



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

MARIANA KNIERIM CORREIA

***Entre este e aquele: as uniões matrimoniais entre os muçulmanos residentes
em Florianópolis- SC***

Florianópolis, 2010

MARIANA KNIERIM CORREIA

***Entre este e aquele: as uniões matrimoniais entre os muçulmanos residentes
em Florianópolis- SC***

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientadora: Profa Dra Miriam Furtado Hartung

Florianópolis, 2010

MARIANA KNIERIM CORREIA

Entre este e aquele: as uniões matrimoniais entre os muçulmanos residentes **em Florianópolis- SC**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais, aprovado em ___/___/___ pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa Dra Miriam Furtado Hartung (Orientadora)

Profa Dra Antonella Imperatriz Tassinari

Departamento de Antropologia, UFSC

Profa Dra Cláudia Voigt Espínola

Florianópolis, Julho de 2010

Para Lully.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| AGRADECIMENTOS..... | 6 |
| RESUMO | 7 |
| 1. Apresentação | 8 |
| 2. Metodologia..... | 14 |
| 2.1 O trabalho de campo | 17 |
| 2.2 A pesquisa realizada com outro pesquisador | 18 |
| 2.3 As conversas, as entrevistas e suas dificuldades | 20 |
| 2.4 Ser islâmico: o ponto de vista das mulheres | 24 |
| 3. Imigração e pertencimento: árabes e muçulmanos..... | 26 |
| 4. A Mesquita..... | 32 |
| 4.1 A Mesquita – o espaço interno | 32 |
| 4.2 A Mesquita – os sujeitos, os espaços, a língua | 34 |
| 5. As Orações na Mesquita de Florianópolis..... | 36 |
| 6. Da Mesquita aos lares..... | 39 |
| 7. O véu das mulheres da Mesquita de Florianópolis..... | 41 |
| 8. Entre estes e aqueles: os casáveis e os não-casáveis entre os muçulmanos de Florianópolis | 45 |
| 8.1. As viagens, as escolhas..... | 49 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 51 |
| ANEXO..... | 52 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 53 |

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a Professora Miriam Hartung por ter orientado este trabalho.

Aos colegas do A-Funda, pelas dicas, brincadeiras e conversas sérias.

Aos meus amigos, sempre presentes e sempre dando força para eu atingir meus objetivos, especialmente para Rafaela, Suzana, Martín, Lucas e Daniela.

Ao meu companheiro e sua família, que me apóiam e estão presentes no meu cotidiano.

Aos que colabaram com esta pesquisa: ao Sheikh, que desde o início acreditou no trabalho, e todos aqueles que, quer seja em conversas rápidas, quer seja em entrevistas, procuraram esclarecer minhas dúvidas.

Aos professores do Curso de Ciências Sociais, e em especial a Dona Lurdes, pela paciência inesgotável.

À banca, por estar por perto, acompanhando, de certa forma, o andamento da pesquisa; e pela atenção disponibilizada.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é refletir sobre as escolhas matrimoniais feitas por muçulmanos que freqüentam a Mesquita de Florianópolis (SC). Reflito sobre como os elementos identitários (como nacionalidade, quadros de referência a partir da religião, entre outros) do grupo (constituído por imigrantes, seus filhos e netos) articulam-se na hora da escolha de um cônjuge.

Neste estudo sugere-se que as uniões matrimoniais são realizadas levando em conta *projetos individuais* e o chamado *background* sócio-histórico que faz parte da constituição deste grupo social. Busco compreender as uniões matrimoniais a partir da idéia de que as escolhas partem tanto do cônjuge quanto do que os seus grupos *esperam* que realizem.

PALAVRAS-CHAVE: Casamento, Muçulmanos.

1. Apresentação

O presente trabalho versa sobre uma pesquisa acerca das escolhas matrimoniais entre muçulmanos¹, residentes em Florianópolis, Santa Catarina. Trata-se de uma reflexão sobre o casamento em um grupo que transita entre a Mesquita e as ruas de Florianópolis. Percebe-se, entre outras coisas, que existem diferentes *papéis sociais*, que variam de acordo com o contexto social, lingüístico e cultural. Estes *papéis* estão relacionados com as diferentes situações cotidianas nas quais os sujeitos estão inseridos. Se na Mesquita os muçulmanos ativam signos compartilhados por todos os que freqüentam o lugar, fora dali há outras dinâmicas que demandam outros papéis, diferentes daqueles exercidos pelo grupo na Mesquita. Diz Velho (2003):

