguiu a Suna e defendem a instituição de um clero com uma grande hierarquia.

As práticas do Islã estão presentes em todas as comunidades islâmicas ou nos países que possuem a Sharia, que resulta de discussões baseada nos ensinamentos contidos no Alcorão e Suna, para os países de maioria sunita. Apesar das suas diferenças de ordem histórica e geográfica, o Islã possui como práticas comuns:

- **Profissão de Fé (Shahadah):** Confissão de fé necessária para a conversão ao Islã. A partir deste ato, que deve ser feito na frente de um sheik ou de dois muçulmanos, o adepto está sujeito às leis e torna-se muçulmano. Sua profissão traduzida em português é: “Não há deus senão Alá, e Maomé é seu mensageiro”⁴. Os xiitas, acrescentam na confissão a frase: “Ali é amigo de Alá”, pois acreditam que este seria o verdadeiro sucessor de Mohammed e possui a mesma importância que este.

- **Salat (Orações):** Os muçulmanos devem realizar cinco orações públicas por dia, voltadas para Meca, em alguns países, tal prática não realiza em direção à Meca. Consiste em um conjunto de movimentos que são realizados no momento em que versículos do Alcorão são recitados. As orações são: *Fajr* (amanhecer), *Dhur* (meio-dia), *Asr* (entre meio-dia e pôr-do-sol), *Maghrib* (logo após o pôr-do-sol) e *Isha* (à noite). Antes das orações, deve-se realizar um ritual de purificação, onde mãos, pés e rosto são lavados em respeito ao ato de apresentar-

⁴ Em árabe é transcrito da seguinte forma: *lā 'ilaha 'illā-lāh an Muhammadur rasūlu llāhi*.

se à Deus. Os xiitas a realizam colocando a cabeça em uma superfície com argila de Karbala, em respeito às Hussein.

- **Ramadã:** Nono mês do calendário Islâmico, onde o jejum de certos alimentos e práticas são feitos. No final deste período se comemora o dia da primeira revelação de Deus para Mohammed, através do arcanjo Gabriel. É um período de reflexão para a comunidade, no qual a espiritualidade é enfatizada.

- **Zakat:** tributo anual correspondente a 2,5% das riquezas do muçulmano, no mínimo. Seus beneficiários são pessoas que possuem poucas condições financeiras, geralmente convertidas ao Islã. Admite-se que também se ajude pessoas não muçulmanas e instituições beneficentes.

- **Hajj:** Peregrinação à Meca, que deve ser realizada pelo menos uma vez na vida, desde que tenha condições financeiras para realizar tal prática. É realizado no mês Dhul-Hijab, que é um dos meses sagrados do calendário lunar islâmico.

Existem outras práticas dentro do Islã, que estão associados aos aspectos religiosos, como o sermão realizado na sexta-feira, após a oração do meio-dia, chamado de *Khutuba*. Este ritual pode ser dividido em três partes: I) O chamado para a oração, *Adhan*, que deve ser realizado por um iman e consiste em uma melodia que é repetida quatro vezes; II) O sermão propriamente dito, no qual o Sheik aborda a aplicabilidade do Alcorão em diversas situações da vida dos membros. Pelo fato da revelação ter sido expressa na língua árabe, o sermão também é feito em árabe; III) A oração em conjunto, *Salat Jumu'ah*, no qual há uma ordem espacial: o sheik fica na frente dos membros e comanda cada passo da oração, os imans ficam logo atrás do sheik e depois os demais membros.

Estas são as práticas essenciais a todo muçulmano. Entretanto há outros quatro tipos de preceitos, que o profeta e os primeiros califas classificaram em recomendados, permitidos, repulsivos e proibidos, que estão presentes na Suna e nos Hadiths, que são as recomendações de Mohammed para a comunidade islâmica. Porém não serão enfatizados neste trabalho.

2.1.1 O Alcorão

O Islã tem como sua principal base de constituição o Alcorão, o qual, para os muçulmanos é a revelação de Alá para a humanidade, transmitido pelo profeta Mohammed durante 23 anos, havendo um intervalo de dois a três anos da primeira revelação, no monte Hira, em 610 d. C. para as demais revelações, que são transmitidas por ele até 632 d. C, ano de sua morte.

O Alcorão também é considerado sagrado, pois sua fonte é por inspiração divina, ou seja, possui uma ligação com o transcendente, que escapa a compreensão humana. Frijtof Schuon (2006) divide o livro em três conteúdos, que estão entrelaçados entre os capítulos e versículos. O conteúdo doutrinal é constituído pelos aspectos que regem a vida civil e penal do muçulmano, assim como as instituições e o comportamento com não muçulmanos e membros da comunidade.

O conteúdo narrativo, que consiste na poética do livro, caracterizado por um estilo próprio. Sua leitura deve ser feita oralmente, sendo acompanhada por uma declamação. O outro aspecto está relacionado ao simbólico, associado a suas características de amuleto que possui poderes miraculosos, tanto as suas palavras, quanto o livro como todo.

Acrescenta-se a esta característica, a maneira pela qual se deve manusear o livro, que consiste em lavar o corpo para tocá-lo, realizar uma breve oração, e guarda-lo em local reservado exclusivamente para ele, não podendo ser colocado no chão. Apesar de grande parte do conteúdo está relacionado ao sagrado, há versículos direcionados à vida cívica, tanto em aspectos relacionado à moral, como a esfera política e econômica.

Tal livro influencia o comportamento humano, a razão, a percepção, a filosofia e ciência para os muçulmanos. “[O Alcorão] Coloca sobre os seres humanos, o forma de elaborar as leis, mas em todos os casos enfatiza que a ética religiosa de desempenhar seu papel na formação da sociedade.” (SARDAR, 2010:91). Assim, o Alcorão é o preceito para se relacionar com o meio em que se insere, ou seja, com sua comunidade, também para criar acordos, no caso da Sharia em países de maioria islâmica.

Ele é composto por 114 capítulos, chamados de *Sura* ou *Surata*, que totalizam 6.342 versículos, sendo apenas 500 deles prescritivos (SARDAR, 2010: 90). De forma geral, é dividido em *suratas* de Meca, que são 86 e *suratas* de Medina, 28, que são os capítulos composto por versículos revelados ao profeta, respectivamente, antes e depois da Hégira, período no qual Mohamed se estabeleceu em Medina e teve mais conversões.

Mohammed recebeu as revelações, porém não as escreveu. Esta tarefa coube aos seus seguidores, que as anotavam em diversos materiais disponíveis, como pele de camelo, pedras, e, raramente, em papiros. A compilação do Alcorão como se é conhecido atualmente foi feita durante o período conhecido como Califado Ortodoxo ou Califado dos Bem-Guiados, que se inicia com a morte do profeta Mohammed e termina com a morte de Ali, em 661 d. C.

O processo de compilação foi feito especificamente por Abu- Bakr, que pediu ao Usama bin Zayd, seu servo, para que recolhesse tais escrituras e por Osman, que compilou e organizou em forma de livro, a qual conhecemos atualmente. Neste processo, os escritos foram realizados por Zaid bin Thabit e outros 42 escribas, que não tem seus nomes revelados. Acredita-se que nenhuma letra do Alcorão foi modificada até os dias de hoje.

2.1.1.1 Organização

Diferente de outros livros, os capítulos do Alcorão são separados por assuntos, sendo que os títulos não possuem uma finalidade específica, ou seja, não estão relacionados aos conteúdos dos capítulos. Da mesma forma, a organização, incluindo os versículos contidos em cada Sura, não obedece a uma ordem cronológica, nem literária.

Osman organizou colocando as Suras com mais versículos primeiro e as mais curtas, por último. Apesar desta ordem ortodoxa, existem formas de organização alternativas, geralmente utilizadas para fins de estudo (CHALLITA, [199-]).

É importante lembrar que as formas alternativas de organização do Alcorão, permitem organizá-las na escala das Suras, tornando impossível a sistematização por versículos. Assim, a ordem cronológica não é exata.

O Alcorão não se restringe ao conjunto de revelações divinas transmitidas através do profeta Mohammed. Ele também é um código civil e penal, que possui aspectos punitivos e espirituais, ou seja, tais aspectos também estão presentes o sagrado do livro. Ele também aborda regras de comportamento em sociedade islâmica, assim como, em sociedade não-islâmica.

A linguagem utilizada foi o Árabe, o qual possui particularidades, como flexões além do singular e plural, presentes nas línguas ocidentais, e flexões verbais que podem mudar totalmente o sentido do verbo e de outras palavras. A maneira como as palavras estão dispostas sugerem que os versículos sejam recitados (CHALLITA, [199-]).

A linguagem do livro sagrado dos muçulmanos também reflete as condições naturais nas quais o Islã surgiu. As comparações dos prazeres do Paraíso, local destinado aos

convertidos ao Islã, com água fresca e sombra revelam os desafios enfrentados pelos grupos culturais que viviam na região, que era árida, com poucas cidades, as quais estavam relativamente distantes uma das outras; havia pouca água na superfície e vegetação rasteira, quase inexistente.

Grande parte das Suras é escrita em primeira pessoa, em virtude de que as palavras são de Alá para Mohammed, e não exclusivamente do profeta. Pelo fato do Alcorão ser um livro que se utiliza de muitas metáforas, abre espaços para muitas interpretações. Isso de fato aconteceu durante a história do Islã, o que resultou na criação de escolas de interpretação, que também deram origem a diferentes correntes de pensamento, dentro das duas principais ramificações islâmicas. Por isso, o Alcorão, apesar de ser considerado sagrado pelos muçulmanos, não é lido isoladamente e não é considerada parte exclusiva da Revelação.

2.1.2 A Suna e a Sharia

A Suna é a compilação dos atos e ditos do Profeta Maomé, que são lidos com o Alcorão e servem como segundo preceito para orientação da vida dos membros do Islã. Sua compilação foi feita durante o califado de Omar, o qual pediu que se registrassem as recomendações de Mohammed, transmitidas a diversas pessoas, geralmente escribas. Tais ditos foram compilados também nesta época. Ele é dividido em duas partes: o que o profeta fez e o que ele disse. É muitas vezes utilizado com manual de disciplina que lista os rituais a serem seguidos pelos muçulmanos.

Para os Sunitas, a Suna é em parte autêntica (Haddit e Sahih) e outras, nem tanto (Hasan, Daef). Tais dizeres de Mohammed estão relacionados às interpretações do Alcorão. Estes não podem ser confundidos com o *Fiqh*, que são interpretações de jurisprudências islâmicas realizadas por acadêmicos pertencentes às quatro escolas sunitas: *Shafi'i*, *Hanafi*, *Maliki* e *Hanbali*, que se originaram de uma escola xiita (*Jafari*), que se dedica a estudar apenas ao Alcorão. A aplicabilidade do livro sagrado e dos ditos e hábitos do profeta servem tanto para cada adepto da religião islâmica, como também são utilizadas para discutir a criação de consensos de uma sociedade, presentes em países de maioria muçulmana.

A Sharia é a aplicação do Alcorão e Suna na vida humana. É estabelecida por analogia ou por consenso, que tem como objetivo orientar vários aspectos da vida do muçulmano e da comunidade em uma sociedade islâmica, como foi no caso do Império Islâmico e suas derivações: diversos califados e sultanatos após o fim da dinastia Omíada.

A Sharia possui princípios fixos, que são inerente a toda comunidade islâmica e princípios mutáveis, os quais são moldados conforme os costumes de cada país, por consenso. A Sharia não tem grande importância na maioria das sociedades islâmicas atuais, com exceção do Sudão, Irã e Arábia Saudita e por adeptos fortemente religiosos, que estão fora destes países.

Dependendo do país, a Sharia estabelece a alimentação correta, dias de descanso, que, no caso do Islã é sexta-feira, quando as Mesquitas tem um contingente maior de membros, devido a realização do sermão. É importante enfatizar que a Sharia não é formada apenas por meio do Alcorão e Suna, mas também leva em consideração a interpretação das escolas jurídicas e das influências culturais – espaciais e temporais de cada país.

2.1.3 O Calendário Islâmico: Hégira

O calendário islâmico, conhecido como Hégira (*Hjira*), chamado assim, pois foi estabelecido durante a migração dos muçulmanos de Meca (*Makka*) para a cidade de Medina (distantes 1.200 metros) que tem início no ano 622 d. C., correspondente ao ano 1 na Hégira. Apesar disso o calendário só foi estabelecido oficialmente pelo Califa Omar em 638 d. C. (16 anos depois). Ele é caracterizado por ciclos lunares, que totalizam 354 dias.

Cada um dos meses que compõem a Hégira possui um significado. São eles, em ordem cronológica: **Muharram, Safar, Rabi' Awal, Rabi' Thani, Jumada Awal, Jumada Thani, Rajab, Sha'ban, Ramadan, Shawwal, Dhul-Qi'dah, Dhul-Hijjah**. A recomendação de Mohammed acerca dos significados dos meses determinou que Muharram, Rajab, Dhul-Qi'dah, Dhul-Hijjah seriam sagrados e que guerras e brigas deveriam ser evitadas e o último mês citado seria dedicado para peregrinações à Meca (*Hajj*).

Atualmente, os meses de maior significado são o Ramadan, no qual o jejum e meditação são realizados, que é celebrado por toda a comunidade muçulmana; e o Muharram, que tem grande importância para os xiitas, pois no décimo dia deste mês, é celebrado o martírio de Hussein.

2.2 Aspectos Geo-Históricos

2.2.1 Fatores Naturais: Expansão do Islã

Fatores naturais relacionados à fauna também contribuíram para a difusão do Islã e para a sedentarização de vários grupos nas áreas semi-áridas. Para Adam Silverstein (2010), o uso de camelos ajudou na expansão desta religião: “the spread of camel breeding throught the conquered territories accelerated the process by the inefficient and high-maintenace wheeled vehicles, which requires paved roads, were replaced by the simpler and more economical camels.” (SILVERSTEIN, 2010: 14).

O fato dos camelos não necessitarem de muita água e por demandar poucos cuidados, favoreceu, concomitantemente, a expansão do Islã e a formação de cidades no Oriente Médio e Norte da África. Os demais impérios que existiam na época, como o Império Bizantino e os reinos que estavam em ascensão durante a Alta Idade Média, não possuíam animais que se adaptavam ao clima semiárido. Da mesma forma, suas vestimentas e hábitos contribuíam para o enfraquecimento de suas campanhas de expansão em áreas desérticas e, conseqüentemente, no fortalecimento do Império Islâmico nestas regiões.

A expansão do Islã, como império e conseqüentemente como cultura e religião se deu pelo meio terrestre e também pelo meio marítimo, porém este último fator, foi abordado por Xavier de Planhol (2002). Ele identificou que a primeira forma de expansão ocorreu majoritariamente em relação à outra e apresentou as possíveis causas deste fato.

Em seu artigo “Islam and the Sea”, Planhol enfatiza que os muçulmanos pouco se relacionaram com viagens marítimas, sendo que este campo foi dominado por povos que viviam no litoral do continente europeu e norte da África, sobretudo pelos francos e venezianos, que influenciaram os grupos que viviam nestes locais. Tal influência europeia no Mar Mediterrâneo dificultou a expansão oeste do Islã.

As únicas áreas dominadas pelo império islâmico nesta região eram: a ilha de Rouad, pertencente à costa Síria, no qual o mar é o único meio de sobrevivência, fator que desenvolveu uma cultura de pesca nesta região; e o golfo de Gabès também possuía um ecossistema característico por vários bancos de areia que favoreceu o desenvolvimento de atividades marítimas.

Diferente da região do Mar Mediterrâneo, a expansão pelo Oceano Índico ocorreu de maneira pacífica, inicialmente. A exploração marítima nesta região iniciou-se com os Sassanidas, que foram conquistados durante o califado de Omar, em 651 d. C. Seus

conhecimentos marítimos foram aproveitados pelo império durante a dinastia Abássida, os quais valorizavam o uso marítimo para conquista de territórios. Suas fronteiras se estenderam até o litoral oeste da Malásia, nos quais os Buginêses, grupo aborígine que foi islamizado em 1605 d. C. (ano 983 da Hégira) tinham uma forte tradição na pesca e em outras atividades do mar.

O fato de ter uma parte do império que tivesse uma tradição marítima, fez com que o Islã permanecesse na região do sudeste asiático, mesmo após a conquista do Oceano Índico pelos Ingleses nos séculos XVII e XVIII. Apesar de ter domínio marítimo no Ocidente, os Europeus adquiriram tais conhecimentos dos povos árabes, os quais também foram islamizados. Segundo Xavier de Planhol:

The former had, at the time of the birth of Islam, almost entirely forfeited the gains of the Himyarite navy, which had ruled the Red Sea several centuries before. Their maritime vocabulary was almost entirely foreign, and indeed borrowed from different languages on the two fronts of their expansion, where the vocabularies differ profoundly: essentially from Persian in the Gulf and in the Indian Ocean, and from Aramaic in the Mediterranean[...] (PLANHOL, 2002:136)

Na verdade, o conhecimento marítimo árabe, foi conquistado pelo Reino Homerita, localizado na Península Árabe e que dominou o Mar Vermelho por mais de um século, pois se utilizou dos conhecimentos dos povos conquistados. A dissolução dos Himiaritas ocorreu no ano 520 d. C., antes do surgimento do Islã, o que acarretou na falta de cultura marítima na sua expansão e difusão.

Apesar das exceções, o Império Islâmico não teve muita preocupação com atividades marítimas. O principal fator é a localização das civilizações que formaram a cultura islâmica, Árabes e Turcos que se situavam em regiões semiáridas e de interior, os quais não ofereciam possibilidades de desenvolvimento de atividades náuticas, e os Persas, que tinham se desenvolvido nesta área, utilizaram para expansão, mas não estavam preparados para batalhas em mares. O fato que está associado a pouca preocupação em ter domínios nos mares era as localizações dos califados, que diferentes dos centros de outros impérios, os quais se localizavam no litoral ou perto, se situavam em locais interioranos.

O motivo da incompatibilidade entre Islã e mar, segundo Planhol (2002) é cultural. O desejo de se aventurar em lugares desconhecidos era visto como uma atitude de independência e rebeldia, o que não é aceito pela religião do Islã, que tem por característica a submissão a Alá, que implicaria na atitude de não explorar o desconhecido. Por isso, navegantes eram marginalizados pela sociedade muçulmana. Aliado a este fato, a submissão

tinha como essência um dos ditos do profeta Mohammed, que comparava as regiões oceânicas com o inferno.

Apesar do aspecto religioso, houve um tempo no qual se fez necessário utilizar embarcações para expandir e difundir a religião e ajudar nas batalhas para conquista de territórios, como o caso de Mu' Awyia, que obteve autorização de Osman para se defender dos cipriotas e também para chegar à Espanha e Indonésia.

Outras exceções em relação ao domínio de atividades marítimas são o califado omíada de Andaluzia, que teve forte influência de navegantes espanhóis, acarretando na inserção em atividades marítimas; os otomanos, por necessidade de manter seu império, passaram a “tomar emprestado” os conhecimentos marítimos dos Europeus, o que garantiu um domínio na utilização de embarcações, mas a falta de uma marinha especializada e de gestão do território marítimos contribuíram para o enfraquecimento do Império. Escravos eslavos também ajudaram no desenvolvimento da marinha Fatimida no século X.

2.2.2 Fatores Culturais

O Islã, por se tratar de uma religião universal que possui um código civil evidente, se adapta às especificidades de cada lugar, gerando um Islã com costumes diferenciados. Neste processo há uma troca simbólica entre os símbolos islâmicos e os códigos de uma sociedade. Apesar desta adaptabilidade, o Islã, em seus aspectos gerais foi influenciado por três culturas: Árabe, Persa e Turca. É dito isto, pois elementos destes grupos estão presentes nos símbolos essenciais do Islã. Elas contribuíram para a formação das práticas gerais e para a consolidação dos símbolos.

A história do Islã e a história Árabe estão muito associadas: A unificação das tribos que viviam na Península Árabe se deu com o surgimento desta religião, caracterizada pela revelação de Alá ao Profeta Mohammed, que foi realizada na língua árabe. Da mesma forma, as primeiras maneiras de difusão do Islã foram feitas por tribos árabes convertidas.

O fato de Mohammed ter sido árabe fez com que os hábitos desta cultura fossem difundidos na mesma proporção que a religião, através da compilação da Suna, que é seguida por diversos ramos do Islã. Pode-se dizer que a cultura árabe está muito associada à essência das práticas islâmicas.

É importante ressaltar que, apesar de sua importância na formação da cultura islâmica, esta foi difundida para outras regiões e no século IX e X, a população muçulmana não-árabe ultrapassava a de muçulmanos árabes (SILVERSTEIN, 2010), o que caracteriza

como o início da dissociação entre as duas culturas. Tal fragmentação foi evidente sendo que com o fim do Império Otomano durante a Primeira Guerra Mundial, na qual as políticas de unificar os árabes pelo Islã não teve boa repercussão.

Os Persas também contribuíram para a formação cultural do Islã. A sua experiência como império ajudou na expansão desta religião, por exemplo, no uso de caravanas, que além de dinamizar as atividades do Império Islâmico, durante a dinastia Abássida, serviam como forma de difusão da mensagem do Islã. Apesar de ter adotado tal religião, os Persas não adotaram costumes árabes, o que resultou na utilização de outros termos para práticas iguais. No século X, quase todo o mundo islâmico tinha características persas, apesar das suas particularidades em outras regiões.

As duas primeiras civilizações apresentadas são originárias do Oriente Médio, diferente da terceira, os Turcos, que são originários da Mongólia. Este grupo cultural, apesar de ter sido inserido no século IX, através dos Mamelucos, que eram soldados usados pelo Império Islâmico durante o período Abássida, tornaram-se influentes tanto quanto os Persas, com a criação de Califados próprios, como o Império Ghaznavid e o Sultanato de Dheli.

Parte da expansão territorial do Islã pela Ásia se deve aos Turcos, que mantinham trocas e comércio com os povos que ali viviam e facilitavam a difusão do Islamismo. Alicerçado a este fato, o desenvolvimento da literatura persa realizada por eles também permitiu que o Império Islâmico e conseqüentemente a religião se expandisse para o leste.

Este três grupos culturais ajudaram a consolidar os fundamentos e práticas gerais do Islã. Porém, é necessário que se compreenda como surgiu o Islã e seu processo de expansão tanto como religião como Império (ou Impérios), uma vez que sua expansão de dava com a implantação de um código civil, baseado em um livro de forte inspiração divina. Os aspectos apresentados estão relacionados aos aspectos mais gerais da história islâmica. O próximo tópico terá enfoque nos personagens e nos impérios que ajudaram na expansão da religião islâmica.

2.2.3 O Profeta Mohammed

A história⁵ do Islã tem início com o *Abu al-Qasim Muhammad ibn 'Abd al-Muttalib ibn Hashim*, conhecido como Profeta *Muhammad* ou *Mohammed* (em português, Maomé),

⁵ As bibliografias consultadas foram BALTA (2010), KAMEL (2007) e SILVERSTEIN (2010). Ver Referências Bibliográficas.

nascido no ano de 570 d. C., em Meca (*Makka*), localizada na Península Árabe, na região de Hijaz, na qual possuía grande variedade topográfica, étnica e religiosa.

É importante lembrar que tal região era semiárida, sendo que a natureza tinha maior influência sobre as ações do ser humano, os quais viviam como nômades e paravam raras vezes em algumas cidades, as quais estavam localizadas em áreas com considerável concentração de água. Foi nesta região que o Islã surgiu e se desenvolveu como religião e império.

Mohammed pertencia à tribo Koraiashita, uma das mais presentes em quantidade e em influência na cidade de Meca e no controle da Caaba, templo que era utilizado por todas as tribos que viviam na cidade para realização de cultos politeístas. Era filho do chefe do clã dos Bani Hassem (BALTA, 2010: 14), que era uma das ramificações menores da tribo, o que não dava status de poder, mas também não o excluía da condição de membro do clã.

Ainda criança, ficou órfão de pai e mãe e foi criado pelo seu avô, Abd al-Mutalib. Durante sua adolescência começou a trabalhar com caravanas. Com a idade de doze anos, em uma viagem para a Síria, encontrou-se com um monge cristão, que previu sua ascensão como profeta. Com a idade de 25 anos, sua honestidade e eficiência no trabalho chamou a atenção de Khadidja, uma viúva rica, com a qual Mohammed se casou, por recomendação de seu tio, Abu Talib, que o criou depois da morte do seu avô.

Durante o período que viveu com sua primeira esposa, ele restaurou a Caaba, que, segundo Ali Kamel (2007), sempre foi monoteísta e acreditava que a Caaba tinha sido construída por Abraão por ordem de Alá. Tal feito foi possível, pois a sua boa conduta para com as demais pessoas era conhecida na cidade, o que o tornou influente naquela região. Neste período, Mohammed também passou a cuidar de seu primo, Ali ibn Abi Talib, filho de Abu Talib. Era uma forma de retribuição aos cuidados que recebera no fim da adolescência.

Mohammed também tinha o hábito de meditar no monte Hira, que tem aproximadamente 270 metros de altura e possui um ambiente diferente, pois era mais frio do que o normal, sugerindo uma “atmosfera transcendental” para este local. No ano 610 d. C. durante uma meditação ele recebe a primeira revelação de Alá através do arcanjo Gabriel (*Jibrail*). Que consistiu nos seguintes versos:

*“Lê, em nome de teu Senhor, que criou,
Que criou o homem de uma aderência.
Lê, e teu Senhor é O mais generoso,
Que ensinou a escrever com o cálamo,*

Ensinou ao ser humano o que ele não sabia.”⁶

A partir daí, ele passa a transmiti-la para seus familiares, Khaidija e Ali, seu grande amigo Abu-Bakr e para uma pequena parte da população de Meca, formada por escravos. As primeiras conversões não foram bem vistas pelos Koraishitas e por outras tribos politeístas que viviam em Meca, o que forçou a saída de Mohammed e seus seguidores para Medina (*Yatrib*), no ano de 622 d. C.

Neste período, há uma grande conversão dos habitantes nesta cidade, pois havia muitos adeptos do Cristianismo e do Judaísmo, que são religiões monoteístas e eram consideradas precursoras do Islã, facilitando a transmissão dos versos revelados à Mohammed. Também em Medina são revelados grande parte dos versos que compõem o Alcorão (*Al-Quran*) e se estabelece a Comunidade Islâmica, chamada de *Umma*.

No período da Hégira também houve muitas conversões, pois segundo Ibrahim Syed, Mohammed estabeleceu relações amigáveis com outros grupos étnicos e religiosos, como judeus e tribos árabes politeístas. O período da Hégira é importante para a história do Islã, pois, em Medina, o Islã deixa de ser uma crença e passa a se consolidar politicamente. Mohammed passa a exercer a função de líder político e religioso daquela cidade, promovendo seu fortalecimento e instituindo leis, pautadas nas revelações recebidas.

Oito anos depois, Mohammed estabelece um acordo com as tribos que habitavam Meca, o qual permitiria a peregrinação dos muçulmanos e orações na Caaba. Apesar do acordo estabelecido, o mensageiro do Islã e seus seguidores tiveram que enfrentar grupos que se rebelavam uma vez ou outra. Nos últimos dois anos de sua vida, ele promoveu, através da religião islâmica, a união das tribos que viviam na Península Árabe, o que fortaleceu o seu Estado, que era regido pelas revelações de Alá.

2.2.4 O Califado Ortodoxo (632 – 661 d. C.)

Em 632 d. C., Mohammed falece em Medina, dando início a uma nova parte na história do Islã. Pelo fato de ser fundador da comunidade islâmica, todas as atividades, tanto sociais como econômicas, políticas e religiosas estavam centradas nele. Seu falecimento implicou em cisões internas. Segundo Silverstein:

⁶ Sura de *Al-Quadr*. 97º Capítulo do Alcorão.

In the first chain reaction, certain groups considered the Prophet's death to be the beginning of an era; in the second, some other groups saw it as the end of one. It was the beginning of an era for those Muslims who submitted to the rule of the caliph or 'successor', who acceded to leadership of the umma [...] (SILVERSTEIN, 2010: 10).

Para parte da comunidade islâmica, a sua liderança deveria ser substituída por um “*Califa*”, que daria continuidade a difusão da mensagem da religião e a expansão do território Islâmico. Dentro deste grupo havia divergência quanto a quem ocuparia tal posição de liderança: Um grupo acreditava que o sucessor deveria ser escolhido pela comunidade, a qual queria Abu-Bakr, um dos primeiros convertidos e o membro mais velho da comunidade e amigo mais próximo do profeta Mohammed.

O segundo grupo acreditava que a sucessão deveria estar associada ao grau de parentesco e nesse caso quem deveria suceder deveria ser Ali ibn Abu Talib, primo e genro do profeta. Apesar das divergências, o primeiro califa foi Abu-Bakr, pois Ali temia um confronto que acabasse com o Islã.

O terceiro grupo na comunidade islâmica, alheia das divergências entre sucessão dos califas, acreditava que a morte de Mohammed acarretaria no fim de uma era, e, por isso, não precisariam seguir as regras que foram impostas por ele, rompendo com os acordos estabelecidos pela e para a comunidade.

Neste grupo, também houve divisão: o primeiro subgrupo não queria seguir as regras transmitidas por Mohammed, mas queriam continuar fazendo parte da Comunidade Islâmica; o segundo grupo desligou-se totalmente da Umma e voltou a suas antigas práticas religiosas. Por isso eram chamados de “*ridda*”, que significa apóstata. Estas foram às primeiras divisões da História do Islã.

O período iniciado imediatamente após a morte do profeta Mohammed, que se estende até o ano 661 d. C. é chamado de período dos “Califas Bem-Sucedidos” ou dos “Califas Ortodoxos”, que correspondem às lideranças de quatro califas que tinham alguma ligação de parentesco ou de grande proximidade com o fundador da religião e da comunidade islâmica.

O primeiro califa deste período é Abu-Bakr, que era criador de dromedários, rico comerciante e um dos primeiros convertidos, ficou no poder por apenas dois anos. No seu curto governo, ele buscou negociar com as tribos politeístas que habitavam Meca, entre eles, os riddas.

A principal questão que foi combatida foi em relação ao Zakat, que consiste no pagamento de tributos para benefício de pessoas pobres. Os riddas acreditavam que, com a morte de Mohammed suas obrigações como membros da Umma tinham cessado, o que não

agradou Abu-Bakr. Ele também teve que enfrentar a emergência de outros califas que se auto-intitulavam e criavam um Islã deturpado. O primeiro califa ortodoxo também expandiu o Império Islâmico ao norte, enfrentando os Bizantinos.

Durante as várias batalhas, este califa instituiu o código civil para guerras, que seguia o Alcorão e por isso é usado até hoje, que consiste em: Não matar crianças, nem mulheres, nem idosos; não atacar o desarmado e nem desfigurar os mortos; não desmatar árvores frutíferas; não ser desonesto com os prisioneiros, e; não matar animais a não ser que seja por necessidade.

Ele também mandou Usama bin Zayd, seu amigo e comandante do exército do império coletar todos os versos recitados por Mohammed e guardá-los para que sua mensagem fosse transmitida para futuras gerações. Seu califado foi caracterizado pela reafirmação da comunidade islâmica na Península Árabe e da religião Islâmica por parte dos membros.

No ano de 634 d. C. (ano 12 na Hégira), Omar⁷ torna-se o segundo califa, sendo indicado por Abu-Bakr e pertencente à mesma tribo de Mohammed, porém de um clã rival, chamada de Umayyads (Omíadas). Este califa difundiu a cultura islâmica, junto com a cultura árabe para Norte da África e Ásia Central, caracterizando a maior expansão do Islã neste período.

As áreas conquistadas geralmente são, se não todas, de clima semi-árido e o transporte utilizado era o camelo, o qual não necessitava de muitos cuidados e resistente à falta de água. Este fator foi importantíssimo para a difusão do Islã. Enquanto que outros povos não se adaptavam a estas áreas, tornando a conquista mais difícil, os mensageiros do Islã propagaram-se sem muitos problemas, chegando até a criar cidades nestas regiões, fortalecendo o império em exponencial ascensão. Seu califado termina quando ele é assassinado por um escravo chamado *Lu' lu' a*, o qual foi reclamá-lo acerca de injustiças que sofria e foi ignorado. (KAMEL, 2007).

Em 644 d. C., o sobrinho de Omar, chamado Osman⁸ tornou-se califa e foi vítima de uma disputa, que gerou a segunda divisão na história do Islã e a primeira com proporções políticas internas à comunidade. Durante seu califado, houve uma disputa entre o filho de Osman, Mu' Awiya, governador da Síria e que fora nomeado como sucessor, e o grupo que reivindicava o califado à Ali desde o ano 632 d. C.

Depois do assassinato de Osman, que não resistiu ao cerco feito em seu palácio, toda a comunidade do Império Islâmico em ascensão recorreu que a sucessão fosse concedida à Ali,

⁷ Em árabe: *Umar ibn al-Khattab*.

⁸ Em árabe: *Uthman ibn Affan*.

o que não agradou Mu' Awiya e seus partidários, o que suscitou várias rebeliões para que Ali saísse do poder.

O califado do primo e genro de Mohammed foi marcado por batalhas, sendo que a primeira aconteceu logo após sua posse, com a mudança da capital do Império Islâmico para Kufa, no Iraque. A primeira batalha consistiu em uma campanha dos partidários de Mu' Awiya, até então governador da Síria, liderados por Ayishah, uma das viúvas de Mohammed e filha de Abu-Bakr. O objetivo era retirar Ali do poder, porém, não aconteceu, pois o exército de Ali venceu a batalha, matando os sobreviventes, mas poupando a vida de Ayisha, pelo fato dela ter uma relação forte com o profeta.

Outras batalhas sucederam, pois Ali não tinha habilidades políticas como seu primo, e direcionou sua atenção para aspectos da religião, que consistia ao retorno do Islã praticado no início, condenando governadores que ostentavam luxo, consumiam álcool e não tinham compromisso com os membros da comunidade, o que irritou os partidários de tais práticas.

As diversas batalhas contra Mu' Awiya fez com que Ali decidisse negociar a paz com seu rival, o que prejudicou Ali e gerou revolta entre seus seguidores. A partir disso, parte dos seguidores de Ali, revoltados com o acordo de paz feito com o filho de Otman, matam-no, dando fim ao período dos “Califas Bem-Sucedidos”. O grupo que destituiu Ali do califado foi chamado de “Khajiritas”, os quais eram caracterizados pelo seu extremismo e pela crença de que o califado seria sucedido sempre por um parente próximo do Profeta Mohammed. Apesar dos Khajiritas terem tirado Ali do poder, eles não conseguiram evitar a ascensão de Mu' Awiya, em 661 d. C., dando origem à Dinastia Omíada, que durou até o ano 750 d. C. (ano 118 na Hégira).

Durante este período, o Islã expandiu-se por toda a península árabe, norte da África e parte da Ásia. Neste período, o império islâmico se consolidou em regiões desérticas, onde o acesso era facilitado por camelos, que eram domesticados, em grande parte por muçulmanos, promovendo a maior difusão da religião.

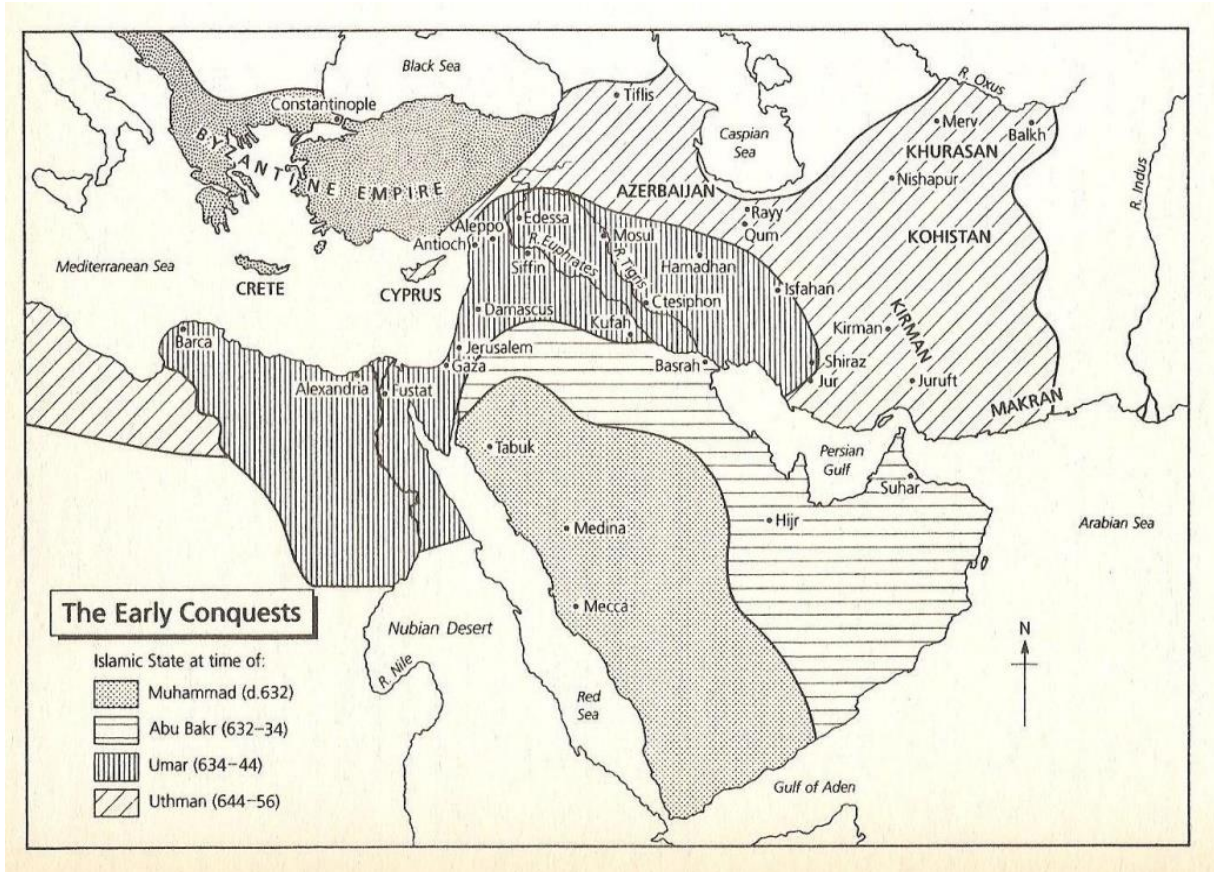


Figura 2: Mapa da expansão territorial do Islã durante o Califado Ortodoxo. Fonte: ARMSTRONG, 2000.

2.2.5 Os Califados Omíada e Abássida

O período Omíada⁹ da história islâmica foi caracterizado pela transferência da capital para Damasco, na Síria, sendo que a capital anterior era Kufa, no Iraque. Neste período também houve a expansão territorial em grande escala, pois incorporou novas cidades ao Império Islâmico e a difusão da religião e suas práticas agora se davam em caravanas, que resultavam em mais conversões. Outro fator para expansão é que pelo fato de ser uma religião monoteísta, ela se apresentava como uma forma de unificar tribos rivais, dando fim a conflitos e na fundação de cidades regidas pelo Império. Sua extensão chegou até a Espanha e Ásia Central.

⁹ As Bibliografias consultadas foram ARMSTRONG (2010), SILVERSTEIN (2010) e KAMEL (2007). Ver Referências Bibliográficas.