Em outros grupos sociais e períodos históricos a permanência de costumes e a estabilidade de traços e características individuais foram, por sua vez, claramente valorizadas. No entanto, nas sociedades moderno-contemporâneas [...], existe uma tendência de constituição de identidades a partir de um jogo intenso e dinâmico de papéis sociais, que associam-se a experiências e a níveis de realidade diversificados, quando não conflituosos e contraditórios. (p. 8)

Além desta perspectiva proposta por Velho, utilizando-me dos conceitos de *ethos* de Bourdieu (1998), *projeto e campo de possibilidades* (Velho, 2003) e *habitus* (Bourdieu *apud* Wacquant, s/d)², procuro compreender como se dão as escolhas matrimoniais entre os sujeitos

¹ Utilizo o termo *muçulmano*, pois revela o traço que une e identifica os frequentadores da Mesquita: a religião. Os frequentadores da Mesquita vêm de diversos países (Egito, Síria, Líbano, Palestina, etc), e possuem o Islã como elemento em comum. Em minha experiência de campo, percebi que o próprio Sheikh denomina outros frequentadores, no momento da Oração, de *irmãos e irmãs, muçulmanos e muçulmanas*. Outro motivo é que existe uma espécie de equívoco: é comum confundir *árabe* com *muçulmano*. Mais adiante segue esclarecimento sobre tal equívoco, extraído de Espinola (2004).

² Importante notar que os conceitos de *ethos* e *habitus* de Bourdieu estão relacionados as suas reflexões sobre a escola, como por exemplo, em texto sobre as desigualdades frente à escola e cultura, mas que são de grande valia

envolvidos nesta pesquisa. A partir de relatos obtidos através de entrevistas ou de conversas informais, percebe-se que existem dois planos que se entrecruzam:

- 1) Os sujeitos realizam suas escolhas matrimoniais levando em conta os *habitus* (Bourdieu *apud* Wacquant, s/d), que são as inclinações inconscientes, resultantes da interiorização de estruturas objetivas que podem ser pensadas como o contexto sócio-histórico nos quais os sujeitos estão inseridos;
- 2) E, além da idéia de *habitus*, o conceito de *projeto* (VELHO, 2003), ajuda a pensar as escolhas matrimoniais, pois se refere às condutas organizadas, racionalizadas, para atingir finalidades específicas. Além disso, o conceito de Velho (2003) de *campo de possibilidades* está bastante relacionado com a idéia acima exposta de *habitus*: são os *backgrounds* por onde passam os projetos, que podem ser os já referidos processos sócio-históricos nos quais os sujeitos estão inseridos.

Guiando o olhar que auxilia na problematização da pesquisa antropológica, utilizei os escritos de Cardoso de Oliveira (2000), que nos ensina que para realizar uma pesquisa antropológica é necessária certa domesticação teórica do olhar do pesquisador. Este olhar treinado, em meu caso, deu-se a partir da leitura prévia de alguns trabalhos específicos, como de Espinola (2004, 2005), Jardim & Peters (2005), Jardim (2006), Carvalho (2002), entre outros, que constitui o que Cardoso de Oliveira denomina “prisma”, através do qual a realidade é refratada. Portanto, para constituir o objeto de investigação, tem-se que o olhar sensibilizado pela teoria constitui uma das atividades do antropólogo.

Espinola (2004), em texto bastante inspirador, ajuda a compreender a diferenciação entre *muçulmanos* e *árabes*. Problematizando a relação entre elementos característicos dos

neste trabalho pois ajudam a compreender teoricamente a dinâmica percebida por mim em meu trabalho de campo.

muçulmanos (o uso do véu entre as mulheres) e os atentados de 11 de Setembro, a autora mostra que a identidade árabe-muçulmana no pós-11 de Setembro ficou ainda mais marcada (especialmente através do uso do véu por parte das mulheres), evidenciando a preocupação destas mulheres sobre as impressões, a imagem que os florianopolitanos (os brasileiros, de maneira geral) formaram em relação aos muçulmanos, a partir do fato ocorrido nos Estados Unidos.