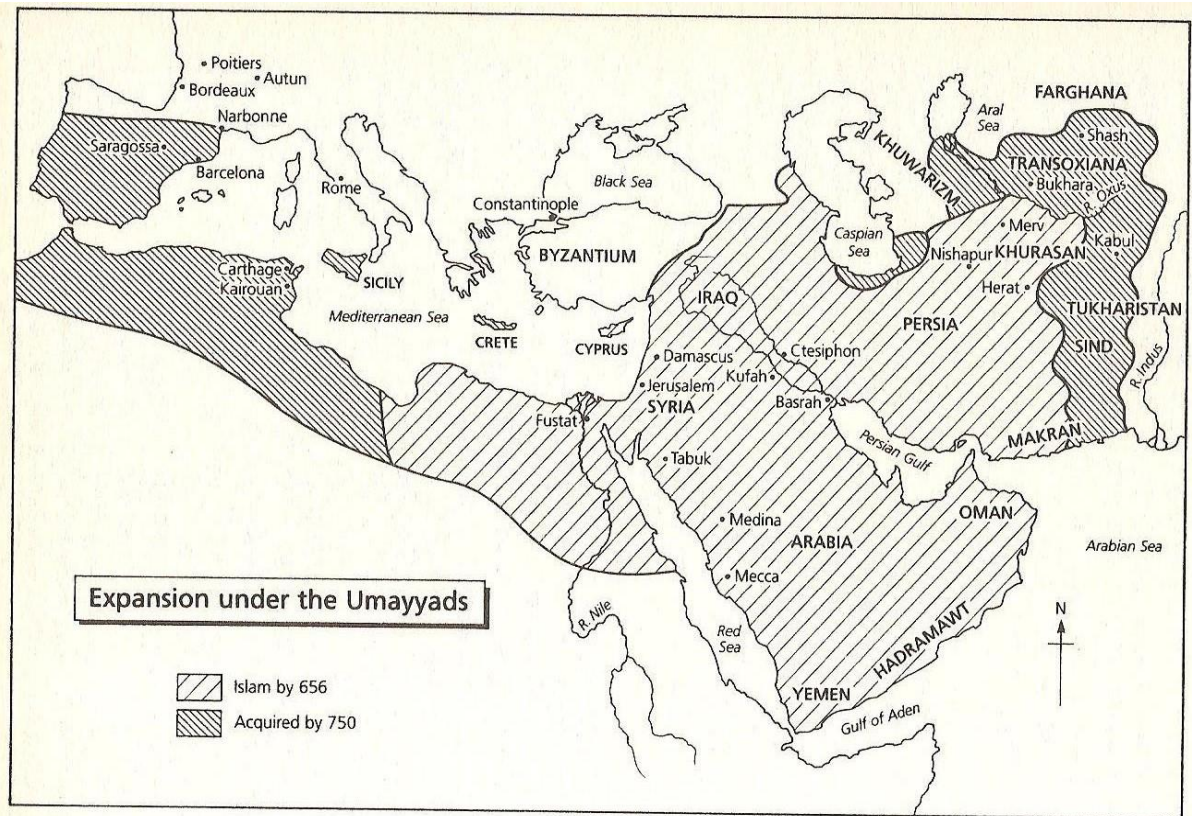


Figura 3: Mapa da expansão territorial do Islã durante o califado omíada. Fonte: ARMSTRONG, 2000.

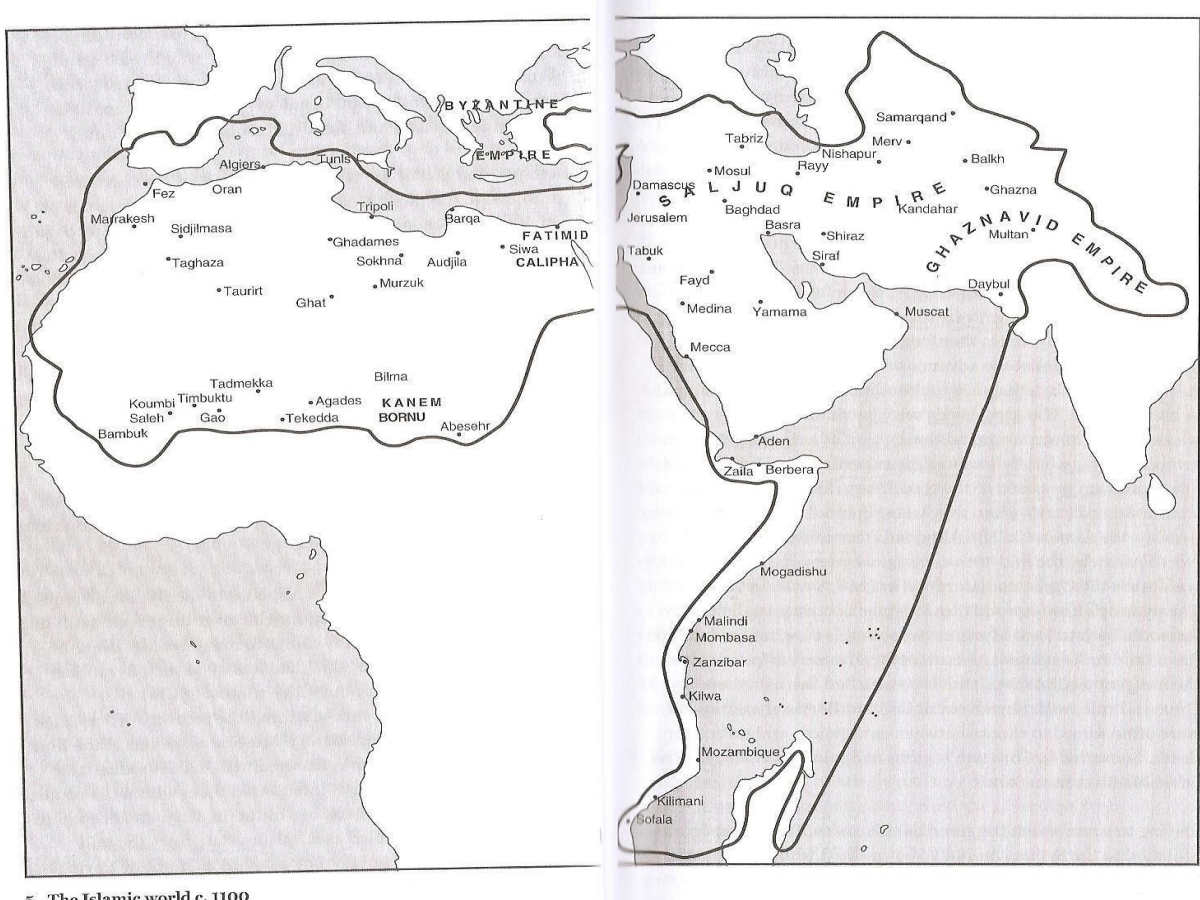
O califa Abd al-Malik, foi o responsável por instituir o árabe como língua oficial do império e conseqüentemente da religião, o que se tornou parte da cultura islâmica de modo geral. Apesar da Dinastia Omíada ter ajudado na difusão do Islã em aspectos políticos, expandindo seu território, eles não estavam preocupados com as práticas religiosas do Islã, o que revoltou os membros mais conservadores da comunidade islâmica, chamados de Xiitas. Este grupo, além de querer o poder, também queria que o Islã retornasse às suas práticas originais. No ano de 750 d. C., os Xiitas destituíram o califa omíada e assassinaram seus descendentes, dando fim a esta dinastia e iniciando a dinastia Abássida.

O período Abássida na história islâmica também é chamado “Era de Ouro”, pois houve maior difusão da religião islâmica, pois queriam que seus domínios seguissem a religião, caso o contrário não estaria sendo parte da Umma (comunidade). O uso de caravanas e a fundação de novas cidades possibilitou a criação de rotas que ligassem tais cidades, fortalecendo cada vez mais, o Império. Diferente dos Omíadas, os Abássidas tinham seus objetivos centrados na religião e por isso definiram as ortodoxias do Islã e obrigaram seus habitantes a seguirem tal religião.

Tal ato não agradou todos os habitantes, pois eles além de se submeterem à Sharia (lei islâmica), não tinham autonomia política e econômica. O resultado foi o surgimento de revoltas para tais independências, por exemplo, os Kharijitas no norte da África, que deram início ao declínio da dinastia Abássida.

Apesar das revoltas contra tal dinastia, muito dos territórios que reivindicavam sua independência continuaram a adotar o Islã como religião, ou seja, os Abássidas contribuíram para a difusão da religião, adquirindo mais adeptos. No século X, o Império Abássida se restringia ao Iraque, que apesar de estarem no poder desta área, foram subjugados pelos Seljúcidas, que vieram da Turquia. Tal perda de território se dá pelo uso dos Mamelucos no exército do Império Islâmico, que destituíram o califa Mutawakill, e transferiram a capital da Síria para Samarra.

No ano de 1258 d. C. a dinastia Abássida chega ao fim, o que resulta na fragmentação do califado no mundo islâmico, ou seja, surgiram vários impérios e reinos que tinha o Islã como religião, porém com junção de elementos culturais específicos de cada grupo étnico: Na Índia surgiu o sultanato Ghaznavid; no sul da Espanha, o remanescente da dinastia Omíada estava localizada na Andaluzia, que permaneceu como califado até o ano de 1492 d. C.; o norte da África estava governada por Fatímidas, ramificação xiita que se consideravam descendentes da filha de Mohammed e Berberes, tribo beduína que adotou algumas práticas islâmicas, como o uso do véu (hijab) pelas mulheres. Além desta divisão cultural, havia a divisão entre Sunitas, que estavam presentes majoritariamente na Turquia, na Espanha e na Índia, e Xiitas, que estavam localizados no Egito, entre os Fatímidas.



5. The Islamic world c. 1100

Figura 4: Mapa da expansão islâmica no século XI. Fonte: SILVERSTEIN, 2010.

A diversidade presente no mundo islâmico gerou uma disputa entre Sunitas e Xiitas pela influência no Islã, o que gerou no surgimento de várias escolas de formação religiosa que influenciariam na difusão das duas formas de Islã. Neste período, os Xiitas também consolidaram a divisão entre duas escolas, que havia desde 765 d. C.: Ismaelitas, que acreditam que o sucessor de Já'far, o sexto Iman, seja Ismael; a ramificação dos Doze Imans, acreditam que o sucessor de Já'far seja Musa e que a linhagem seguiu até o décimo primeiro iman e o décimo segundo não morreu, mas está oculto.

2.2.6 Período Clássico e os Grandes Impérios

O período entre o século X e XV, foi definido como o período de fortalecimento do mundo islâmico, através dos impérios estabelecidos (SILVERSTEIN, 2010). Houve várias batalhas com o objetivo de acabar com o Islã, pois além de expandirem a religião, também conquistaram territórios, que implicava na conquista de Jerusalém, o que não agradou os

feudos europeus. Da mesma forma, a expansão para o leste asiático não agradaram os mongóis.

No ano de 1453 d. C. Os Mamelucos conquistaram Constantinopla e deram fim ao Império Bizantino, que era cristã ortodoxa. Muçulmanos Berberes também conquistaram Sicília em 1061 d. C. e permanecerem por trinta anos, até serem expulsos por cristãos. Por outro lado, Andaluzia perdeu sua influência muçulmana em 1412 d. C. com a saída do último califa, Almoahad, pelo rei e rainha espanhóis.

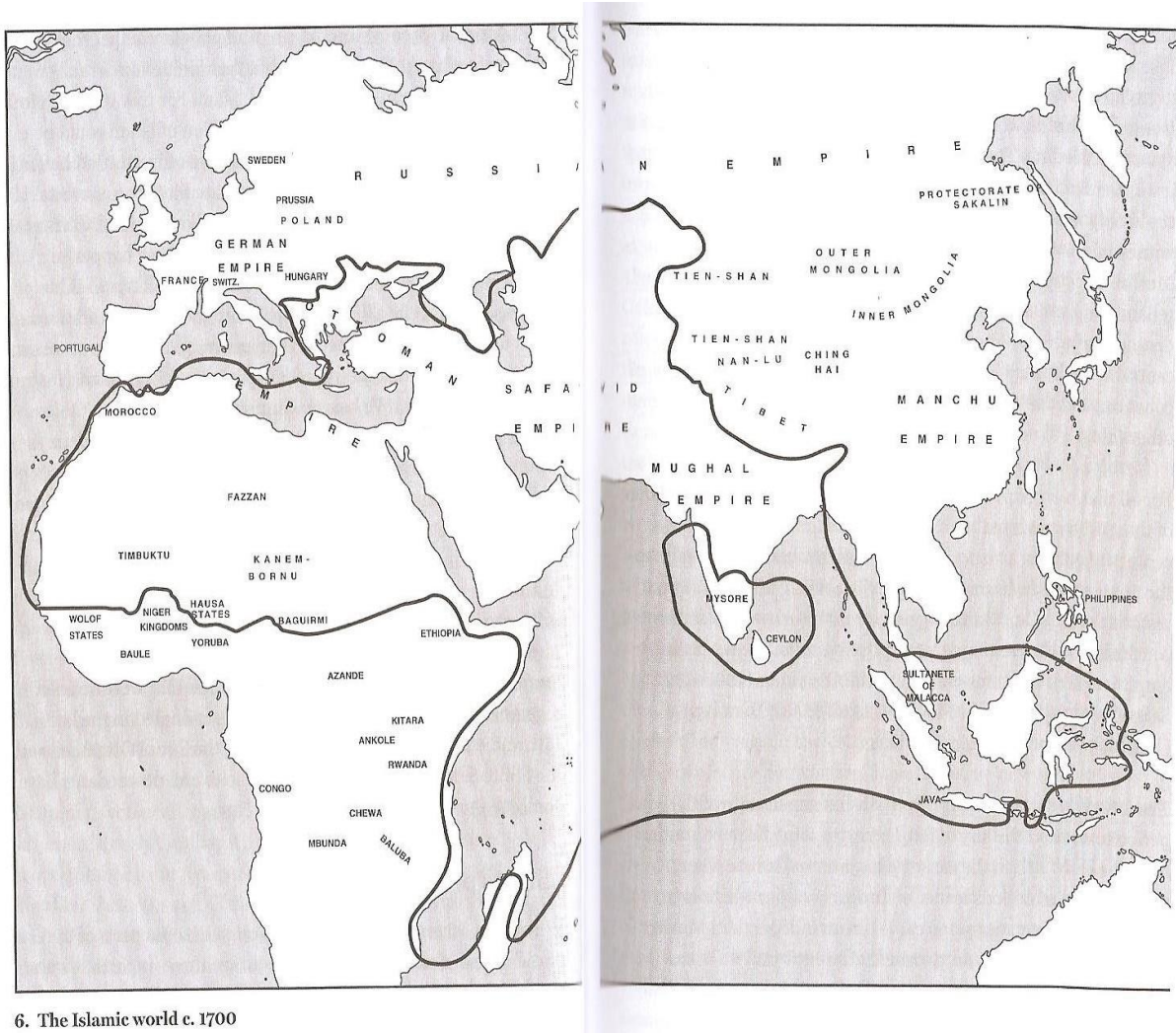
As lutas tinham objetivos territoriais, mas também tinham uma disputa religiosa e cultural, que visavam a cidade de Jerusalém, que resultou em várias batalhas, chamadas de Cruzadas. No mesmo período houve conflitos internos entre os impérios Islâmicos: Os turcos tinham se aliados aos Seljúcidas e Curdos, que tomaram o Egito dos Fatímidas em 1169 d. C. Dois anos depois, um Kurdo Sunita, chamado Saladino, além de conquistar Jerusalém em 1187 d. C. (ano 555 na Hégira), fundou a dinastia Ayyubid após unificar o Egito e a Síria em 1174 d. C. O império de Saladino durou até 1250 d. C. depois da retomada por Mamelucos.

As disputas deste período não se restringiram à luta contra cristãos para conquistar Jerusalém, mas também na disputa pela expansão territorial na Ásia central contra os Mongóis, os quais viam os muçulmanos como ameaça. A principal liderança mongol foi Timujin, que passou a se chamar Gengis Khan e dominou grande parte dos impérios islâmicos e destituiu de vez os Abássidas em 1258 d. C.

Uma parte dos mongóis se converteu ao Islã, mas não foram bem vistos pelos membros da comunidade islâmica, pois tinham práticas culturais que não eram aceitas pela lei islâmica. O fim do califado Abássida fez com que o movimento esotérico ganhasse força no Islã, chamado de Sufismo, que tinha um caráter mais religioso e influenciou África Subsaariana, Sul e Sudeste Asiático e era visto como um movimento inovador, o que não agradava os muçulmanos mais ortodoxos.

No século XV, o centro do mundo islâmico, em Bagdá, estava em declínio, assim como o mundo islâmico de forma geral, apesar de ter-se expandido até a Malásia e Indonésia. Tal fato se deve ao fato de Timur, assim como os Omíadas, não estava interessado na difusão do Islã, mas na conquista territorial e após sua morte, seus sucessores não tinham ambições políticas resultando no enfraquecimento do Império situado em Bagdá.

No século XV até o início do século XX, o mundo islâmico tem três impérios expressivos: o Império Otomano (1300 – 1922 d. C.), o Império Safávida (1501 – 1722 d. C.) e o Império Mongol (1526 – 1858 d. C.), que tiveram diferentes características, porém tinham em comum o Islã.



6. The Islamic world c. 1700

Figura 5: Mapa da expansão islâmica no século XVII. Fonte: SILVERSTEIN, 2010.

O primeiro império citado, criado por Osman, teve seus governos de base sunita e foram tolerantes, admitindo a presença de outras religiões. A autoridade máxima era o Sultão, o qual tinha poder político, sem interferir em aspectos religiosos, mas garantia que a Sharia fosse cumprida entre os muçulmanos e que tributos fossem pagos pelos que não faziam parte da comunidade islâmica.

A Primeira e Segunda Revolução Industrial, iniciada na Inglaterra e depois difundida pela Europa, esgotou os recursos naturais para gerar energia, o que fez com que a Inglaterra os busca-se no Oriente Médio e Ásia Central e África. Tal presença europeia resultou na fragmentação do Império Otomano durante a Primeira Guerra Mundial e, no início do século XX, restringia-se apenas a atual Arábia Saudita e Turquia. Outro fato que influenciou seu fim foi a pouca quantidade de muçulmanos no império.

Outro império que foi importante, foi o Safávida, que iniciou em 1501 d. C., por um Azerbaijano e sufi Safi al-Din, que conquistou o Iraque e fez da região de Tabriz a capital deste Império. Apesar da relação amistosa com o Império Otomano, os Safávidas eram adeptos do Xiismo e eram bastante intolerantes, sendo que seu enfoque era mais centrado em aspectos da religião, que era imposta em seu território.

O governo Safávida tinha como autoridade máxima o Iman, que era líder religioso e político. Após a morte de Abbas II, o império perdeu força, pois desencadeou várias revoltas, tantos dos que queriam independência política, quanto das tribos afegãs que queriam atacar o território do Império Safávida.

O Império Mongol foi fundado por Akbar, depois que se instalou na Índia, em 1526 d. C. A pequena quantidade de pessoas que seguiam os preceitos do Alcorão, fez com que houvesse um sincretismo com a religião hindu e este fosse aceito pelo seu líder, que chamado de Sultão. Tais liberdades religiosas e culturais foram vistas como problemáticas pelo líder Aurangzeb, que era muçulmano radical e tentou acabar com tal sincretismo, o que gerou revoltas e resultou na divisão de territórios hindus e islâmicos dentro do grande Império Mongol.

Da mesma forma que o Império Britânico dividiu o Império Otomano, ele se apropriou dos territórios hindus, que aceitaram tal inserção e fez com que os impérios islâmicos enfraquecessem economicamente e politicamente, decretando seu fim em 1858 d. C. (ano 1226 na Hégira).

2.2.7 Século XX: Movimentos Fundamentalistas

O século XX foi presenciado pelo surgimento de vários movimentos fundamentalistas, que surgiram após o fim do Império Otomano e que tinham caráter essencialmente político, pois reivindicavam independência das suas áreas de influência, mas também tinham caráter cultural, sobretudo à esfera religiosa, pois o objetivo também era que a religião islâmica fosse imposta a todos.

Em relação ao termo “fundamentalismo”, Ali Kamel chama a atenção para a diferença em relação ao termo “totalitarismo”, sendo que no último caso ocorre quando ideias são impostas a outros, privando-os de liberdade e da consciência. Pode-se dizer que as organizações terroristas atuais tiveram uma origem fundamentalista e depois passaram a ser totalitárias.

O ponto inicial dos movimentos islâmicos totalitários é a interpretação radical do Alcorão, favorecida pela sua linguagem metafórica (KAMEL, 2007). Dois principais eventos, que caracterizam o surgimento de movimentos totalitários, mas que se iniciaram fundamentalistas são o movimento Wahhabista, que surge no século XVIII, mas ganha força no século XX e seu derivado, a Irmandade Muçulmana, que surgiu em 1928 e foi responsável pelo radicalização do movimento wahhabista. Movimentos chamados de reformadores, ou em árabe *Salafi*, que tem o mesmo significado não são recentes, pois no século XIII, Ibn Taymiyya também proporcionou um esforço para o retorno ao verdadeiro Islã.

O movimento Wahhabista surgiu com o filho de religiosos *Muhammad ibn Abd al-Wahhab*, um sunita que acreditava que o Islã não estava sendo praticado de maneira correta, como aos tempos do Profeta e por isso seria necessário que combatesse as inovações, que estavam impedindo a prática do Islã verdadeiro. Neste sentido, uma interpretação radical do Alcorão resultou em leis mais rígidas, por exemplo, jogos, dança e outras formas de diversão deveriam ser banidos; o Salat, que são as cinco orações diárias praticadas por muçulmanos, tornou-se obrigatório, sendo que o não-cumprimento resultaria em penalidades severas e que o governante só seria apto para tal função se suas leis fossem pautadas pelo Alcorão.

Wahhab acreditava que estes objetivos unificariam o Islã e também poderiam ajudar a unificar as tribos que reivindicavam território, dando fim aos conflitos. Foi isso que aconteceu quando Saud e Al-Wahhab, filhos de Wahhab deram início ao processo de unificação da região da península árabe, que se consolidou com Ibn Saud, filho de Saud, no século XX, fundando a Arábia Saudita, que tinha o Islã Wahhabista como religião oficial. Esta corrente reformista radical também se tornou um movimento político, que também foi difundido nos países vizinhos, com a instalação de *Madrassas*, que eram escolas que ensinavam e divulgavam o Islã sob a interpretação radical do livro sagrado.

A descoberta do petróleo despertou a necessidade de modernização do país na década de 1960. O rei Faisal buscou realizar mudanças, como a permissão de educação às mulheres, abolição da escravidão, diálogo com os Estados Unidos, e criação de uma rede de televisão, para divulgar o país. Tais medidas não agradaram a população, fortemente influenciada pelo totalitarismo religioso.

A insatisfação durou uma década, até a morte de Faisal em 1975, o qual gerou uma crise que durou quatro anos. O ápice se deu quando quinhentos rebeldes invadiram a mesquita de Meca e reivindicaram a saída da família real, o que não aconteceu, mas fez com que a Arábia Saudita se tornasse mais radical religiosamente, o que gerou *Osamas*, que eram

radicais que deram origem aos terroristas. Foram combatidos sem sucesso pelo governo do país.

Tais acontecimentos serviram de inspiração para o surgimento de organizações terroristas como a Al Qaeda. O Wahhabismo foi o movimento fundamentalista que favoreceu o surgimento de organizações terrorista, mas teve contribuição de outro movimento, de caráter totalitário, que teve início no Egito.

A Irmandade Muçulmana surgiu em 1928, com o professor universitário Hasan al-Bana, que se considerava wahhabista e via divisão do mundo islâmico em países como algo a ser combatido, pois o Islã deveria ser vivido como na época de Mohammed e dos califas ortodoxos, no qual não havia diferenças nas práticas. Por isso, ele propôs que os todos os muçulmanos se juntassem em uma única nação e que o califado fosse restabelecido.

Al-Basan declarou que a Irmandade Muçulmana, não era apenas um movimento político, mas também um retorno à verdadeira religião, uma proposta de melhoria social. Em suma, era uma organização que envolvia quase tudo, o que agradou a população de classe baixa do Egito. Declarou Al-Basan:

O Islã é fé e devoção, é um país e é cidadania, é uma religião e um Estado, é espiritualidade e trabalho duro, é o Alcorão e a espada. [...] A Irmandade tem uma mensagem salafi, segue o caminho dos sunitas [em oposição aos xiitas], é uma organização política, um grupo atlético, uma união científica e cultural, um empreendimento econômico e uma ideia social. (KAMEL, 2007: 186)

Outro ponto que caracterizava a essência da Irmandade era a aversão ao Ocidente, principalmente por parte do fundador, pois ele considerava como uma região “engolida pelo pecado” e por isso suas práticas poderiam desvirtuar os muçulmanos, o que deveria ser combatido a força.

Depois de seis anos da criação da Irmandade Muçulmana, ela era representada por 50 filiais espalhadas pelo Egito. Em 1939, já estava consolidado como uma organização política e em 1945 optou a usar a violência como tática para atingir seus objetivos, entre eles derrubar a monarquia do seu país de origem. Neste período eles criaram escolas, mesquitas, hospitais e fábricas em larga escala, para conquistar simpatizantes.

Al-Basan também deu novo significado para o termo *Jihad*. No Alcorão, este termo significa “esforço” e nele está explícito que a maior jihad a ser combatida era contra o ego humano. Porém, uma escola de interpretação enfatiza a ideia de que a definição presente no Alcorão é duvidosa e contraditória, pois o próprio profeta Mohammed se utilizou de guerras para propagar o Islã. Por isso, Al-Basan definiu este termo como o esforço em defesa da

religião islâmica e na luta contra os que praticam de forma errada ou não a praticam. Tal esforço deveria ser levado a sério, a ponto de pagar com a própria vida.

O movimento em 1949, depois de se tornar ilegal, expandiu após o assassinato do seu fundador, pois Al-Basan passa a ser visto como mártir. Vários simpatizantes realizaram uma série de protestos, o que o fez retornar à legalidade e ganhar apoio do movimento Pan-Arabista, do General Abd al-Nasser, que tinha objetivos parecidos com o da Irmandade Muçulmana. Em 1954, após Nasser conquistar o poder, houve uma discussão acerca da imposição da Sharia na constituição, o que tornou o movimento ilegal novamente e quatro mil militantes foram expulsos para outros países, o que fez com que surgissem novas filiais da organização, que existem até hoje.

Neste período também surge um novo ideólogo desta organização, Sayyid Qutb, que entrou para a Irmandade depois de uma experiência frustrante nos Estados Unidos, uma vez que ele era extremamente religioso e muito se indignava com o que ele chamava de valorização da materialidade e vida pautada por vícios e desinteresse pela vida espiritual.

No período em que atuou em favor da Irmandade e foi preso por Nasser, após a tentativa de assassinato. Escreveu obras (24 livros) que incitavam o terrorismo e são bastante utilizados como manuais e tratados para tais práticas (KAMEL, 2007). Qutb era mais ambicioso que Al-Basan, pois ele não queria apenas a formação de um país para muçulmanos, porém a conversão de todo o mundo pelo Islã e a única forma de fazer isso, seria através da jihad, definida pelo fundador do movimento. Para isso era necessário que um Estado Islâmico fosse criado para que servisse de parâmetro para o mundo e assim o Islã fosse expandido (na verdade, imposto) para outras áreas.

Este movimento, segundo Ali Kamel, apesar de radical e totalitário, foi apoiado pelo Ocidente nas décadas de 1960 e 1970, pois eram vistos como solução contra o avanço soviético no Oriente Médio, o que também ocorreu no Afeganistão. A Irmandade Muçulmana tem um papel fundamental na história do terrorismo, pois a partir dele surgem outros grupos terroristas, entre eles a Al-Jihad, que executou o líder da Irmandade e até então, presidente do Egito, Anwar Sadat, e a Al-Qaeda (A Base), de Bin-Laden, morto em 2011, que teve início também com o fundador da Irmandade Muçulmana na Palestina e com o movimento Maktab al-Khadamat (MAK) de apoio aos *Mujahidin*, afegãos islamizados que combatiam a ocupação soviética em seu território e está presente até hoje, sob a liderança de Ayman al-Zawahiri, que participou do assassinato de Sadat.

2.3 O Islã no Brasil

Apesar de considerar um maior crescimento do Islã no Brasil durante a Primeira e Segunda Guerras Mundiais e no início do século XXI, os muçulmanos estão presentes desde o século XVI, com muçulmanos que acompanharam Pedro Álvares Cabral. Segundo Sheikh Muhammad Ragip al-Jerrahi (2003) os primeiros registros de muçulmanos no Brasil foram realizados pela Inquisição, que os forçava a se converterem ao cristianismo, sob pena de morte.

Outro momento importante da presença islâmica foi o século XVIII, pois muitos escravos trazidos para o país também pertenciam a esta religião e eram chamados de Malês ou Mouriscos. Eles eram conhecidos por se recusarem a conversão ao catolicismo. Escravos muçulmanos foram responsáveis pela Revolta dos Malês, que ocorreu em Salvador, no ano de 1835 e tinha como objetivo, a libertação dos escravos, sobretudo os convertidos ao Islã.

A Primeira Guerra Mundial ocasionou a entrada de muitos imigrantes libaneses e sírios no Brasil, que fundaram em São Paulo a Sociedade do Bem-Estar Muçumano, em 1927. Os relatos mais antigos acerca do Islã em território brasileiro são de um imã otomano, chamado *Abdul al-Rahman al-Baghdadi*, que chegou em 1866 e visitou comunidades muçulmanas em Recife, Rio de Janeiro e Salvador. Estudos arqueológicos e antropológicos também encontram evidências da presença muçulmana neste país.

Lidice Meyer Pinto Ribeiro (2011) apresenta uma classificação da inserção do Islã no Brasil: I) Islã de escravidão (século XVIII e início do século XIX), caracterizado pelo tráfico de escravos oriundos de regiões islamizadas da África, geralmente do Sudão e Nigéria. Ponto inicial na Bahia e depois para o resto do país; II) Islã de Imigração (início do século XX): Árabes e libaneses refugiados em virtude da Primeira Guerra, instalaram-se no Rio de Janeiro e criaram as primeiras comunidades islâmicas de origem árabe; III) Islã de Conversão (fim do século XX até os dias atuais): caracterizado pelo aumento de brasileiros que se tornaram adeptos da religião muçulmana, o que não era comum anteriormente. A história da ocupação islâmica pode ser representada no mapa a seguir:

ISLÃ NO BRASIL

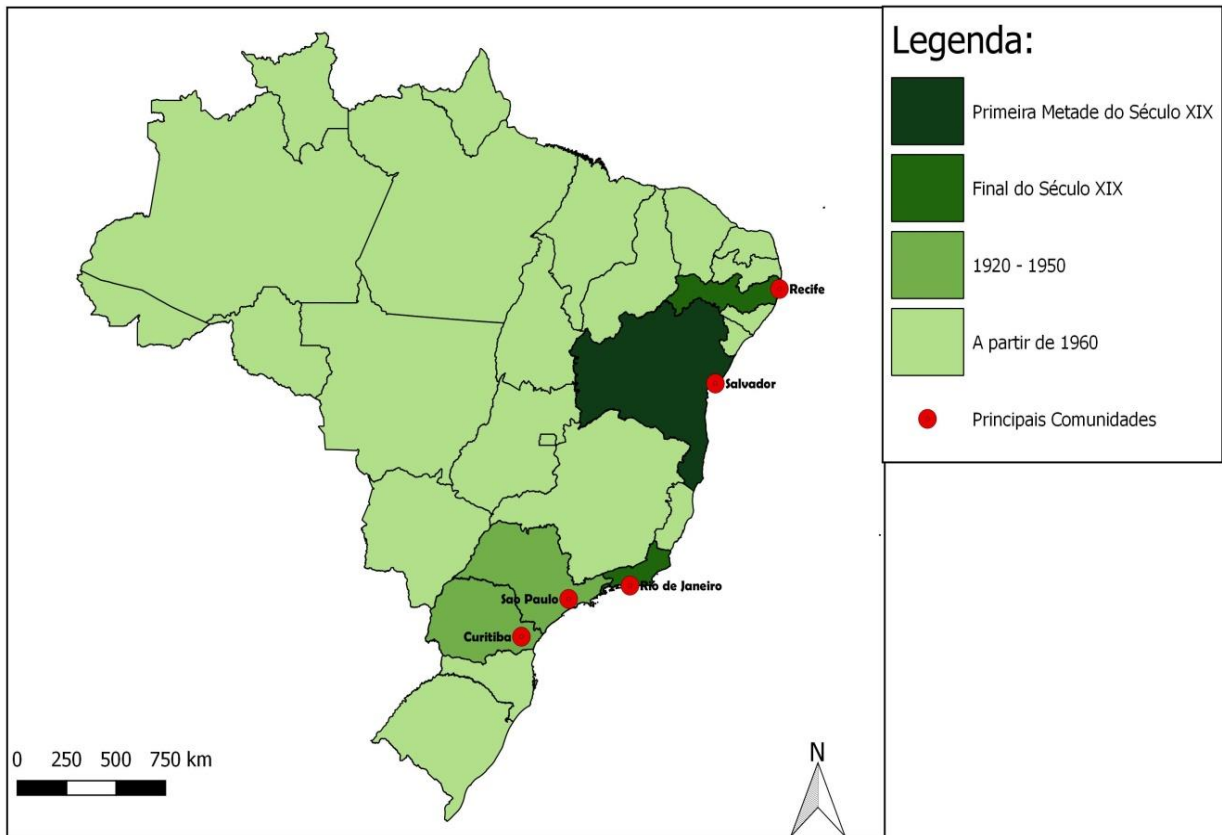


Figura 6: Mapa da presença islâmica no Brasil a partir do início do século XIX. Fonte: LIMA, 2016.

2.3.1 O Islã de Escravidão

A partir do século XVIII, negros oriundos de regiões que correspondem a atual Nigéria e Sudão são trazidos para o Brasil na condição de escravos. As regiões de origem mencionadas eram marcadas por batalhas, nas quais os perdedores eram vendidos como escravos; e também pela presença do Islã, o qual foi inserido no século VII, pelo califa Omar, período no qual esta religião estava no início de sua expansão e constituição como império. A condição de escravo implicava na descaracterização da identidade desses grupos, homogêneo-os, obrigando-os a usar tangas e proibindo que praticassem sua religião.

No Brasil, tais prisioneiros-escravos entraram em contato com outros grupos negros escravizados, por exemplo, os iorubás, que passaram a chamar os recém-chegados de *malês*, que significa “renegado, que adotou o Islã” (RIBEIRO, 2011: 141). Os malês, diferentes dos demais grupos de escravos, sabiam ler e escrever em árabe e possuíam conhecimento maior

que muitos colonos portugueses. Tais habilidades foram aproveitadas e estes escravos foram direcionados para atividades no comércio e recebiam um pequeno salário, o qual era economizado para comprar a alforria.

Com a liberdade paga, os malês passaram a adquirir seus patrimônios, conquistando seu espaço na economia do país, mais especificamente em Salvador, na Bahia. Porém, tal conquista não era algo que se tinha após a alforria, pois ainda estavam sujeitos ao contexto de superioridade dos brancos e da religião vigente do Estado, no caso, o Catolicismo Romano, que implicava, sobretudo na mudança do nome após serem batizados obrigatoriamente.

A conquista econômica permitiu a construção de espaços que possibilitassem a consolidação da identidade no Brasil. Eles passaram a comprar outros negros, concedendo-lhes liberdade após o ato; também construíram escolas para os filhos dos recém-libertos e casas de oração, chamados de *majlis*, nos quais eram praticados rituais do Islã, que eram realizados de maneira muito disfarçada, pois tal ato era visto como crime pelo artigo 276 do Código Civil de 1830, que proibia a celebração de qualquer culto que não fosse pertencente à religião do Estado.

Os *majlis*, além de serem utilizados para a oração, também serviram para a conversão de diversas etnias negras, constituindo uma territorialidade do Islã, que também era um fator de unificação dos negros, que passavam a formar uma identidade própria na cidade de Salvador. Nestas casas de oração eram também ensinadas as práticas do Islã, que ficavam a cargo dos mestres muçulmanos, chamados de *alufás*.

Houve muitas conversões entre os escravos, que viam nesta religião não apenas traços da sua identidade, mas uma forma de lutar contra cultura dominante do colonizador. Tal sentimento de luta pela liberdade resultou nas pregações feitas pelos muçulmanos em frente às igrejas, que tinham objetivo de criticar as práticas realizadas por católicos que viviam em Salvador.

Por volta da década de 1830, o contingente muçulmano não era composto apenas por malês, mas também por iorubás e outros grupos étnicos. A organização política complexa das suas terras de origem tornaram os haussás (maleses) estrategistas natos, que junto à imposição religiosa à qual eram submetidos, despertaram neles a necessidade de promover uma jihad em solo brasileiro. Eles realizaram vários levantes, os quais tinham objetivo de estabelecer um líder *alufá* no governo, para conquistarem o direito praticarem o Islã sem impedimentos.

Segundo Ribeiro, os levantes, que ocorriam no estado da Bahia, sobretudo em Salvador, tinham características em comum, entre elas as datas, que sempre correspondiam a alguma celebração considerada importante pelo Islã e que tivesse o correspondente no

Catolicismo, o que facilitava os atos. Durante as rebeliões, eles também utilizavam roupas tradicionais da religião e amuletos com partes escritas do Alcorão pendurados no pescoço, além de se comunicarem em árabe (RIBEIRO, 2011). Os levantes realizados tinham caráter político e religioso, pois eles acreditavam que assumindo o poder poderiam ter liberdade religiosa.

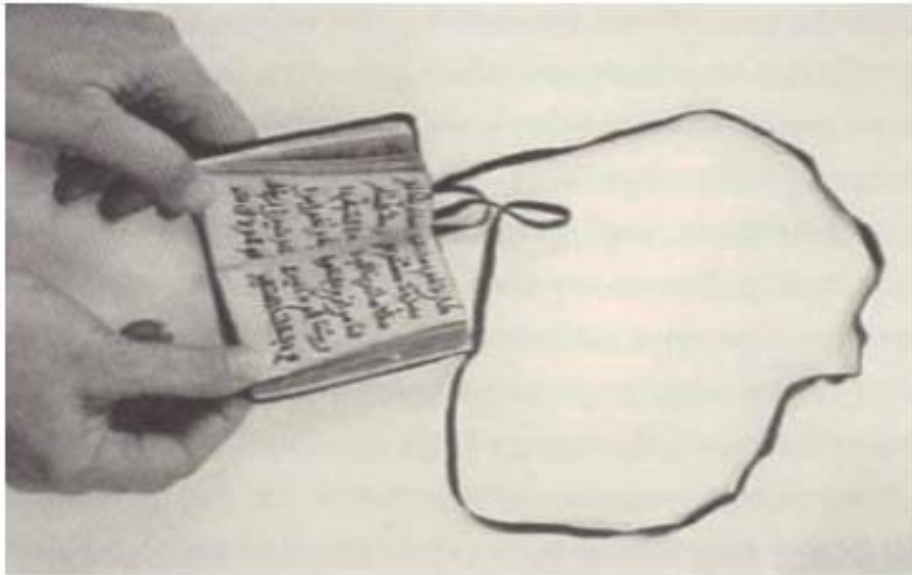


Figura 7: Livro de Suras do Alcorão. Adereço utilizado no pescoço por malês. Fonte: RIBEIRO, 2011.

O levante que teve maior destaque foi a Revolta dos Malês, que ocorreu em 1835, em Salvador, que tinha objetivo era tomar a sede do governo e estabelecer um líder muçulmano. O estopim do movimento foi a prisão de dois mestres muçulmanos, o que revoltou grande parte do grupo e no fim do mês do Ramadã (correspondente ao mês de junho), no que seria a festa do *Lailat al-Qadr*¹⁰, quase quatro mil homens realizaram o levante para soltar seus alufás, porém a polícia foi acionada e depois de várias horas de conflito, os malês foram enfraquecidos e uma parte fugiu para o Rio de Janeiro e outros perderam a alforria e tornaram a trabalhar para portugueses.

No intervalo de trinta anos, os malês e demais negros convertidos ao Islã passaram a esconder suas práticas para que não sofressem retaliações ou pagassem com a vida. O relato do Iman *Abdul al-Rahman al-Baghdadi*, que esteve no Brasil em 1866 aponta que nesta época existiam três comunidades muçulmanas estruturadas no Rio de Janeiro, Recife e Salvador,

¹⁰ Comemoração que representa o momento em que Mohammed recebe a primeira revelação do Alcorão.

porém cada uma tinha suas particularidades e estavam com suas práticas defasadas, o que para o Iman, não caracterizava o Islã em essência, apesar de usarem o cumprimento “*Assalamu Aleikum*”. Casos de consumo de álcool, que é proibido no Alcorão, são apresentados, assim como o fumo e usos de instrumentos de percussão durante as orações.

Na comunidade do Rio de Janeiro, o Islã era praticado de maneira camuflada, conciliando com práticas católicas e ritos animistas. Faziam isso para que suas identidades fossem preservadas e não fossem rejeitados pela sociedade. Um exemplo da consequência da “camuflagem identitária islâmica” era o uso de parte do Alcorão como amuletos de proteção, sendo que estes muitas vezes não eram lidos, apenas guardados dentro de casa, como amuletos.

Na comunidade de Salvador, o uso de álcool era característico dos muçulmanos, pois faziam isso para serem aceitos na sociedade e da mesma forma, seus filhos se convertiam ao catolicismo, porque o Islã era uma barreira para a vida social naquela cidade. Diferente das outras comunidades islâmicas, a que se encontrava em Recife havia uma relação amigável com cristãos. Os muçulmanos eram versados em magia, numerologia e astrologia, que eram serviços oferecidos aos cristãos como orientações espirituais e adivinhações.

Apesar dos ensinamentos sobre o Alcorão, transmitidos por Al-Baghdadi a dissolução do Islã no lugar onde estavam tais comunidades não foi evitada, mas intensificadas pela constante perseguição, uma vez que esta religião era um dos elementos culturais da identidade negra. As estratégias de sobrevivência desta religião foram pautadas pelo sincretismo, o que o reduziu o Islã em práticas e, depois, em termos linguísticos, que foram adicionados em outros rituais.