Espinola (2005) realiza uma etnografia sobre a comunidade islâmica de Florianópolis. Aponta aspectos da imigração, do cotidiano da Mesquita, dos elementos caracterizadores da identidade dos muçulmanos que freqüentam a Mesquita (como são as Orações, por exemplo), entre outros. Sua importância diz respeito ao seu material etnográfico (as narrativas de seus interlocutores, por exemplo) e os elementos metodológicos (problematizações do trabalho de campo), que me auxiliaram a conhecer a dinâmica dos sujeitos que freqüentam a Mesquita de Florianópolis. Assim, a leitura do trabalho de Espinola foi importante para sensibilizar e domesticar o olhar, como aponta Cardoso de Oliveira (2000).

Outros autores que permitem compreender o universo dos muçulmanos em situação de migração foram Ferreira (2006), que relata sua experiência pessoal em um acampamento islâmico, suas relações com os muçulmanos e estratégias desenvolvidas para conseguir realizar seu trabalho de campo. Lendo seu texto, me identifiquei com algumas reflexões da autora, como a problemática de ser mulher e pesquisadora em trabalho de campo entre os muçulmanos. Assim como a autora,

De certo modo tive que aprender a me comportar como uma mulher do lugar e, portanto uma muçulmana. Não bastava estar em campo, era preciso compreender no corpo o que significa *ser muçulmana*. O vestuário, a maneira de olhar, de sentar, enfim todo um comportamento que é construído. (FERREIRA, 2006, p. 1).

Nas primeiras vezes que fui à Mesquita, fiquei bastante impressionada com a Oração.

Parecia-me que as pessoas presentes na Mesquita naquela hora estavam compartilhando de um mesmo sentimento de contemplação, de sensibilização. Goldman (2003), em “Os tambores dos mortos”, faz considerações com as quais me identifiquei. Assim como o autor, fui constantemente afetada pelos sons, pela oração, pelo ambiente onde realizei o trabalho de campo. Assim como ele, que percebia que os tambores que ouvia “não eram deste mundo” (como ele mesmo afirma), provei da sensação de ser emocionalmente atingida pela recitação do Alcorão e pelos movimentos que são realizados durante a Oração. Neste sentido, Goldman (2003) me ajuda a compreender e, principalmente incorporar à escrita etnográfica as sensações, os afetos decorrentes do trabalho de campo.

Jardim (2006) também traz considerações importantes sobre imigrantes palestinos, problematizando o tema da imigração a partir das relações entre os sujeitos imigrantes e a *terra de origem*. A autora mostra que a imigração destes sujeitos se deu de modo particular, contando com a intermediação de outros imigrantes chamados por cartas, o que impediria uma definição precisa em termos temporais da imigração. Ressalta a manutenção das redes formadas pelos imigrantes e sujeitos de outras origens árabes (como os libaneses, jordanianos, etc), que compartilham experiências e trajetórias de vida. Dessa forma de constituir laços e mantê-los ajudou-me a perceber o modo como os muçulmanos que freqüentam a Mesquita de Florianópolis constroem seus laços que os ligam entre si.

Carvalho (2002) rastreia redes de imigrantes árabes em Florianópolis, a partir de mapas geográficos e sociais, tomando o comércio, principal atividade econômica dos muçulmanos residentes em Florianópolis, como ponto de partida para sua análise sobre as redes de muçulmanos residentes em Florianópolis. Importante ressaltar que seu trabalho traz considerações históricas sobre estes sujeitos. A autora utiliza documentos relativos à separação de casais, o que inclui separação de bens como fonte de pesquisa. A leitura de seu

trabalho foi relevante no sentido de conhecer a dinâmica histórica dos imigrantes árabes/ muçulmanos em Florianópolis.

Truzzi (1993), Pinto (2005), Salawdeh (1997), Osman (2006), Hajjar (1985) ajudaram a compreender o universo islâmico em outras cidades como São Paulo, Curitiba e Rio de Janeiro, trazendo, sobretudo, elementos sobre imigração e etnicidade. Aspectos relevantes como a adaptação lingüística dos imigrantes e a problemática da manutenção da língua árabe (SALAWDEH, 1997); a caracterização e os fatores da imigração de sírios e libaneses em São Paulo (TRUZZI, 1993); os rituais e as identificações dos muçulmanos com as vertentes *xiita* e *sunita* em São Paulo, Rio de Janeiro e Curitiba (PINTO, 2005); as narrativas a partir da perspectiva da História Oral de imigrante libaneses e o retorno destes à *terra de origem* (OSMAN, 2006). Hajjar (1985) descreve as diferentes imigrações dos árabes/ muçulmanos para o Brasil, em um período de cem anos, além de trazer aspectos que revelam as nuances da diferença entre o árabe/ muçulmano que vive nas *terras de origem* e o imigrante.