2.3.2 O Islã de Imigração

A segunda fase do Islã no Brasil ocorre no início do século XX, com a chegada de imigrantes libaneses e sírios, refugiados da Primeira Guerra e que passaram a exercer atividades comerciais e trouxeram consigo a religião muçulmana, que era praticada entre as comunidades formadas e não se usaram de sincretismo para preservar tal cultura islâmica. Nesta fase o Islã estava mais associado à cultura árabe, sendo muitas vezes consideradas sinônimas, erroneamente. Neste período surgem as sociedades islâmicas no Rio de Janeiro, São Paulo e Curitiba, formadas por volta dos anos 1930, as quais eram formadas exclusivamente por libaneses e sírios.

No decorrer do século XX, as sociedades árabe-islâmicas construíram mesquitas, aumentando suas áreas de apropriação, o que teve diferentes repercussões nas diferentes cidades: Em São Paulo, houve a construção de mesquitas sunitas e xiitas, sendo que a primeira foi caracterizada pela conversão de muitos brasileiros, mas com a permanência da cultura árabe, bastante associada ao Islã.

Em Curitiba, o Islã esteve mais ligado às identidades árabes-libanesas do que os aspectos essenciais da religião, resultando em uma comunidade composta exclusivamente por descendentes de tais imigrantes. Diferente desta comunidade, o Rio de Janeiro possui uma forte tendência em não “arabizar” o Islã, promovendo maior integração com a comunidade e com os recém-convertidos, utilizando a língua portuguesa em seus rituais e conciliando as práticas da sociedade brasileira com as recomendações presentes no Alcorão. Tal fato é uma forma divulgar o Islã, mostrando que é uma religião como qualquer outra e que todos podem se tornar muçulmanos.

O atentado ocorrido no dia 11 de Setembro de 2001 e sua associação preconceituosa com o Islamismo, ajudou na sua divulgação, o que despertou a curiosidade de muitos brasileiros. Atualmente há um grande número de muçulmanos no Brasil (mais de 35 mil, segundo IBGE), tendo como consequência a substituição de Sheikhs estrangeiros por Sheikhs brasileiros e a presença cada vez maior do idioma português nas mesquitas, uma vez, que antes isso não era comum, pois os muçulmanos geralmente eram estrangeiros ou brasileiros filhos de estrangeiros.

2.3.3 O Islã por Conversão: Comunidades Islâmicas no Brasil

A conversão considerável de brasileiros ao Islã é característica da atual fase desta religião/cultura no Brasil. Tal fato se deve, segundo Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, às atividades oferecidas pelas mesquitas e por trabalhos missionários, geralmente realizados por sunitas ou confrarias sufis (PINTO, 2005). Assim como na fase anterior, as comunidades muçulmanas mais expressivas ainda permanecem no Rio de Janeiro, Curitiba e São Paulo, porém também existem comunidades muçulmanas distribuídas pelo país.

2.3.3.1 A Comunidade Islâmica no Rio de Janeiro

A comunidade muçulmana no Rio de Janeiro é majoritariamente sunita, porém possui pequenos grupos sufis, que possuem práticas diferentes do sunismo, que são interpretadas

como heréticas e por isso, não são aceitas pela maioria dos muçulmanos sunitas. O centro da comunidade muçulmana carioca é a Sociedade Beneficente Muçulmana no Rio de Janeiro (SBMRJ), localizada no bairro da Lapa e caracterizada por uma sala de orações que tem a função de mesquita, pois nela também são realizados os sermões nas sextas-feiras (Khutuba). Também são oferecidos cursos de árabe e doutrina islâmica para a comunidade. Existe também o Clube Alauíta, que se considera xiita, mas possui características sufis, pois não seguem todos os pilares do Islã (PINTO, 2005).

O Islã no Rio de Janeiro tem como especificidade a maioria de não-árabes entre os membros, sendo constituídos majoritariamente por brasileiros e africanos, oriundos da Nigéria e Gana, o que implica na maior utilização do português nos sermões e na interação entre os membros. Apesar de estar em menor número, os sírios e libaneses buscam se relacionar na maioria das vezes com seus compatriotas, sendo os membros mais fechados da comunidade.

Durante os momentos de socialização que se seguem aos rituais religiosos é comum ver os falantes do árabe usarem esse idioma nas suas interações, demarcando uma fronteira étnica que os separa dos demais membros da comunidade. [...] é bastante significativo que todas as posições de poder e *status* dentro da comunidade sejam ocupadas por falantes de árabe, demarcando claramente uma hierarquia étnica dentro da comunidade. (PINTO, 2005:232).

No caso do Rio de Janeiro, apesar do esforço em “desarabizar” o Islã, a língua árabe ainda é um elemento importante dentro da comunidade, pois além de ser o idioma original do Alcorão, grande parte dos Sheikhs são árabes. Neste sentido, demais membros da SBMRJ buscam evitar tal “arabização” no Islã, buscando inserir os recém-convertidos na comunidade muçulmana e promovendo a conciliação entre as recomendações do Alcorão e as práticas presentes na sociedade brasileira, que também servem de estratégia para a consolidação de um Islã brasileiro.



Figuras 8 e 9: Sociedade Beneficente Muçulmana no Rio de Janeiro (SBMRJ). Fontes: <http://wikimapia.org/34129072/pt/Masjid-El-Nur-Mesquita-da-Luz> e <http://vladtepesblog.com/2016/01/08/the-cve-kicks-in-politicians-explain-fake-theology-more-muslim-terror-and-obama-tries-for-the-world-links-4-on-jan-8-2016/>

2.3.3.2 A Comunidade Islâmica em Curitiba

Na cidade de Curitiba, a comunidade muçulmana é composta por sunitas e xiitas, representados por 50% cada ramificação. Os centros são representados pela Mesquita Iman Ali Ibn Abu Talib, construída em 1977, e pela Sociedade Muçulmana, criada na década de 1950, um espaço de socialização, que teve o objetivo de integrar as famílias árabes e libanesas, o que resultou na criação de uma identidade formada pelos costumes e práticas específicas das famílias que também praticam a religião islâmica.

Escolas também foram criadas para integrar as crianças e promover as práticas da comunidade. A rivalidade entre as duas ramificações do Islã pela dominação econômica no processo de expansão internacional teve reflexos na comunidade muçulmana de Curitiba. As escolas islâmicas quase tiveram que fechar, pois havia dissensão no currículo a ser escolhido. Tal separação foi superada com o fortalecimento da identidade árabe, que já era presente no grupo.

Atualmente verifica-se uma relação amigável entre sunitas e xiitas. Na mesquita mencionada apesar dos lugares dos xiitas estarem delimitados por caixas de argila de Karbala,

oriundas do Iraque, não há uma ordem hierárquica em relação aos sunitas, sendo que ambos compartilham a Mesquita. De forma geral, as práticas árabes foram integrados ao sistema religioso do Islã, fazendo deste uma religião específica de um grupo étnico. Segundo Pinto, diferente do Rio de Janeiro, não há uma preocupação de integrar convertidos na comunidade, uma vez que os integrantes são quase que exclusivamente formada por árabes, libaneses, sírios, palestinos e egípcios.



Figura 10: Mesquita Iman Ali Ibn Abu Talib, Curitiba – PR. Fonte: <http://blogrumo.com.br/roteiro-para-fim-de-semana-em-curitiba/>.

2.3.3.3 A Comunidade Islâmica em São Paulo

Na comunidade de São Paulo existe mesquitas sunitas e xiitas e várias instituições muçulmanas beneficentes e de caráter missionário. Além da pluralidade, o Islã em São Paulo tem grande contingente demográfico, o que justifica a primeira especificidade. Por isso existe dois centros principais: um sunita, representado pela “Mesquita Brasil” construída em 1929 e um xiita, representado pela Mesquita Muhamad Raçulullah, conhecida popularmente como “Mesquita do Brás”.

O primeiro centro é frequentado por muçulmanos de outras comunidades de diversas partes do país, principalmente durante os sermões. Esta mesquita também oferece aulas de árabe e religião para recém-convertidos e não muçulmanos. Tais aulas também sevem como meios de conversão. Há um número elevado de Sheikhs, pois há diversidade de atividades e turmas a serem gerenciadas. O sunismo também possui como lugar de realização de suas práticas, a mesquita Salah al-Din e a Liga da Juventude Islâmica, que ficam localizados no bairro do Brás, na mesma região do centro xiita.

Os xiitas de São Paulo são formados majoritariamente por libaneses, que raramente utilizam o português como língua para socialização. A mesquita Muhamad Raçulullah é caracterizada pela presença de diversas representações de personagens centrais do Xiismo, como a foto do Aiatolá Khomenein e dos nomes de Ali e Hussein, além da presença das caixas de argila, utilizadas para apoiar a cabeça durante as orações. O pequeno número de brasileiros ocorre pelo fato de não existir uma preocupação maior com conversões e pelo uso exclusivo do árabe nos rituais e nas socializações.



Figura 11: Mesquita Muhamad Raçulullah (Mesquita do Brás) em São Paulo – SP. Fonte: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mesquita do Br%C3%A1s_1.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mesquita_do_Br%C3%A1s_1.JPG).



Figura12: Mesquita Brasil em São Paulo - SP. Fonte: <http://www.skyscrapercity.com/>

O aumento de convertidos ao Islã e a sua consequente expansão no Brasil resultou no surgimento de outras comunidades. Outro fato importante é o aumento de imigrantes de diversos países da Ásia Central, Oriente Médio e Norte da África em território brasileiro. Grande parte deles professa a religião islâmica e buscam melhores condições de vida. Eles ocupam principalmente o setor de serviços gerais e construção civil. Também são empregados no setor frigorífico (abate de animais), para exportação de carne halal. Neste trabalho, o caso a ser analisado é o do Islã em Brasília, que assim como outras comunidades muçulmanas brasileiras, possuem suas particularidades e seus desafios.

3. O ISLÃ EM BRASÍLIA

O Islã, durante sua história, se associou com as características específicas de um local, negociando significados e criando novos sentidos aos símbolos já existentes na religião. Estes símbolos são as práticas realizadas pelos muçulmanos, as vestimentas, adotadas por grupos de divulgação do Islã, e suas regras, presentes no Alcorão. Este processo acontece em Brasília, assim como em outros estados, e resulta na especificidade do fenômeno, ocasionada pelo contexto espacial.

Neste capítulo será apresentado como se dá a relação entre Islã e espaço no Distrito Federal, constituída pela sua expansão espacial e pelas transformações geradas em virtude do lugar em questão, que tem implicações culturais. A compreensão deste fenômeno necessitou de trabalho empírico, que consistiu na observação participante, entrevistas com muçulmanos e registro fotográfico dos lugares utilizados para práticas coletivas do Islã.

3.1 Caracterização da Área de Estudo

O Islã chegou a Brasília junto com sua fundação, na década de 1960, com a presença de embaixadores de países árabes, que também eram muçulmanos. A necessidade de construir um lugar destinado às orações e aos sermões da sexta-feira motivou a construção do Centro Islâmico, patrocinado pela embaixada da Arábia Saudita. Este centro era constituído por salas de orações e salões de reunião reservados para eventos especiais como o Ramadã e reuniões seculares nos fins de semana. Porém houve um incêndio no ano de 1980, que destruiu este espaço.

Apesar do fato ocorrido, a embaixada da Arábia Saudita passou a investir na construção do novo Centro Islâmico de Brasília, que, atualmente conta com uma Mesquita, local mais utilizado pela comunidade islâmica e projetado por arquitetos do mesmo país. O espaço pertence à Brasília e ao reino da Arábia Saudita e é constituído também por salões para eventos, e pela casa destinada ao Sheikh e à sua família.

O Centro Islâmico está aberto ao público de segunda à sábado, das 08:00 às 18:00 horas e nas sextas-feiras ocorre o sermão, chamado de *Khutuba* e a *Salat Jumu'ah*, que é a oração coletiva realizada logo após o sermão. A maioria da comunidade muçulmana é constituída por sunitas, pois admitem a sacralidade da Suna. Durante duas décadas, a Mesquita do Centro Islâmico de Brasília era o único local de reunião de muçulmanos.

O aumento de imigrantes oriundos de países árabes, da Ásia Central e África e a conversão de brasileiros ao Islã ocasionou o deslocamento de muçulmanos do Plano Piloto para outras cidades satélites, principalmente Taguatinga, mas também Gama, São Sebastião, Recanto das Emas. Tal expansão espacial motivou a criação de novos lugares destinados a muçulmanos.

No ano de 2010 foi criada a primeira Mussala localizada em uma cidade-satélite, neste caso, Taguatinga, na parte Sul do bairro. No mesmo período também foi criada uma Mussala na Avenida SAMDU Norte, que passou a receber mais adeptos que a primeira Mussala, em virtude do aumento de imigrantes oriundos do Paquistão, Bangladesh, Senegal e Gana, que vieram para o Brasil em busca de melhores condições de vida e que passam à frequentá-la.

A comunidade islâmica de Brasília localizada em Taguatinga, local onde a maioria desses imigrantes habita, teve grande aumento, o que os motivaram a arrecadar fundos e construir a primeira Mesquita fora do centro de Brasília. A inauguração foi no dia 11 de Março de 2016. Sua área de ocupação é menor que a Mesquita da Asa Norte e atende muçulmanos de vivem em Taguatinga, Recanto das Emas, Riacho Fundo I e II. Também é nela que ficam membros do grupo de divulgação do Islã chamado de *Jamaat*, oriundos do Paquistão.

O Islã também está presente na cidade satélite do Gama (Região Administrativa 2 - RA II). As atividades também são realizadas em uma mussala, que funciona no segundo pavimento de uma loja de móveis usados e abre às sextas-feiras e atende membros que vivem no Gama e não podem frequentar as Mesquitas presentes em Brasília. Alguns membros afirmam que existam outras mussalas em Brasília, localizadas em Samambaia e Sobradinho, porém o endereço delas não foi informado.

O ISLÃ NO DISTRITO FEDERAL

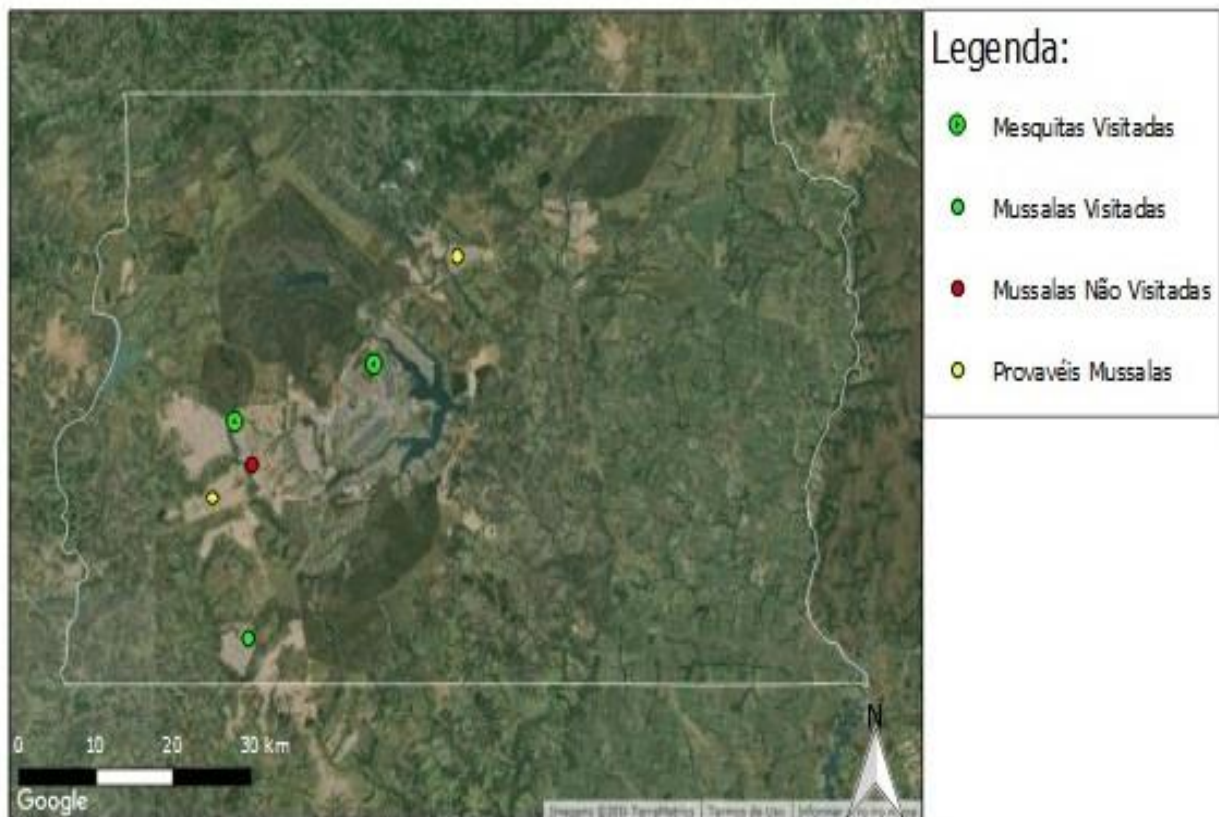


Figura 13: Mapa de localização de Mesquitas e Mussalas no Distrito Federal. Fonte: LIMA, 2016.

3.2 Procedimentos Metodológicos

Esta parte do capítulo está centrada na maneira como o trabalho empírico foi desenvolvido e realizado. A produção das informações empíricas se deu em função de 31 entrevistas informais e observação simples que foram realizadas em seis saídas de campo, entre os dias 11 de Março e 13 de Maio de 2016. Sendo que na primeira, realizada na Mesquita do Centro Islâmico de Brasília foram desenvolvidas atividades de observação e aproximação com os membros, para conhecimento das normas de convivência da comunidade islâmica e na busca de endereços de outros locais destinados à realização de práticas religiosas e encontros entre muçulmanos. Os lugares de reunião identificados foram plotados no mapa, realizado no software QuantumGIS, com auxílio de imagens de satélite e arquivos SHP (shapes) do Distrito Federal.

No segundo campo, realizado no dia 18 de Março de 2016, houve a aproximação na Mesquita localizada perto da Avenida SAMDU Norte, em Taguatinga. Nesta visita foram obtidas novas informações acerca da existência de mussalãs no Distrito Federal. As informações adquiridas através de conversas com membros e com os exercícios de observação realizados no primeiro e segundo campos direcionaram a realização das demais visitas.

A observação foi o primeiro aspecto importante do trabalho empírico, pois ela está presente em todos os campos realizados e ajudou na estruturação das questões que serviram de modelo para as entrevistas. Através deste procedimento, foi possível identificar as práticas pertinentes no grupo, evidenciadas nas atividades realizadas na sexta-feira, como o uso de vestimentas étnicas, que foram incorporadas à identidade islâmica por grupos de divulgação do Islã, chamados de *Jammat*; a utilização de expressões linguísticas árabe, que são específicas do Islã; e os rituais praticados, como o sermão e as orações.

A observação, segundo Antonio Carlos Gil (2007) pode ser classificada em três tipos: simples, participante e sistemática, sendo que todas permitem que “os fatos possam ser percebidos diretamente” (GIL, 2007: 110). O primeiro tipo observação foi utilizado em todo o trabalho empírico.

No primeiro e no segundo campo, a observação do fenômeno foi pautada pelos objetivos estabelecidos e pelas hipóteses geradas e tinha apenas a tentativa de identificar elementos que estivessem associados. Na observação simples, o pesquisador não está inserido no grupo a ser pesquisado, mas pode interferir no comportamento do mesmo, uma vez que a presença de alguém estranho à comunidade pode representar uma oportunidade para atraí-lo a fazer parte dela, ou pode representar uma ameaça.

Gil aponta como uma das desvantagens da observação simples, a escolha arbitrária em direcionar sua observação, geralmente voltada para algo exótico, pitoresco. Tal desvantagem é superada, pois uma vez que os objetivos estão já estabelecidos, em função do interesse da pesquisa, a observação do pesquisador estará de alguma forma, direcionada. A percepção visual dos fatos de forma direta só é feita de maneira arbitrária, caso não se tenham objetivos definidos.

No caso do trabalho empírico em questão, a observação é simples não por ser arbitrária, mas pelo fato do pesquisador não ser considerado membro da comunidade islâmica, apesar de ter interagido com os sujeitos. Na tentativa de evitar a mudança de comportamento dos membros, no primeiro campo, optou-se por visitar a Mesquita da SQN 912 Norte na sexta-feira sem aviso prévio, às 13:00 horas, período no qual se inicia o sermão. No segundo

campo, apesar de alguns membros terem sido avisados com antecedência, a observação teve caráter exploratório, procurando os fatos que estivessem associados aos objetivos estabelecidos pela pesquisa e pelo que foi observado no campo anterior.