Todos estes trabalhos ajudam a compreender diferentes elementos relacionados à imigração de árabes/ muçulmanos, suas relações com o passado, com a memória e como estes imigrantes interagem no Brasil.

Além destes autores, considero a obra de Said (2007), *Orientalismo*, parte fundamental para constituir meu olhar em relação a este *outro*, os imigrantes ou descendentes destes que vieram (e continuam vindo) do Líbano, da Síria, do Egito, da Palestina, da Jordânia. Said (2007) afirma que existem consensos sobre o Oriente que, frutos de discursos ocidentais, escamoteiam e/ ou justificam certas ideias e práticas das nações ocidentais em países orientais.

O tema das uniões matrimoniais não escapa de tais consensos. A mistificação do

Oriente realizada pelo Ocidente (SAID, 2007) dá-se em vários planos e, fazendo um paralelo com Cardoso de Oliveira (2000), *domestica* o olhar ocidental sobre o Oriente.

Durante minha pesquisa de campo e a escrita final refleti sobre o *Orientalismo*. Como pensar as uniões matrimoniais *não somente* enquanto fruto da tradição? Em 2001, uma emissora de televisão de grande repercussão, exibiu uma telenova que, dentre outras temáticas, retratava muçulmanos do Marrocos. Nesta telenovela, os casamentos eram representados como uniões onde quem escolhe o cônjuge são os pais, e as noivas têm um “preço” (elas “valiam camelos”). Neste ano, ocorreram os atentados de 11 de Setembro.

Diversos veículos midiáticos criaram (e criam) certa imagem dos árabes/ muçulmanos: “A mídia ocidental tem mostrado sempre uma íntima correlação entre mulheres que vivem cobertas e submissão feminina. Nesta ótica, o símbolo máximo da opressão é o véu” (ESPINOLA, 2004). A repercussão dos acontecimentos de 11 de Setembro de certa forma reiterou a existência de uma linha entre o *nós* (“ocidentais”) e o *eles* (“árabes” / “muçulmanos”), generalizando-os (os árabes/ muçulmanos) a partir de características pontuais. A própria expressão “*atentados*” remete a questões políticas, culturais, entre outros. Seu uso remete a idéia de que “*eles atentaram contra a democracia ocidental*” (argumento bastante difundido pelas mídias na época). A questão principal por trás do uso desta expressão, da própria caracterização das mídias sobre os *atentados*, a referida telenovela, entre tantos outros; é que estas imagens criadas por “*nós*” não apenas *discorrem sobre*, mas também caracterizam e qualificam “*eles*”. De acordo com Said (2007), estas seriam expressões do *orientalismo*. Assim, minha preocupação durante esta pesquisa foi evitar cair nestes estereótipos, procurando refletir sobre minha visão acerca deles.

2. Metodologia

Cardoso de Oliveira (2000) sugere que além da sensibilização do olhar do pesquisador, para a realização de uma investigação antropológica faz-se necessário *ouvir*. O autor argumenta que esta atividade não pode ser independente do “ver”: ambas complementam-se de forma a possibilitar a apreensão dos significados e sentidos das práticas sociais. Saber ouvir o dito e perceber o não-dito constitui exercício importante para a sensibilização do pesquisador em relação ao que seus interlocutores pensam sobre o modo em que vivem.

De acordo com o autor, a pesquisa é também um ato de “escrever”: “ver” e “ouvir” são atos cognitivos preliminares no trabalho de campo, e a escrita finaliza a pesquisa.

Para a realização das entrevistas, utilizei-me dos procedimentos metodológicos propostos por Cardoso de Oliveira (2000) que sugere que as entrevistas (quer sejam abertas ou não) sejam intercaladas com a *observação participante*. Este procedimento foi realizado nesta pesquisa, já que precisava da interlocução com alguns sujeitos a respeito das ressignificações realizadas por eles sobre diversos temas que foram tratados, como por exemplo, a experiência de ser muçulmano no Brasil, a imigração e as uniões matrimoniais.