A partir do terceiro campo, realizado no dia 25 de Março de 2016, com o aprimoramento das questões pré-estabelecidas, geradas pela conversa inicial realizadas com membros das duas Mesquitas visitadas, a observação, passou a ser direcionada para aspectos mais específicos, como as práticas realizadas pela comunidade e como são afetadas pelo seu entorno. Também foram observadas as experiências compartilhadas e a transmissão dos ensinamentos presente no Alcorão e na Suna, realizados pelo Sheikh, Imans e por membros do grupo de divulgação do Islã, oriundo do Paquistão, conhecidos por *Jamaat*, na Mesquita.

Houve momentos de participação de algumas práticas, porém, não se caracterizou observação participante, pois apesar de ter construído alguns laços de relações, o pesquisador não era membro da comunidade, pois não realizou a Confissão de fé, o que não o caracteriza como muçulmano.

O segundo aspecto importante para a realização do trabalho empírico foram as entrevistas realizadas com 31 membros da comunidade islâmica: 11 presentes nas Mesquitas da 912 Norte, 15 na Mesquita de Taguatinga e 5 na mussala do Gama e realizadas entre os dias 11 de Março e 13 de Maio de 2016. Para as entrevistas foram utilizadas bloco de anotações, no qual foram anotadas palavras-chaves e informações importantes.

A entrevista consiste em uma relação social, a qual tem objetivo de obter informações importantes à pesquisa. Ela foi utilizada, pois possibilita maior aceitação por parte de membros em respondê-la e é mais flexível, ou seja, pode ser adaptada conforme a necessidade do entrevistado, do local ou do tema.

A entrevista possui limitações como: “Falta de motivação do entrevistado em responder as perguntas, influência do aspecto pessoal do entrevistador e suas opiniões sobre o entrevistado, e a dependência do tipo de relação estabelecida com este.” (GIL, 2007: 118). Gil também afirma que a problematização das entrevistas pode ser superada pela flexibilidade da situação em que a entrevista será feita.

Para adequar a entrevista ao local na qual seria realizada, foi necessário, após os primeiros campos, estabelecer um roteiro de entrevista, baseado no que foi observado e nas perguntas que surgiram durante a observação e no diálogo realizado com alguns membros.

As entrevistas realizadas obedeceram a um nível de estruturação informal, que no primeiro momento permite ter uma visão geral do Islã e, na medida em que se direcionam os temas, oferece uma visão aproximativa. Tais entrevistas foram utilizadas para compreender as

especificidades do Islã em Brasília, ocasionada pela influência do lugar. Um conjunto de perguntas foi elaborado. As perguntas a saber são:

Em relação ao membro:

- Qual País de Origem?
- Há quanto tempo está em Brasília?
- Qual Profissão?

Em relação aos símbolos do Islã:

- Com qual frequência usa-se a roupas étnicas?
- As expressões árabes são utilizadas constantemente fora da Mesquita?
- Frequenta a Mesquita todos os dias?

Relação com o espaço de Brasília:

- Existe alguma dificuldade de seguir os ensinamentos e práticas islâmicas? Quais?
- Sofreu algum caso de intolerância religiosa em Brasília?
- Existe uma diferença entre o Islã do país de origem e o “Islã brasileiro”?
- Existe algum projeto de divulgação do Islã em Brasília?

As perguntas listadas serviram de base para as entrevistas com os membros, que foram feitas oralmente e sem respeitar a ordem apresentada. As entrevistas foram realizadas individualmente e em grupo, permitindo que falassem sobre temas que estivessem fora dos eixos propostos, para que a abordagem fosse facilitada e não constrangesse o membro.

Ao utilizar o modelo informal de entrevista, informações além do que foi proposto pelo questionário foram apresentados pelos entrevistados e também registrados, pois forneceram fontes para compreender o modo de vida do muçulmano em Brasília. Em virtude da dificuldade de gravar as entrevistas, foi utilizado bloco de anotações e caneta, os quais permitiram o registro de informações para a pesquisa, através da anotação de palavras-chaves importantes ao trabalho.

Os trabalhos de campo tiveram algumas limitações, o que não prejudicou o trabalho, mas não pode dar conta de todos os aspectos. O uso de gravadores se restringiu ao registro dos chamados de orações. As entrevistas não foram gravadas, pois a exposição do equipamento constrangeu os entrevistados e foi recomendado pelo Sheikh que não os usasse, em virtude de estar violando regras de convivência do lugar.

O registro fotográfico tem mais imagens dos aspectos relacionados à forma das Mesquitas, que foi possível mediante a autorização do responsável pelos locais: Administrador, na Mesquita de Taguatinga e Sheikh, na Mesquita da Asa Norte. Tais fotografias só foram autorizadas após a saída dos membros.

As práticas, como oração, ablução não foram registradas, pois não foram autorizadas, alegando que fotografar um ato sagrado seria um desrespeito às recomendações transmitidas por Mohammed, além de tirar a sacralidade dos rituais. Da mesma forma, foi dito que tirar fotos dos membros poderia constrangê-los e prejudicá-los na realização das orações. A mesma explicação também foi repassada em Taguatinga.

Tais recomendações foram reforçadas depois do ataque¹¹ à Mesquita da 912 Norte no dia 21 de Março de 2016, no qual há suspeita de intolerância religiosa. Este fato contribuiu para que se evitasse fotografar o local assim como dificultou as abordagens com os membros. Os exercícios de observação serão relatados no próximo tópico e os resultados da pesquisa serão abordados na Discussão.

3.3 Diário de Campo

3.3.1. Primeiro dia: 11 de Março de 2016

No primeiro campo, dia 11 de Março de 2016, três pessoas foram entrevistadas e teve duração de 3 horas. A Mesquita foi visitada no horário de oração na sexta-feira (13:00 horas), em que vários muçulmanos se reúnem para orar e escutar o sermão do Sheikh. A recepção foi realizada por um Iman e um Sheikh Paquistaneses, que cumprimentaram com a saudação islâmica “*Assalamu Aleikum*”, que significa “Que a paz esteja sobre vós”. Além da calorosa recepção por parte dos dois muçulmanos, o aspecto evidente eram as vestimentas que eles e outros membros paquistaneses que chegavam para a oração e sermão das 13:00 estavam usando. Foi pedido que se tirassem os sapatos, pois deve-se entrar na Mesquita sem calçados em respeito ao local, no qual estaria sendo realizada orações a Alá.

Um membro da comunidade islâmica que era brasileiro (Aldair¹²) e estava usando um traje parecido com o que os paquistaneses estavam usando e se apresentou com a mesma saudação islâmica e disse que havia outros locais destinados a muçulmanos. Nesta ocasião, foi solicitado o endereço da Mussala de Taguatinga, pois o endereço obtido em consulta a blogs

¹¹ Ver Referências Bibliográficas. Página 106.

¹² Nomes fictícios. Utilizados para preservar a identidade dos entrevistados.

não batia com a localização. Ele informou que os muçulmanos em Brasília são em sua grande maioria sunitas, mas que existem alguns xiitas, geralmente representados por iranianos.

Durante a conversa foi perguntado acerca dos produtos *halal*, que consistem em alimentos permitidos para consumo, entre eles, a carne que deve ser abatida segundo os preceitos do Alcorão (ou Suna). Ele respondeu que este alimento é fornecido apenas pelas embaixadas e apenas funcionários que trabalham nelas consomem este tipo de alimento.

Quando alguém entrava na Mesquita, fazia um breve oração e depois vinham conversar com outras pessoas, esperando a chegada do Sheikh, que vive no Centro Islâmico, o qual também é responsável pelo local. Quando ele chegou, usado uma túnica árabe chamada de *jalabiyya* e um lenço na cabeça chamado de *gutra*. Ele fez uma breve oração e logo após de termina-la um Iman foi à frente ao púlpito e declamou os seguintes versos:

“Allāhu Akbar (4x)

Ash-hadu an-lā ilāha illallāh (2x)

Ash-hadu anna Muḥammadan rasūlullāh (2x)

Hayya 'alas-salāh (2x)

Hayya 'alal-falāh (2x)

Allāhu akbar (2x)

Lā ilāha illallāh”

Após esta canção, chamada *Adhan*, que significa “Chamado”, o Sheikh subiu ao púlpito e leu o sermão em árabe, que falava sobre o bom relacionamento com pessoas de outras religiões ou culturas. Todos estavam atentos ao Sheikh e enquanto isso chegava outros membros, que se diferenciavam pelo tipo de vestimenta utilizada: Os paquistaneses utilizavam roupas claras e longas (parecido um vestido) e a cabeça envolvida com um turbante, alguns usavam uma espécie de touca, chamada de *taqiya*; os africanos usavam uma roupa parecida com os paquistaneses, mas as cores eram fortes e não utilizavam adereços na cabeça; os indonésios utilizavam uma espécie de camisa social com detalhes dourados e *taqiya* com detalhes dourados; Os brasileiros, com exceção do Aldair e alguns dos outros membros estrangeiros estavam utilizando roupas “ocidentais”.

Após o sermão, os membros começaram a se cumprimentar novamente. O Sheikh paquistanês, chamado de Said me levou até o Sheikh que cuida da Mesquita, que apesar de falar que estava à disposição para ajudar, não concedeu autorização para tirar fotos do local

depois de ter sido solicitada a permissão, pois havia muitos membros, os quais não deveriam ser expostos. Após dar o recado, ele saiu do local.

Havia outro brasileiro (Alan), que estava utilizando roupas ocidentais e se dispôs a conversar. Através dele, se descobriu que os paquistaneses com roupas tradicionais estavam morando no Centro Islâmico e vieram temporariamente para divulgar o Islã. Em relação ao alimento halal, Alan informou que os brasileiros podem comer carne que não é halal, com exceção da carne de porco, pois uma vez que não se tem como cumprir tal lei, em razão de não poder realizar o abate, tal regra é anulada. Acerca das cinco orações diárias, ele disse que não as realiza enquanto está trabalhando ou em outro lugar que não seja sua casa, mas que as recompensam antes de dormir.

Os paquistaneses que estavam morando no Centro Islamico conversavam com todos os membros. Um deles (Salim) estava com Said e decidiu falar com o pesquisador. A situação foi proveitosa para perguntar acerca do Islã e sobre a breve experiência em Brasília. Salim disse que Brasília é igual a outros locais que visitou no Brasil: “as pessoas não se preocupam em proteger o corpo”, mas disse que isso acontece por não conhecerem o Islã.

Ele também falou sobre a necessidade do ser humano conhecer esta religião, pois através do Alcorão é que se pode organizar a vida individual e até uma sociedade. Said, que também estava com ele, disse que o Islã é sinônimo de paz e por acreditar nisso deveria divulga-lo a quem o procurasse.

Durante este tempo observou-se que a mesquita estava com muitos membros reunidos em grupos e falando o idioma de seus respectivos países, da mesma forma, na área externa havia pessoas conversando utilizando o idiomas de origem. O campo de observação terminou 16:00. A partir das recomendações dadas pelo Sheikh: Não tirar fotos do interior da Mesquita enquanto tiver membros dentro dela e entrevistar os membros com permissão deles, decidiu-se permanecer utilizando caderno para anotações durante as entrevistas, uma vez que o uso de gravador dificultaria a abordagem nas entrevistas.



Figura 14: Centro Islâmico de Brasília. Fonte: LIMA, 2016.



Figura 15: Interior da Mesquita do Centro Islâmico de Brasília. Fonte: LIMA, 2016.



Figura 16: Pátio externo do Centro Islâmico de Brasília. Fonte: LIMA, 2016.

3.3.2 Segundo Dia: 18 de Março de 2016

No segundo campo, que foi realizado no dia 18 de Março de 2016, foi realizado o exercício de observação na Mussala localizada na Avenida SAMDU Norte. Onze membros foram entrevistados e o campo teve 3 horas de duração. Por volta de 12:30 horas, chegando ao endereço adquirido no campo anterior (QNE 34 Lote 8 Sala 103), encontrou-se um pequeno espaço com um membro brasileiro (*Faruk*) que frequentou a Mesquita da 912 Norte na atividade de campo anterior. Ele estava utilizando roupas étnicas, como a jalabiyya e a Gahfiya, que é uma espécie de toca.

Ele informou que aquela sala de oração estava servindo de abrigo para os Jamaat, que vieram do Paquistão e que depois seria desativada. Neste ponto descobriu-se que os paquistaneses tinham passado a morar naquele local e faziam parte de um grupo maior chamado Jamaat. Faruk demonstrou certo incomodo ao observar a câmera e fechou a porta da Mussala como resposta ao ser perguntado sobre tirar foto do local. Apesar da atitude ele convidou o pesquisador para ir à Mesquita de Taguatinga. Tal informação foi impressionante, pois até então se sabia que a única mesquita existente era onde foi realizado o primeiro campo de aproximação.

Faruk explicou que usava roupas tradicionais, pois seria recompensado por Alá, uma vez que, seguindo a Suna, ele estaria próximo de Deus, assim como Mohammed fez. No caminho à Mesquita de Taguatinga, foi informado que ela tinha sido inaugurada uma semana antes em virtude do número crescente de membros, que não era compatível com o tamanho da antiga Mussala.

Ao chegar à Mesquita, observou-se que ela tinha uma forma externa diferente em relação à Mesquita da Asa Norte, pois não tinha arquitetura árabe. Na verdade era semelhante às demais casas da rua em que estava localizada. Faltando quarenta e cinco minutos para começar o sermão, além do pesquisador e do Faruk, havia o grupo de paquistaneses que estavam na mesquita da Asa Norte na semana passada, entre eles Salim e Said, que receberam com a saudação islâmica.

Outros Jamaats se apresentaram (Osman, Hassan e Ali). Eles utilizavam a mesma roupa, o qual Said disse que se chama de “*kurta*”, também usavam turbante e tinham barbas longas. Eles falaram que estavam no Brasil visitando as mesquitas e mussalas para orientar os membros acerca das verdadeiras práticas islâmicas, o que também seria um tipo de divulgação da religião. Também falaram que apesar de terem gostado de conhecer os muçulmanos brasileiros e de outros países estavam com saudades do Paquistão e que estariam voltando no dia seguinte.

Aldair, que tinha chegado durante a entrevista realizada com os Jamaat, informou que esta mesquita foi feita também para atender os membros que moram em cidades-satélites e tem poucas condições de se deslocarem para o Plano Piloto e que boa parte são estrangeiros, oriundos de Bangladesh, Gana, Senegal, que migraram por motivos financeiros. Ele falou que passará a frequentar esta mesquita pois, além de estar mais perto, não estará tão segregado como na Mesquita da Asa Norte.

Acerca da administração do local, o membro brasileiro informou que não há um administrador fixo, mas que o Sheikh já foi escolhido e o Iman também. À medida que os membros chegavam para o sermão (Khutuba), observou-se que muitos chegavam usando roupas “ocidentais” e que depois de realizarem a ablução (ato de lavar mãos, pés e rosto), colocavam a roupa étnica de seu país: Os ganeses colocavam uma espécie de *kurta* com cores quentes e formas geométricas e alguns bengalis utilizavam um *kurta* com bordados de ouro e *taqiyah* (adereço utilizado na cabeça) vermelhos com detalhes em linhas douradas.

Outro fato interessante foi a roupa utilizada pelo Sheikh local. Diferente do que vive na Asa Norte, ele não usava *jalabiyya*, mas roupas ocidentais, como alguns membros da comunidade. O chamado pela oração teve a letra igual ao que foi feito no campo passado,

porém havia um ritmo diferente, uma vez que o iman era ganês e o da Asa Norte, árabe. O sermão foi realizado em árabe e depois uma parte do sermão foi reproduzido em português. Após o sermão e a oração de encerramento, por volta de 14:00 horas, conversei com um grupo de quatro bengalis, que na maioria utilizavam camisetas e calça jeans.

Perguntei acerca da vinda ao Brasil e descobri que trabalhavam em empresas de construção civil e serviços gerais, também descobri que eles possuem forte identidade com o Islã, pois me informaram que sempre realizam as orações nos horários estabelecidos, mas que sentem um pouco de dificuldade de estarem nos sermões, pois o trabalho concedia apenas o domingo como dia livre, ao invés da sexta.

O grupo também informou que estão no emprego para poder sobreviver, mas que se sentem incomodados de terem suas práticas sendo interferidas, pois o Islã não é apenas uma crença, mas o modo de vida. A mesma informação foi dada por dois ganeses que estavam usando a túnica africana e disseram que a mussala e agora a Mesquita, é um local, que, além de ser sagrado, também favorece o momento em que se lembram do seu país e de como não tinha dificuldades de fazer suas orações.

Após conversar com os bengalis e ganeses, foi entrevistado um grupo de brasileiros, composto pelos os quais tinha conhecido na Asa Norte (Aldair e Faruk). Eles falaram que com a Mesquita de Taguatinga, iriam frequentar menos a da Asa Norte, pois além de estar mais perto das suas residências, se sentiram mais acolhidos, pois: “existe uma segregação por classe social na comunidade”, disse Faruk. Os demais membros, antes de saírem faziam uma oração e trocavam de roupa (no caso dos ganeses e senegaleses). As despedidas sempre eram feitas entre membros que pertencessem ao mesmo país.

Um dos membros, chamado Hassan utilizava roupa social e uma gahfiya, ele disse que havia criado um perfil em uma rede social para postar os sermões das sextas-feiras para disponibilizar aos membros que não tem condições de frequentar a Mesquita. Perguntado acerca de outros locais destinados a muçulmanos, ele disse que não conhecia, mas que há muitos muçulmanos em Brasília: “em torno de 3 mil”, segundo ele.

Neste grupo, tinha um indiano (Kabir) que estava no Brasil há três anos, o qual foi entrevistado até o ponto de ônibus. A medida que caminhava, ele disse que a Mesquita é o momento em que ele se lembra da sua terra natal. Disse também que o Brasil possui costumes, considerados errados para um muçulmano, como olhar e cumprimentar mulheres com apertos de mãos ou abraços, comer carne de porco e consumir bebida alcoólica. Neste aspecto ele disse que a Mesquita ajuda a não se sentir estranho a estes costumes, o

incentivando a não fazer tais práticas. A conversa terminou com sua despedida no ônibus, por volta de 15:30 horas.



Figuras 17 e 18: Mesquita localizada em Taguatinga. Fonte: LIMA, 2016.

3.3.3 Terceiro Dia: 25 de Março de 2016

O terceiro campo, realizado no dia 25 de Março de 2016, ocorreu na Mesquita da Asa Norte, quatro dias após o ataque, que ocorreu na segunda-feira. Três membros foram entrevistados e o campo teve a duração de três horas e meia. Chegou-se ao local por volta de 12:30 horas e havia com um egípcio (Farid), que vendia doces típicos do seu país na área externa do Centro Islâmico. Ele falou que a oração deve ser feita sempre em direção à Meca, o que poderia ser feito com o auxílio de uma bússola, pois Meca sempre estaria à leste em relação à Brasília.

Dentro desta área tinha um caixão pequeno no canto direito, e havia poucos membros, mesmo perto de iniciar a chamada para o sermão. O tema foi sobre a morte, talvez em virtude do acontecimento. Após a oração de encerramento, o caixão foi levado para perto do púlpito do Sheikh, que fez uma prece em árabe e após isso, chamou a comunidade para realizar outra oração pelo membro falecido, que era uma criança de 2 anos.

Depois da Khutuba, parte dos membros, foram embora, entre eles o Sheikh, utilizando outra roupa (uma jalabiyya de cor branca) e um homem, provavelmente pai da criança

falecida, que iriam realizar o enterro. Decidiu-se permanecer na Mesquita para observar sua dinâmica local. No pátio externo, Farid e seus amigos tinha tornado a vender seus doces e algumas pessoas permaneceram na área externa para ficarem conversando. Foi notório a utilização da língua pátria de cada grupo formado dentro deste lugar, o que caracterizava uma forma de evitar interação com outros grupos e indivíduos, pois houve a tentativa de participar da conversa, utilizando o inglês, mas não foi bem sucedida.

Alan, que estava presente no primeiro campo, disse que essas atitudes são “marca” da comunidade e que muitas vezes se sente excluído, o que às vezes o desmotiva estar lá. Ele também disse que os membros ficam mais receptivos quando os Jamaat estão presentes, pois “eles motivam que o Islã seja divulgado corretamente”.