Ao mesmo tempo, era necessário presenciar as orações, para observar a vida social dos muçulmanos a partir da religião (que foi a minha entrada para o trabalho de campo). Minhas visitas à Mesquita em dias de oração foram bastante importantes para conhecer a dinâmica dos sujeitos e os discursos proferidos tanto pelo Sheikh quanto por outros muçulmanos, além de travar contato com possíveis interlocutores que me permitiram compreender suas práticas matrimoniais.

Comecei a freqüentar a Mesquita em abril de 2009, e meu trabalho de campo

estendeu-se até meados de setembro do mesmo ano. Fiz visitas semanais nas sextas-feiras (dia da Oração), e visitas esporádicas em outros dias da semana, para conhecer a dinâmica da Mesquita em momentos que não o da Oração e para realizar entrevistas.

Em relação à escrita do diário de campo, Emerson, Fretz & Shaw (1995) sugerem que o registro seja alternado entre o momento da interação e momentos após os diálogos ou as observações feitas em campo. Esta indicação me foi bastante útil, pois não realizei minhas entrevistas com gravador a pedido dos entrevistados, tendo como único recurso o diário de campo. Nos momentos de oração não realizava anotações, temendo perder algum sinal, alguma intuição que pudesse ser importante para a pesquisa. Portanto, realizava minhas anotações depois do momento das orações.

Outro recurso que utilizei bastante foi a *participação observante* (WACQUANT, 2002). De acordo com o autor, a participação observante demanda uma maior interação entre pesquisador do que a observação participante. Existe certa experimentação, vivência corporal, atuação por parte do pesquisador. A *participação observante* demanda maior entrega do pesquisador às práticas realizadas pelos sujeitos pesquisados.

Utilizei a participação observante, pois me permitiu ter maior interação com as muçulmanas durante as orações. Os movimentos característicos da oração (as genuflexões, o ajoelhar dos fiéis) tornaram-se meios para eu travar diálogo com algumas frequentadoras. A *observação participante*, por sua vez, possibilitou-me compreender, por exemplo, a utilização da língua árabe em alguns momentos, e o português em outros. Ferreira (2006) refere-se a sua postura em campo enquanto *performática*:

É a experiência com a 'performing ethnography' que também encontrei nesse acampamento islâmico, pois me comportava como se fosse um deles, este estado de subjuntividade, com certeza ampliou os meus sentidos em relação ao grupo que estava pesquisando. A partir dessa experiência surgia o método, a qualificação, a tese, a pesquisadora performer. Para pesquisa,

foi importante tanto a participação observante quanto a observação participante. (p. 8)

Também consultei o Alcorão com a finalidade de buscar elementos que pudessem ajudar em minha investigação, visto que há princípios que revelam o *ethos* deste grupo.

Velho (1980), em discussões sobre a pesquisa em contexto familiar, me ajudou a refletir sobre minha pesquisa, tendo em vista que foi realizada na mesma cidade onde resido.

Em texto sobre investigações dos antropólogos em suas cidades, ele pondera:

[...] ir para outra sociedade e/ou cultura não nos transforma em tábulas rasas. É claro que são níveis diferentes de envolvimento e, em princípio, poderemos estranhar situações e fatos que são naturais para o nativo. (p. 16)

O que nos leva a refletir que:

Daí a importância de procurar perceber como os indivíduos da sociedade investigada constroem e definem sua realidade, como articulam e que peso relativo tem os fatos vivenciados (*idem, Ibid.*).

Outra reflexão que me ajudou a pensar sobre meu trabalho de campo foi a de Geertz (1989), para quem realizar uma etnografia não é somente estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, mas sim:

O que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma 'descrição densa' (1989:15).

Ou seja, para realizar uma *descrição densa*, precisamos pensar sobre o que um grupo particular de pessoas (no caso, os muçulmanos que freqüentam a Mesquita de Florianópolis) faz quando o assunto são as uniões matrimoniais. O que pensam estas pessoas sobre o modo como realizam seus casamentos? É indispensável, para a etnografia, a pesquisa de campo, que, no meu caso, começou na Mesquita, estendendo-se até os locais de trabalho e a casa de alguns freqüentadores da Mesquita.