Por volta de 15:00 horas outro membro brasileiro (Amir), filho de paquistanês foi entrevistado e utilizava as mesmas roupas dos Jamaat. Acerca do dia a dia como muçulmano em Brasília e ele levantou uma questão muito importante em relação à recepção e divulgação do Islã. Ele disse que constantemente é alvo de piadas que o associam a grupos terroristas do Estado Islâmico, o que está sendo superado em muitos lugares, inclusive, segundo ele, “em alguns lugares dos Estados Unidos”.

Ele disse que a divulgação do Islã no Brasil, geralmente ocorre por “curiosidade de pessoas que querem compreender a religião e passam a frequentar a Mesquita na condição de muçulmano”. O entrevistado disse que a melhor divulgação se dá pela prática do Alcorão e da Suna, pois isso, no Brasil, chama a atenção e surge a oportunidade de conversão (ou reversão, pois considera-se que todos os humanos são muçulmanos, apenas seguiram caminhos diferentes e quando fazem a Confissão de Fé, retorna-se ao caminho correto).

Diferente do que foi informado no primeiro campo, se soube que existe a venda de carne halal no Distrito Federal, porém quem consome mais são muçulmanos estrangeiros. A entrevista terminou, quando um senhor, após ter fumado, alertou para o horário da terceira oração do dia, às 16:00 horas e chamou todos para a realizar a ablução.



Figura 19: Área externa em frente à Mesquita do Centro Islâmico de Brasília. Fonte: LIMA, 2016.



Figura 20: Minarete da Mesquita do Centro Islâmico de Brasília. Fonte: LIMA, 2016.

3.3.4 Quarto Dia: 02 de Abril de 2016

O quarto campo, realizado no dia 02 de Abril de 2016 teve cinco entrevistados e durou três horas, iniciando às 12:00 horas, na Mesquita de Taguatinga. Neste período estava apenas um senhor, que era palestino e não compreendia muito bem o português. Ele disse que gosta muito de frequentar a mesquita, mas faz isso, “pois desde criança foi ensinado por seus pais”.

Ele disse que gosta da cidade, pois vive nela há muito tempo, mas não informou o ano de chegada e nem quantificou o tempo.

Quinze minutos depois, chegou outro membro, que puxou conversa com o senhor, utilizando a língua árabe, dispensando o entrevistador. Logo após chegou um homem (Raed) com roupas ocidentais, mas, que depois de ter entrado à mesquita saiu utilizando uma gahfiya no lugar do boné. Ele cumprimentou sem a saudação muçulmana, provavelmente reconheceu que o pesquisador não era membro da comunidade.

Ao ser perguntado acerca da administração do local, ele disse que diferente da Mesquita da Asa Norte, esta “era comunitária e foi construída com doações dos próprios membros e de pessoas anônimas”. Ele também informou sobre o funcionamento, que, diferente da Mesquita da Asa Norte, que fica aberta das 08:00 horas até às 18:00 horas, esta abre apenas às sextas-feiras para o sermão.

Ao entrar na Mesquita, Raed advertiu sobre a necessidade de realizar a ablução, que é a lavagem dos membros superiores, dos inferiores e do rosto, realizada antes das orações e do sermão. O motivo informado por ele é que “a lavagem além de ser um sinal de reverência à Alá, também é uma forma de espantar os *Djins*, que são criaturas feitas de fogo, ‘não são todos maus’, mas os que são tentam se possuir da pessoa para leva-la a fazer práticas abomináveis para Alá, principalmente na hora da Khutuba”.

Diferente da primeira vez, haviam muitos membros que não utilizavam roupas típicas de seus países e também os Jamaats não estavam mais no local, pois tinham voltado para o país de origem do grupo, no caso, o Paquistão. Hassan, diferente do segundo campo demonstrou introversão em relação ao pesquisador, pois cumprimentou apenas os membros que estavam ao seu lado. Os demais membros estavam com o mesmo padrão de comportamento observado na Asa Norte: Reuniam-se em grupos e utilizavam o idioma de seus respectivos países e não facilitavam interação com outras pessoas.

Por volta de 13: 50 horas, após a oração de encerramento. Raed permitiu tirar fotos do interior da Mesquita, pois todos os membros tinham se retirado do local. Um pequeno grupo de muçulmanos que utilizavam roupas étnicas paquistanesas e ganesas, formado por brasileiros, o qual um deles (Kaab) me entregou um cartão com endereço de outra mussala, em Taguatinga Sul e informou que havia mussalas em outras cidades-satélites do Distrito Federal, como Samambaia e Sobradinho. Conversando a respeito da conversão deles, Kaab disse que há intolerância por parte dos brasilienses.

A senhora que estava no grupo (Fátima), disse que é chamada de “terrorista” pelos moradores do bairro no qual ela vive e que seus filhos não aceitam que ela use hijab (véu)

dentro de casa e perto deles. Kaab disse que a comunidade muçulmana está cada vez mais frequentando a Mesquita para “simplesmente encontrar amigos e menos para aprender sobre o Islã, da mesma forma, estão ignorando as práticas, como as orações e o uso de vestimentas recomendadas pelo Alcorão e Suna.” Ele também enfatizou “que sofre mais preconceito pelo fato de ser muçulmano do que por ser negro.” Disse também que os Jamaats vem para o Brasil, para incentivar o retorno às práticas do que ele chamou de “verdadeiro Islã”.

Durante a conversa, que foi realizada da Mesquita, a caminho da parada de ônibus, foi perceptível a reação das pessoas pelas quais o grupo passava perto: algumas olhavam com curiosidade e outras com visível repulsão. Em relação aos casos de preconceito, Aldair e Faruk, que faziam parte do grupo, enfatizaram a pertinente comparação que as pessoas fazem entre eles e grupos terroristas. O grupo entrevistado disse que se mais muçulmanos utilizassem as vestimentas étnicas, incorporadas à religião, o Islã seria mais divulgado e teria menos casos de preconceito em Brasília.



Imagem 21: Interior da Mesquita de Taguatinga. Fonte: LIMA, 2016.



Figuras 22 e 23: Detalhes do interior da Mesquita de Taguatinga. Fonte: LIMA, 2016.

3.3.5 Quinto Dia: 15 de Abril de 2016

O quinto campo, realizado no dia 15 de Abril de 2016, teve quatro entrevistados: um membro paquistanês (Hamid) e uma breve aproximação com três integrantes de um novo grupo de Jamaat, com o mesmo objetivo dos anteriores: Divulgar o “verdadeiro Islã e suas práticas” e motivar os membros à viverem o que eles divulgam e também vivem. O campo durou duas horas e trinta minutos.

Hamid está no Brasil há um ano e sete meses. Perguntado acerca de como é a experiência de viver em Brasília revelou o que sentia. Ele disse que apesar da comunidade islâmica acreditar na sacralidade do Alcorão e nas recomendações da Suna, “a forma de viver do brasileiro altera bastante o muçulmano”. Ele considera Brasília uma “ameaça para o Islã”, pois há muitas “fontes de tentação”, as quais, segundo ele, Shaytam (termo árabe para denominar Satanás) utiliza para que os membros deixem de seguir o Alcorão”.

Ele comparou a rotina do Paquistão com a Rotina de Brasília. No primeiro caso, ele disse que as pessoas vão à Mesquita todos os dias, pelo menos uma vez senão são advertidas pelos parentes mais próximos; as mulheres andam cobertas, sem demonstrar sensualidade e que os homens utilizam kurta e taqiya ou ghafiya sempre. Em Brasília, os muçulmanos frequentam a Mesquita apenas na sexta, pois “estão mais preocupadas com o dinheiro do que com o Paraíso”; os homens “namoram ao invés de se casarem!” Para ele, no Islã, uma relação entre homem e mulher deve ser legalizada imediatamente, pois, se isso não é feito, é considerado errado pelo Alcorão.

Ele falou que busca estar sempre perto de Alá e por isso, realiza todas as orações, inclusive quando está no local de trabalho, no qual tem sua carga horária dobrada no sábado, pois ele pediu que fosse sempre liberado às sextas-feiras, para ir à Mesquita. Após o Adhan, o Sheikh deu início ao sermão, porém era outra pessoa, que utilizava jalabiyya, porém a gutra estava fixa na cabeça por um *Igal*, corda que serve para fixar a gutra na cabeça.

A partir deste campo, compreende-se que há uma negociação simbólica entre as práticas do Islã de diversos países e a necessidade de se adaptar à vida brasileira, situação conhecida como diáspora. Tal negociação tem embate com os grupos paquistaneses de divulgação do Islã, chamados de Jamaat, que buscam enfatizar a identidade diaspórica islâmica no país.



Figuras 24 e 25: Roupas tradicionais islâmicas. Jalabiyya e Dishdasha, respectivamente. Fonte: <https://www.hilalplaza.com/collections/mens-islamic-clothing/thobes> e <http://www.keyword-suggestions.com/ZGlzaGRhc2hh/>



Figura 26: Kurta – Roupas tradicionais islâmicas utilizadas no Paquistão. Fonte: <http://theravadadeco.blogspot.com.br/2015/03/kurta-pajama.html>



Figura 27: Gutra e Igal (corda preta na parte superior). Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/370913719283326705/>



Figuras 28 e 29: Adereços islâmicos utilizados na cabeça – Gahfiya (à esquerda) e Taqiya (à direita). Fonte: <http://uksura.web.fc2.com/headaddress/taqiya01.htm> e https://en.wikipedia.org/wiki/Taqiyah_%28cap%29

3.3.6 Sexto Dia: 13 de Maio de 2016

No dia 13 de Maio de 2016, depois de entrar em contato com o dono da Mussala no Gama, foi-se ao endereço indicado para a realização do sexto campo, que teve cinco entrevistados e teve a duração de três horas e vinte e cinco minutos. A chegada ao local foi por volta de 12: 35 horas, porém o endereço direcionava à uma casa, que estava vazia. Conversando com moradores do local descobri que o endereço era de outro estabelecimento, que levou à uma loja de móveis usados, na qual os funcionários confirmaram que todas as sextas-feiras, um “grupo de muçulmanos viam rezar no primeiro andar”.

Vinte minutos depois chegou um brasileiro (Ademir) que perguntou se “eu estava esperando por Armim”, que era o dono da Mussala. Aproveitando a situação de espera, Ademir foi entrevistado. Ele disse que se converteu há dois anos. Informou que a Mussala no Gama facilita a realização das orações, porque “seria complicado se deslocar para a Asa Norte ou para Taguatinga, uma vez que não tem tempo para isso”.

Ele revelou que “existem muitos brasilienses se convertendo e que há comunidades fortes no Brasil, por exemplo, a de Recife”. Perguntado acerca de casos de intolerância religiosa, ele falou que “se não levar na brincadeira, o preconceito por ser muçulmano é constante”, entre os casos, ele disse que já foi xingado e que “cuspiram no chão” em sinal de repulsão, ao saberem que ele era muçulmano.

Quinze minutos depois, chegou um grupo de seis pessoas, que pelo sotaque percebeu-se que eram estrangeiros. O grupo era formado por Armim, seus filhos e seu amigo (Zayn). Após apresentação, foi autorizada a entrada na Mussala, que fica em uma pequena sala de único cômodo no primeiro andar, em cima da loja de moveis usados.

O lugar é constituído apenas por uma prateleira onde tem exemplares do Alcorão, materiais de divulgação da religião e alguns frascos de perfume, iguais ao que foi dado no primeiro campo, por Said; o chão é coberto por um grande tapete e no lado direito, tem um tapete menor. Após todos entrarem na Mussala, Armim e Zayn vestiram uma roupa étnica, igual à jalabiyya, porém o nome dado para ela era *dishdasha*, pois era o nome dado na Jordânia.

Após colocarem esta roupa, eles passaram perfume no pescoço e braços e Zayn foi para o local onde estava o tapete menor. Diferente do que foi observado nas Mesquitas, não houve ritual de ablução e nem a oração realizada antes do sermão foi feita, porém o Adhan foi realizado por Zayn, mas de forma rápida. O sermão foi feito por Armim em árabe e de vez em quando ele interrompia e traduzia o que tinha falado anteriormente para o português. O tema foi sobre o destino dos que acreditam em Alá e os que não acreditam. Após o breve sermão, foi feita a oração final, que também foi breve.

O fim da atividade, por volta de 13:30 horas, as *dishdasha* foram retiradas e os sete membros me cumprimentaram e descobri que quatro membros eram filhos de Armim, que aceitou conversar mais tempo. Para isso acompanhou-se ele até o seu local de trabalho. Durante o caminho, Zayn falou que há alguns muçulmanos no Gama, mas eles não frequentam a Mussala. Perguntados acerca da vivência em Brasília, dois dos filhos de Armim (Naam e Heidrun) disseram que a relação é tranquila, uma vez que nasceram no Brasil e que muitos dos seus amigos já sabem que eles são muçulmanos.

Armim também disse que antes de ir abrir a Mussala ele frequentava a Mesquita da Asa Norte, porém, “com os filhos já crescidos e estudando de manhã, o tempo de deslocamento que resta era incompatível e por isso, decidiu abrir a Mussala no Gama”, pois facilitava a vida dele, dos familiares e também do Ademir, que tinha dificuldades de frequentar a Mesquita da Asa Norte também.

Perguntado acerca de casos de intolerância religiosa, ele falou que leva na esportiva e que ao contrário do que muitos pensam, ele tem muitos amigos de outras religiões, “principalmente evangélicos”. Ele falou que consegue fazer as cinco orações diárias, pois sendo dono do próprio estabelecimento onde trabalha, ele tem liberdade.

No interior da sua loja, havia dois quadros com frases em árabe e possuíam uma caligrafia peculiar. Armim informou que os dois quadros são transcrições de partes do Alcorão: a primeira serve para “espantar mal-olhado” e a segunda é a primeira revelação que Mohammed recebeu de Alá. Em relação ao Islã, ele disse que “antes de ser um modo de vida, o Islã é uma crença, ou seja, não precisa usar dishdasha o tempo todo, ‘até mesmo porque fica estranho no Brasil’, basta fazer a Shahada, para ser recompensado por Alá.”



Figura 30: Local onde funciona a mussala do Gama. Fonte: Google Earth.



Figura 31: Quadro com arte islâmica. Surata contra mau-olhado. Fonte: LIMA, 2016.



Figura 32: Quadro com arte islâmica. Primeira sura que Mohammed recebeu de Alá. Fonte: LIMA, 2016.

3.4 Resultados e Discussão

3.4.1 Os Membros Entrevistados

As 31 entrevistas realizadas durante as seis saídas de campo entre os meses de Março e Maio, revelam informações que ajudam a inferir sobre a relação estabelecida entre Islã e espaço no contexto de Brasília. Tais dados são majoritariamente qualitativos e não foram aplicados de maneira homogênea, pois não obedeceram a ordem apresentada no trabalho, o que não prejudicou as respostas e possibilitou quantificar o primeiro eixo da entrevista, relacionada à identificação dos membros.

Os entrevistados podem ser divididos da seguinte forma: 10 eram brasileiros e 21 eram estrangeiros, sendo 8 paquistaneses, 1 indiano, 4 bengalis, 2 jordanianos, 2 ganeses, 1 egípcio, 1 inglês e 1 palestino e 1 que não revelou seu país de origem. Tal quantidade demonstra que a comunidade é formada majoritariamente por estrangeiros, oriundos em grande parte da Ásia Central, Oriente Médio e África, dados confirmados pela observação realizada durante os campos.

Entre os estrangeiros, 8 estão em Brasília há dois meses, 6 estavam há um ano e meio na cidade e estavam trabalhando, e 7 estão em Brasília há mais de três anos. Observa-se que, dos estrangeiros presentes, grande parte está no Brasil recentemente, geralmente migram de seus países à procura de melhores condições de vida, o que não acontece em grande parte, pois apesar de conseguirem alguma vaga de trabalho, as condições não são favoráveis ao modo de vida, que implica, em grande parte dos casos, em dificuldade de adaptação ao lugar em que está inserido.

Boa parte dos entrevistados não informaram suas profissões, mas se sabe que dentre os membros que vieram de Bangladesh, Gana e Paquistão, as vagas de trabalho são ocupadas no setor de serviços e construção civil, onde se trabalha em condições precárias, que inclui a impossibilidade de seguir práticas do Islã, como a realização das cinco orações diárias. Os estrangeiros, que estão mais tempo em Brasília trabalham no setor de comércios e possui seu próprio negócio, o que garante mais liberdade pra seguir os ensinamentos do Alcorão.

Os símbolos são representados pelas práticas, valores e costumes pertencentes ao Islã. Em relação a este eixo da entrevista, os tópicos listados foram: “uso de roupas étnicas, expressões linguísticas da religião e frequência na Mesquita ou Mussala”. No primeiro tópico, dos 10 brasileiros entrevistados, a metade usa frequentemente tais roupas, com exceção nos locais de trabalho. A justificativa apresentada por eles é a necessidade de seguir os atos de

Mohammed para estar mais perto de Alá. Porém, através do exercício de observação, se percebeu que este grupo se converteu ao Islã há menos de 1 ano e que estão acompanhados por integrantes do grupo Jamaat, que visa a divulgação do Islã em todos os aspectos.

A outra metade de brasileiros (4) não utiliza tais vestimentas, pois acreditam que são costumes étnicos, que não estão presentes na Suna, e nem no Alcorão, sendo que este é mais importante que o outro. Apenas um brasileiro respondeu que utiliza em ocasiões especiais, como a festa do Lailat al-Qadr, realizada no fim do mês do Ramadã, correspondente ao mês de Junho no calendário gregoriano.

No caso dos muçulmanos estrangeiros, 14 usam roupas étnicas, sendo que 7 utilizam sempre e 7 só utilizam dentro da mesquita. Os primeiros são integrantes do grupo de divulgação Jamaat e vivem na Mussala desativada da SAMDU Norte, que fica perto da Mesquita. Sua vivência restringe-se a estes dois espaços, o que favorece a prática de tal costume. Os outros sete utilizam roupas tradicionais apenas na Mesquita, pois o ambiente de trabalho não permite e se sentiram constrangidos ao andarem na rua com tais roupas.

Seis estrangeiros não utilizam roupas tradicionais de seus países de origem. Eles alegam que em Brasília não é comum utilizar tais roupas e pelo fato de estarem muito tempo na cidade, já não sentem necessidade de usá-las. Eles também alegam que evitar estas roupas é uma forma de evitar olhares preconceituosos.

As expressões linguísticas como: “*Assalamu Aleikum*” (que a paz esteja sobre vós); “*Waleikum Salam*” (Vós estejais com a paz); *In sha Allah* (Se Deus quiser); *Masha Allah* (Graças a Deus), foram observadas durante as entrevistas realizadas entre membros estrangeiros e brasileiros.

Dos 21 estrangeiros, apenas dois utilizam somente o cumprimento, não utilizando as outras expressões. Além de estarem no Brasil há mais de cinco anos, sendo que um deles está há 10 anos, a justificativa informada é o fato de terem se acostumado a falar português e a necessidade de se integrarem à sociedade. Estes membros também trabalham com comércio e por isso não utilizam tais expressões. O mesmo grupo de brasileiros recém-convertidos utilizam as expressões sempre que possível e o motivo é o mesmo pelo qual eles utilizam as vestimentas paquistanesas.

A frequência à Mesquita é constante na sexta-feira, em relação aos entrevistados. Porém existem dois casos a serem apresentados: Os cinco brasileiros recém-convertidos e os sete paquistaneses do grupo Jamaat. No primeiro grupo, além de frequentarem a Mesquita nas sextas-feiras, durante a semana eles se reúnem em uma mussala em Taguatinga Sul para realizarem orações e conversarem sobre a religião em seus diversos aspectos. O segundo

grupo, se fixam na Mesquita de Taguatinga e na Mussala da SAMDU Norte, pois eles ficam na cidade por pouco tempo e também tem como suas principais preocupações a divulgação da religião. Assim seu espaço vivido é representado e delimitado à Mussala e Mesquita.

3.4.2 A Espacialidade do Islã em Brasília

A relação “Islã – Espaço” na cidade de Brasília é caracterizada pela expansão espacial, que ocorre no Distrito Federal e na forma pela qual os símbolos islâmicos (vestimentas, expressões linguísticas, costumes) são influenciados pelo contexto espacial em que a religião se espacializa. Esta relação foi identificada através das informações concedidas aos entrevistados em relação a sua vivência no espaço de Brasília. As perguntas foram centradas em três eixos: “dificuldade em seguir os ensinamentos do Islã”, “casos de preconceito em relação a religião”, e “projetos de divulgação do Islã”.

No primeiro eixo, 16 membros afirmaram que sentem dificuldades de seguir todos os ensinamentos, sendo 8 brasileiros e 8 estrangeiros. Nos dois casos as principais dificuldades apresentadas estão relacionadas à realização das orações e uso de vestimentas étnicas oriundas dos seus respectivos países. Tais dificuldades estão relacionadas ao ambiente de trabalho, no caso dos membros que trabalham nos serviços gerais e na construção civil, pois tais ocupações impossibilitam o uso de tais roupas e não há período livre para todas as orações diárias. A jornada de trabalho também dificulta a presença de alguns membros nos sermões da sexta-feira. Fato relatado por bengalis e ganeses entrevistados.

A sensação de constrangimento em usar tais roupas em ambientes fora da mesquita tem restringido os muçulmanos de outros países a vesti-las apenas dentro da Mesquita ou da Mussala. Estes membros falam que o ambiente social não é favorável para usá-las, pois podem ser alvos de preconceito. Os sete integrantes do Jammal entrevistados foram unânimes ao afirmarem que se ficassem no Brasil por mais tempo teriam dificuldades de seguir o Islã, pois não há motivação em praticar os ensinamentos em um lugar que tem outros parâmetros de vivência.

Os entrevistados que informaram não ter dificuldades de seguir os ensinamentos podem ser divididos em dois grupos: Os que possuem condições de realizar parte dos ensinamentos (5 pessoas) e os que não possuem um vínculo religioso, apesar de se denominarem muçulmanos (3 pessoas). O primeiro grupo é formado por muçulmanos estrangeiros, que trabalham com comércio e são donos do próprio negócio, o que favorece a realização das orações, uma vez que não existe uma norma que os impeçam de fazer tal ato.

No segundo grupo, formado por 1 estrangeiro e 2 brasileiros, o Islã se resume à crença e não nas práticas e por isso as roupas não possuem uma sacralidade e as orações são apenas formalidades da comunidade em que estão inseridos.

O segundo eixo da entrevista, relacionado aos casos de intolerância religiosa, 16 membros afirmaram terem sofrido preconceito e 8, não. Entre os que sofreram preconceito, 10 admitiram que não se importam com o preconceito e os outros 6, formados por brasileiros informaram que os ataques são constantes e que sofrem com isso.

O último grupo relata que a principal forma de preconceito é a associação feita com grupos terroristas, expressa por olhares repulsivos nos locais onde estão presentes e nos bairros onde vivem. Eles mencionaram o caso ocorrido na Mesquita do Centro Islâmico de Brasília, no dia 21 de Março de 2016, no qual invadiram o local e derrubaram estantes com vários exemplares do Alcorão e livros teológicos.

Os oito membros que não relataram casos de preconceito afirmaram que estabelecem uma relação muito pacífica com não muçulmanos e já até levaram amigos para visitar a Mesquita. Brasileiros que estão neste grupo informaram que foram bem vistos por familiares e amigos após a conversão ao Islã. Os Jamaats que participaram da entrevista não informaram se já foram vítimas de preconceito em Brasília.

No terceiro eixo do terceiro ponto da entrevista, 21 pessoas afirmaram que existe diferenças entre o Islã dos seus países de origem em relação ao Islã de Brasília. Um brasileiro, que esteve em outros países, como Paquistão e Estados Unidos afirmou que o Islã é mais aceito pela população, apesar dos discursos preconceituosos. Ele falou que a comunidade islâmica em Brasília é recente e ainda há pouca preocupação em apresentar tal religião.

Entre os estrangeiros, foi relatado que nos outros países o uso de roupas étnicas está coerente com os costumes do lugar, ou seja, não existe constrangimento em usar tais vestimentas em seus países. Foi informado, que as Mesquitas nos outros países são frequentadas todos os dias por muitos membros, diferente de Brasília, que tem mesquita que abre apenas na sexta-feira, em virtude de ter poucos membros para frequentarem durante a semana. Os outros nove brasileiros, por não terem conhecido o Islã em outros países, não concederam informações nesta parte.

O quarto eixo da terceira parte da entrevista, acerca da existência de algum projeto de divulgação do Islã, teve unanimidade de respostas. Todos os membros falaram que a divulgação da religião é chamada de “*Dawa*”, que consiste em seguir os ensinamentos previstos no Alcorão e na Suna. Neste sentido existe o grupo paquistanês Jamaat, que realizam o *Dawa* e incentivam os membros da comunidade islâmica a fazerem o mesmo.

Neste ponto é importante ressaltar que os grupos de divulgação incorporam elementos étnicos de seus países na prática islâmica. O exemplo principal é o uso da Kurta, roupa típica da Índia e do Paquistão, mas que os Jammats incluíram na religião e ensinam que ela faz parte do Islã.

A segunda forma de divulgação do Islã possui um caráter essencialmente espacial. A criação de mussalas em Brasília, que consiste na utilização de imóveis para atividades islâmicas, como as orações e sermões. Geralmente são criadas por incentivo de algum membro, que se torna Iman da mussala. Na cidade em questão existem duas mussalas: a primeira criada por um brasileiro, localizada em Taguatinga Sul e outra criada por um jordaniano, localizada no Gama.

Uma terceira forma de divulgação do Islã é motivada por brasileiros recém-convertidos, que motivados pelo desejo de seguirem todos os ensinamentos do Alcorão e Suna, utilizam redes sociais para publicar materiais de conteúdo teológico e que falem sobre o Islã. Um exemplo é a página do Centro Islâmico de Brasília, na rede social Facebook e o grupo “Conhecendo o Islam”, presente no aplicativo para smartphones Whatsapp, criado por um brasileiro, no qual disponibiliza arquivos de áudio e audiovisuais com conteúdo teológico e responde dúvidas dos integrantes do grupo.

Os resultados obtidos nestas entrevistas permitem concluir que o Islã sofre influência espacial em Brasília, assim como em outros lugares no Brasil e no mundo. Tal espacialidade é caracterizada pela forma como ele se expande dentro de Brasília, que corresponde a área do Distrito Federal e como os símbolos, que são os costumes, práticas, linguagens e vestimentas são afetados pelo contexto espacial em questão. Neste sentido, a relação entre Islã e espaço no contexto brasiliense é compreendida por duas vias: uma de *mutualidade* e outra de *resistência*. Ambas as vias são resultantes da situação de diáspora em que os muçulmanos são submetidos.

No primeiro caso, o Islã, através dos membros, passa por transformações em suas práticas e costumes, em virtude do espaço urbano de Brasília. Tal modificação ocorre por causa das normas de convivência presentes nos locais em que os muçulmanos estrangeiros buscam vivenciá-las com a experiência espacial do seu país de origem, que inclui os ensinamentos islâmicos do Alcorão e Suna. Tal ato de existência pode entrar em conflito com os habitantes locais, que, neste caso representam o espaço de Brasília, que, ao reprimirem o estrangeiro, o constrange a modificar suas práticas e valores, ou seja, ocorre um processo de negociação simbólica, mediado, em grande parte, por casos de intolerância religiosa.

Este processo, por estar presente em muitos muçulmanos em Brasília, faz com que a religião tenha uma nova forma. O uso de roupas étnicas, como a jalabiyya, dishdasha, taqiya,

gutra, são restritos ao interior da Mesquita e mussalas e com o passar do tempo, são abandonados. É importante ressaltar que a associação das roupas típicas com o Islã ocorre na situação diaspórica, onde a religião é também uma forma de experienciar o modo de vida de um país, a fim de fortalecer a identidade de um grupo.

Neste movimento de adaptação ao espaço, as cinco orações diárias também sofrem influências espaciais, uma vez que os únicos lugares os quais se pode realizá-las sem chamar atenção de outras pessoas são Mesquitas, mussalas e suas residências. Para se adaptar ao contexto de Brasília, admite-se que seja feita uma “oração” de recompensa pelo período em que não foram realizadas as demais.

A via de resistência ao contexto espacial é caracterizado pela evidência do Islã no espaço de Brasília, que se dá pelos símbolos expressos em parte dos membros da comunidade islâmica local. A resistência se dá inicialmente pelo grupo de divulgação do Islã oriundo do Paquistão, que se chama Jamaat. Eles realizam a prática do “*Dawa*”, que consiste em utilizar as roupas paquistanesas incorporadas, por eles, ao Islã e seguir os pilares da religião. Além disso, eles motivam que os demais membros façam o mesmo, a fim de que a religião seja divulgada pela curiosidade e atraia mais pessoas para a conversão.

Os membros que aceitam as recomendações do Jamaat geralmente são brasileiros recém-convertidos, que motivados pelo grupo, também divulgam o Islã por meio de redes sociais e utilizam tais vestimentas fora da Mesquita criar oportunidades de divulgação pessoal da religião.

Este processo de resistência tem implicação espacial importante para a expansão do Islã: a criação de mussalas, que são imóveis comuns que passam a ser desenvolvidas atividades religiosas, como orações e sermões. Nos campos realizados, duas mussalas tiveram existência comprovada: uma localizada em Taguatinga Sul, criada por um brasileiro, que foi motivado pelos Jamaats. E outra no Gama, motivada pela necessidade de facilitar as práticas islâmicas dos membros que não podem se deslocar para as Mesquitas localizadas na Asa Norte e Taguatinga. Segundo alguns membros, existem mussalas em Samambaia e Sobradinho, porém os endereços delas não foram descobertos. Os membros engajados na divulgação do Islã também fazem das suas residências espaços de divulgação do Islã, que constituem “proto-mussalas”.

A partir dos dois movimentos identificados na relação “Islã- espaço” em Brasília observa-se que o Islã, além de se espacializar através dos seus membros, ele se concretiza em novas mussalas e nova Mesquita, nos quais ocorre a reprodução da mutualidade e da resistência, que pode favorecer ou não o aumento de muçulmanos em Brasília.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho realizado a partir da pesquisa bibliográfica e depois, pela pesquisa empírica teve como principais pontos de partida: a espacialidade do Islã e as suas especificidades na cidade de Brasília, que compreende a toda região do Distrito Federal. Para que fosse possível responder os questionamentos gerados, foram estabelecidos um objetivo principal, que consistiu em compreender o processo de expansão do Islã no Brasil e em particular, em Brasília.

Para isso, buscaram-se bibliografias sobre a história da religião em questão, as quais levaram a informações sobre a influência de fatores naturais e culturais na consolidação dos valores, práticas e costumes do Islã. Tais informações dizem a respeito da importância espacial para a consolidação e expansão do Islã, tanto como religião, como império. Neste sentido, também foi possível analisar o processo de expansão no Brasil, que, através das bibliografias utilizadas, descobriu-se que o contexto do lugar em que os primeiros muçulmanos foram inseridos caracteriza uma espacialidade.

O objetivo geral é completamente alcançado com a realização dos objetivos específicos, que neste trabalho foram: “compreender a espacialidade das mesquitas e das mussalas em Brasília” e “como o contexto espacial de Brasília influencia as práticas islâmicas”. As pesquisas de campo possibilitaram alcançar tais objetivos. Nesta parte foi possível mapear as duas Mesquitas e duas mussalas presentes no Distrito Federal, assim como a história de surgimento destes locais, que está associado ao crescimento de muçulmanos na cidade.

O surgimento de mussalas e de uma nova Mesquita está relacionada à influência do lugar de Brasília nos símbolos do Islã, que é sintetizado pela relação “Islã – espaço”. Tal relação tem duas vias. A primeira, de mutualidade, na qual as práticas são transformadas, muitas vezes confinadas aos locais de oração e sermão. Tal fato é mediado por casos de intolerância vividos pelos membros, que para evitar a repetição destes episódios, passam a praticar a religião apenas dentro dos espaços de encontro da comunidade islâmica.

A segunda via, de resistência, é caracterizada pela expressão dos símbolos islâmicos no lugar de Brasília, que são promovidos por uma parte dos membros da comunidade, os quais motivam a realização de práticas islâmicas não apenas dentro de Mesquitas e mussalas, mas também fora delas. Os objetivos alcançados permitem concluir que as hipóteses foram confirmadas.

O trabalho tem uma abordagem fenomenológica, pois se utiliza das informações de membros da comunidade islâmica, ou seja, considerou-se a subjetividade do fenômeno em questão.

Os procedimentos metodológicos, representados pela observação simples e entrevistas realizadas com muçulmanos, permitiram a identificação da relação do Islã com o espaço de Brasília, porém não foi possível que relações de topofilia, ou sobre a percepção do lugar fossem realizadas, as quais eram os objetivos pensados antes da realização do trabalho. Para que tais temas fossem analisados, seriam necessárias mais visitas aos locais, maior período de tempo, assim como uma inserção no grupo, através da observação participante, para que se estabelecessem relações amistosas com os membros. Em virtude das dificuldades impostas no trabalho empírico, os objetivos possíveis de serem atingidos são os que estão presentes neste trabalho.

Nos campos realizados entre os meses de Março e Maio, a comunidade foi receptiva no início. Porém, com a ausência do Jamaat, que motivava a recepção de desconhecidos da comunidade, e o ataque realizado na Mesquita do Centro Islâmico de Brasília, a abordagem para entrevistas se tornaram mais difíceis, o que dificultou a interação com membros e a receptividade dos muçulmanos de forma geral.

Os resultados obtidos, além de identificar as relações entre Islã e espaço no contexto de Brasília, permitiram apresentar um breve panorama desta religião em Brasília, que pode contribuir para estudos futuros sobre o fenômeno no campo da Geografia. A análise realizada permitiu o pesquisador ter uma visão menos reificada das abordagens epistemológicas, uma vez que todas são importantes para contextualização de um fenômeno e estavam presentes de alguma forma nos capítulos apresentados. O trabalho realizado também busca diversificar o eixo temático, apresentado um eixo de pesquisa pouco explorado no departamento de Geografia na Universidade de Brasília.

Além dos objetivos acadêmicos, o trabalho buscou apresentar os relatos de um grupo cultural que muitas vezes é vítima dos discursos propagados pelos meios de comunicação e que veem no espaço uma forma de estabelecer a resistência aos discursos, através da construção de mussalas e de divulgação da religião pelas redes sociais. A análise realizada possibilitou maior conhecimento do Islã em Brasília, que é caracterizado por conflitos, mas também por resistência.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHMED, N. *History of Islam: An Encyclopedia of Islamic History*. Disponível em: <<https://historyofislam.com/contents/>> Acesso em 17 de Março de 2016.

AL-JERRAHI, M. R. *História da Presença Islâmica no Brasil: Um Breve Relato*. Sevilha, 2003. Disponível em: <http://www.masnavi.org/jerrahi/Artigos___Palestras/Historia_da_presenca_Islamica_/historia_da_presenca_islamica_.html> Acesso em 23 de Junho de 2016.

AL-SHEBA, A. *A Mensagem do Islam*. 1ª ed. São Paulo: Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, [200-].

ALCORÃO. Português – árabe. *Tradução do sentido do nobre Alcorão*. Trad. NASR, H. Meca, Liga Islâmica Mundial, 2005.

ALMEIDA, M. G. Aportes Teóricos e os Percursos Epistemológicos da Geografia Cultural. *Revista GEONORDESTE*, São Cristóvão, Ano XIX, n. 1, p. 33-54, jul. 2008.

ARMSTRONG, K. *Islam: A Short History*. 1ª ed. London: Phoenix Press, 2000.

BALTA, P. *Islã*. 1ª ed. L&PM Pocket, 2010.

CARO, I. *Identidades Islâmicas Contemporâneas em América Latina*. *Revista Universum*, Talca, v. 22, nº 2, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762007000200003&lang=pt> Acesso em: 02 de Fevereiro de 2016.

CHALLITA, M. *O Alcorão ao Alcance de Todos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gíbran, [199-].

CLAVAL, P. A Contribuição Francesa ao Desenvolvimento da Abordagem Cultural na Geografia. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Introdução à Geografia Cultural*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

CLAVAL, P. Nascimento e Primeiros Desenvolvimentos. In: _____ *A Geografia Cultural*. 3ª ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.

CORRÊA, R. L. (2002) A Geografia Cultural e o Urbano. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Introdução à Geografia Cultural*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. p. 167 – 186.

COSGROVE, D. E. (1983) Em Direção a uma Geografia Cultural Radical: Problemas da Teoria. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Introdução à Geografia Cultural*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. p. 103 – 134.

COSGROVE, D. E.; JACKSON, P. Novos Rumos da Geografia Cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Introdução à Geografia Cultural*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. p. 135 – 146.

DUNCAN, J. S. (1980) O Supraôrganico na Geografia Cultural Americana. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Introdução à Geografia Cultural*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. p. 63 – 102.

EL-DIN, K. T. *Os Muçulmanos no Brasil: Estudo sobre o Manuscrito “A Diversão do Estrangeiro em Tudo que é Incrível”*. [200-]. Disponível em: < <http://www.cheikhs.org/pt-br/not%C3%ADcias/mundo-isl%C3%A2mico/728-os-mu%C3%A7ulmanos-no-brasil.html> > Acesso em 22 de Janeiro de 2016.

FICKELER, P.(1947) Questões Fundamentais na Geografia da Religião. *Revista Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, p. 8-35, 2008.

GERALDES, E. S. Horizontes do Mundo Vivido: Reflexões sobre a Contribuição da Hermenêutica para a Geografia Humanista. *Revista Geograficidade*, Rio de Janeiro, v. 1, nº 1, p. 59 – 66, 2011.

GIL, A. C. Entrevista. In: _____ *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. 5ª ed. São Paulo: Editora Atlas S.A. 2007. p.117 – 127.

GIL, A. C. Observação. In: _____ *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. 5ª ed. São Paulo: Editora Atlas S.A. 2007. p.110 – 116.

KAMEL, A. *Sobre o Islã: A Afinidade entre Muçulmanos, Judeus e Cristãos e as Origens do Terrorismo*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

LEY, D. Cultural/humanistic geography. *Revista Progress in Human Geography*, v. 5, p. 249 – 257, jan. 1981.

LUIZ, G. Vandalismo em Mesquita do DF foi intolerância, diz governo. *G1 DF*, Distrito Federal, 21 de Março de 2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/2016/03/vandalismo-em-mesquita-do-df-foi-intolerancia-religiosa-diz-governo.html>> Acesso em 22 de Março de 2016.

MARQUES, V. L. M. *Sobre Práticas Religiosas e Culturais Islâmicas no Brasil e em Portugal: Notas e Observações de Viagem*. 2009. 270 p. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2009.

Muçulmanos serão quase mesmo nº de cristãos em 2050, diz estudo. *G1 – Mundo*, 02 de Abril de 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/04/muculmanos-serao-quase-mesmo-n-de-cristaos-em-2050-diz-estudo.html>> Acesso em 27 de Dezembro de 2015.

NOGUEIRA, A. R. B. Lugar como a Representação das Existências. In: HEIDRICH, A. L.; COSTA, B. P.; PIRES, C. L. Z. (orgs.) *Maneiras de Ler Geografia e Cultura*. 1ª ed. Porto Alegre: Compasso Lugar Cultura, 2013. p. 83 – 89.

PINTO, P. G. H. R. Ritual, Etnicidade e Identidade Religiosa. *Revista USP*, São Paulo, n. 67. p. 228-250, set./nov. 2005.

PLANHOL, X. Islam and the Sea. In: DONNAN, H. (ed.) *Interpreting Islam*. 1ª ed. London: SAGE Publications, 2002. p. 130 – 149.

RIBEIRO, L. M. P. Negros Islâmicos no Brasil Escravocrata. *Revista USP*, São Paulo, n. 91. p. 139-152, set./nov. 2011.

ROSENDAHL, Z. Os Caminhos da Construção Teórica: Ratificando e Exemplificando as Relações entre Espaço e Religião. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.) *Espaço e Cultura: Pluralidade Temática*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2008.

SARDAR, Z. *Em que acreditam os muçulmanos?* 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SAUER, C. (1931) Geografia Cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Introdução à Geografia Cultural*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

_____ (1927) Desenvolvimentos Recentes em Geografia Cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Geografia Cultural: Uma Antologia*. 1 ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012. p. 43 – 84.

SCHUON, F. *Para Compreender o Islã*. 1 ed. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.

SILVERSTEIN, A. J. *Islamic History: A Very Short Introduction*. 1ª ed. New York: Oxford University Press, 2010.

TUAN, Y. *Topofilia: Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente*. 1ª ed. São Paulo: DIFEL, 1974.

_____ *Espaço e Lugar: A Perspectiva da Experiência*. 1ª ed. São Paulo: DIFEL, 1983.

WAGNER, P. L.; MIKESELL, M. W. (1962) Os Temas da Geografia Cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Introdução à Geografia Cultural*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. p. 27 – 61.

WANIEZ, P.; BRUSTLEIN, V. Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social. *Revista ALCEU*, v.1, n.1, p. 155-180, jan./jul. 2001.