2.1 O trabalho de campo

Conheci o Sheikh³ através do dono de um restaurante no centro da cidade em outubro de 2008. Uma colega minha havia me dito que o dono deste restaurante é muçulmano. Pensei em entrar em contato com ele para poder iniciar a pesquisa empírica. Quando perguntei se ele gostaria de participar da pesquisa, o dono do restaurante respondeu-me que me apresentaria ao Sheikh para conversar sobre a pesquisa. No dia seguinte, reunimo-nos, eu, o Sheikh e o dono do restaurante (que no momento de minha chegada estava conversando com ele), em um centro comercial, também no centro de Florianópolis. Meu nervosismo era bastante visível, afinal, o Sheikh representava a minha possibilidade de entrada na Mesquita de Florianópolis, local onde faria o trabalho de campo.

Chegando ao local marcado, o Sheikh e o dono do restaurante já me esperavam, conversavam em árabe, o que fez com que eu não pudesse compreender sobre o que tratavam. Apresentei-me, e ambos me cumprimentaram tentando me deixar à vontade. Mostrei minhas credenciais (estudante da Universidade Federal de Santa Catarina, que estava fazendo pesquisa sobre os muçulmanos de Florianópolis), e o Sheikh perguntou quem estava orientando esta pesquisa. Ele mostrou ter bastante conhecimento sobre os procedimentos relacionados à academia, que ficou bastante evidente quando me indicou a tese da Dra. Cláudia Espínola. Bastante prestativo, o Sheikh se disponibilizou para tirar algumas dúvidas referentes ao campo, ao Alcorão, a Oração, etc.

³ Em capítulo sobre a Oração, apresentarei a definição de *Sheikh*.

2.2 A pesquisa realizada com outro pesquisador

Comecei meu trabalho de campo na Mesquita juntamente com um colega que, naquela época, pretendia realizar seu Trabalho de Conclusão de Curso sobre o Ramadã⁴.

Como iniciei a pesquisa empírica acompanhada de outro colega de curso, cabe aqui (e durante o texto, quando necessário), a problematização desta situação. Rafael⁵ viajara um tempo para a França e Marrocos, conhecendo muçulmanos destes países. Como eu sabia de sua visita a estes países, aproveitei para tentar aprender um pouco sobre a oração de sexta-feira. Sua ajuda foi de grande valia: no primeiro dia, me ajudou a escolher um véu, me ensinou expressões de cumprimento dos muçulmanos (“*salam aleikum*”, que significa “que a paz de Deus esteja convosco”).

Entrar na Mesquita com um homem um pouco mais velho do que eu, de certa forma gerou curiosidade para alguns homens que freqüentam a Mesquita. Como Rafael geralmente me esperava, ao término da Oração, na porta do biombo que separa o espaço dos homens e das mulheres⁶, alguns homens eventualmente indagavam-nos se tínhamos algum vínculo além do profissional.

Em uma das vezes em que Rafael me esperava ocorreu um episódio bastante peculiar, que revelou para mim um pouco da visão de meu interlocutor (um muçulmano) sobre as mulheres: conversávamos com um estudante egípcio, que não fala português (nossa conversa foi em inglês), que fazia pós-graduação na Universidade Federal de Santa Catarina, e no meio da conversa, este interlocutor me oferecera um véu com bordas de ouro. Mesmo conhecendo

⁴ Ramadã é um dos períodos consagrados do calendário islâmico. Constitui em um mês onde ocorre o jejum sagrado, no qual foi revelado o Alcorão (OSMAN, 2006).

⁵ O nome do pesquisador foi trocado por razões éticas.

⁶ Em breve será realizada a caracterização da Mesquita mais aprofundada.

nada ou pouco sobre os códigos e significados entre os muçulmanos, compreendi aquela oferta como sendo algo além de um simples presente. Respondi agradecendo, bastante constrangida. Depois desse dia, encontrei-o mais algumas vezes, e nos cumprimentávamos de longe.

Este fato foi bastante revelador no sentido de que minha presença em campo era bastante notada; e demonstrou que eu não era vista somente como pesquisadora, mas sim, talvez como uma possível casável, já que percebi que aquela oferta não era somente um mero presente; mas sim, continha intenções além de dar uma lembrança.

A presença de Rafael, por um lado, foi bastante positiva no sentido em que eu pude transitar em espaços que, apesar de serem permitidos às mulheres, elas não os utilizam⁷; e por outro – justamente pelo mesmo motivo – percebi que ter começado a frequentar a Mesquita acompanhada de um homem que não tenho vínculo nenhum além do profissional, talvez tenha surtido efeito negativo nas vezes em que eu tentava me aproximar de algumas mulheres – o que, por sinal, foi bastante difícil e sobre o qual falarei adiante.

⁷ Por exemplo: existe um espaço na Mesquita que é o corredor que liga a parte reservada à Oração dos homens e o escritório do Sheikh (que fica justamente na entrada do biombo que separa os lugares dos homens e das mulheres), este espaço é permitido para as mulheres circularem, porém, logo que acaba a Oração, elas rapidamente saem da Mesquita, não usufruindo deste espaço para encontrar outras pessoas, etc. No início da Oração, o mesmo ocorre: elas entram na Mesquita e deslocam-se diretamente para o biombo, não permanecendo neste lugar-comum entre homens e mulheres. Os homens dominam estes espaços para tratar de negócios, festividades, comemorações, etc. As mulheres o fazem dentro do biombo onde oram. Na época do trabalho de campo, percebi que se não fosse por causa de meu colega, eu evitaria transitar nestes espaços, que seria uma estratégia para tentar angariar mais rapidamente a confiança das mulheres.

2.3 As conversas, as entrevistas e suas dificuldades.

Além de expor e problematizar minha entrada em campo (que se fez com um colega, homem), outros pontos a serem pensados são relativos aos sujeitos que foram entrevistados e sobre as condições de realização das entrevistas. Em nenhuma entrevista me foi permitido utilizar o gravador. Por mais que insistisse, e levasse o código de ética da Antropologia⁸, me foi vetada a possibilidade de gravar as conversas formais. Os trechos que estão inseridos neste Trabalho referem-se, portanto, ao diário de campo, cujas anotações realizei logo após as conversas/ entrevistas.

Outro ponto a ser observado é relativo ao fato de que a maioria dos entrevistados não frequenta a Mesquita: tentei, incessantemente, entrevistar muçulmanos *que frequentam a Mesquita*, porém, de acordo com as contingências do trabalho de campo, meus objetivos tiveram de ser revistos. Entrar em contato com as fiéis islâmicas frequentadoras da Mesquita não foi tarefa fácil. Em primeiro lugar, eu tinha que aprender o que é a oração muçulmana, para poder saber me portar durante sua realização, o que demorou algum tempo. Por mais que meu colega tivesse me dito o que consiste uma Oração, quais são seus passos e procedimentos, existem coisas que os pesquisadores apre(e)ndem quando, e somente quando, estão em campo. Passei por esse tipo de experiência diversas vezes, desde o aprendizado com o véu, até a hora de elaborar e realizar uma entrevista.

Velho (2003), afirmaria que passei, constantemente por *metamorfose*, que consiste em uma:

⁸ Utilizei de tal estratégia (levar o código de ética para mostrar aos entrevistados) para reforçar minhas credenciais de pesquisadora além de ser uma forma de os sujeitos se sentirem seguros sobre as relações entre pesquisador-pesquisado. O código de ética do antropólogo está disponível em: <http://www.abant.org.br/index.php?page=3.1>

Mudança de papel de acordo com o contexto, mudança esta que não é necessariamente calculada e não deliberada, derivada de mudanças de projetos, combinada com outras interações e experiências inéditas (2003:47).

Minha *metamorfose* constituiu em uma mudança calculada e meditada, que se inicia na redefinição dos sujeitos a serem entrevistados e se reflete na pesquisa: os objetivos aos quais me propus não puderam se realizar da maneira planejada. Contingências de campo - sobretudo, a dificuldade de entrevistar as mulheres - não permitiram realizar muitas entrevistas e me levaram a privilegiar as observações realizadas na Mesquita (as conversas que ocorreram lá, tanto com os freqüentadores quanto com o Sheikh).

Para travar contato inicial com as freqüentadoras da Mesquita, utilizei artifícios que, em um primeiro instante, deram certo.

Em uma sexta-feira, fui à Mesquita com um véu que havia adquirido anteriormente. Notei que havia mulheres que estavam no local de Oração que eu não tinha visto, em outros dias. Eram duas jovens que tinham idade por volta dos 20 anos, duas que aparentavam ter 40 anos, e mais duas crianças – além da filha do Sheikh.

Minha investida seria em umas das moças, pois pensei que a proximidade entre nós poderia criar alguma empatia. Em um momento que considerei propício, pedi ajuda a uma delas para colocar o véu corretamente.

Minha presença se fez notada, naquele momento. O próximo passo seria apresentar-me como pesquisadora e convidar ao menos uma das jovens para colaborar comigo na pesquisa.

Ao final da Oração, voltei a falar com as jovens. Descobri que eram irmãs e que uma delas estava voltando para São Paulo, e era mãe das meninas que estavam na Oração.

Felizmente, uma delas, Samira (23) ofereceu-se para conversar comigo, em outro momento.

Depois de vários *e-mails* trocados, consegui marcar um encontro com Samira. Combinamos que seria no lugar que escolhesse, e acabou sendo a Mesquita.

Durante meu trabalho de campo, tive alguns interlocutores que classifico como sendo esporádicos, já que não iam para a Mesquita em todas as sextas-feiras. Samira, por sua vez, foi alguém com quem conversei bastante nos momentos pós-oração, e realizei uma entrevista com ela, que me indicou outra muçulmana para entrevistar, o que caracteriza a “bola de neve” (um entrevistado indica outro e assim sucessivamente).

A entrevista com Samira foi extremamente marcante para mim. Aprendi inúmeras coisas, a começar pela escolha do local da entrevista. Como minha intenção era deixar Samira o mais à vontade possível, deixei que ela escolhesse o lugar para a nossa conversa, a Mesquita. Um lugar visivelmente não-neutro, no sentido de que estava rodeada pelo Sheikh e por outros muçulmanos. Será que se a entrevista tivesse ocorrido em outro lugar, outras coisas não teriam sido ditas? É possível que sim, ou seja, entrar na Mesquita através do Sheikh abriu algumas portas, mas fechou outras.

Nesta situação, a presença do Sheikh conferiu a esta entrevista um tom muito formal. Outra constatação que obtive decorrente de reflexões sobre a entrevista, foi de que a própria formulação das perguntas para a entrevista altera sua consistência e seus resultados: eu sempre pensara que responder tanto a questionários sócio-econômicos quanto a entrevistas e etc era mais difícil, e por vezes mais exaustivo que formular, elaborar e aplicar perguntas que fariam parte de uma situação que prevê uma conversa em tom formal, onde os sujeitos estão notadamente fora de seus contextos rotineiros, habituais.

Mas, naquela primeira entrevista (com perguntas previamente formuladas, ou que

surgiam no momento), percebi que elaborar perguntas e, mais, criar um contexto para usá-las como pretexto para uma conversa é, de fato, mais difícil, mais exaustivo e exige mais do pesquisador do que eu imaginava: pequenas coisas (desde o local da entrevista) até a ordem das perguntas, como elas foram elaboradas; tudo isso altera o conteúdo da entrevista.

Não vou, nem quero afirmar que foi de todo um insucesso minha primeira investida com a jovem: a experiência antropológica permite aprender com erros, e as inquietações que tive nesta primeira experiência não apareceram em entrevistas posteriores.

2.4 Ser islâmico: o ponto de vista das mulheres

Samira é filha de imigrantes palestinos, que vieram para o Brasil em razão dos conflitos entre Israel e a Palestina. Estudante de Administração de Empresas, relata que passou a usar o véu “por conta própria”, ainda na escola. Assumir tal postura, parece, envolve a afirmação da identidade árabe/ muçulmana perante o círculo social não-árabe/ não-muçulmano, isto é, perante os *brasileiros*, como aponta outra entrevistada (Nara, 42). Essa e outras práticas ditas religiosas geram preconceito, jocosidades, etc; advindas de colegas, conhecidos e vizinhos.

Outra jovem, de 21 anos, estudante de Jornalismo, residente em Foz do Iguaçu (PR), que estava em viagem em Florianópolis para rever amigos e familiares, relatou-me que:

“Quando era criança, não me interessava pela religião, mas vendo o exemplo do meu pai, comecei a me interessar mais e passei a conhecer a tradição dos meus antepassados, porque isso é importante”.

Ela afirma que pessoas que não compartilham as mesmas percepções sobre o mundo, a mesma religião (VELHO, 2003) passaram a fazer comentários jocosos depois de ela assumir a religião islâmica, a religião “dos seus antepassados”, como afirma. Quando o tema são os acontecimentos de 11 de Setembro, ela narra com certo ar de tristeza que “*muitos amigos pensam que os muçulmanos são todos iguais, são terroristas*”.

A manutenção de certo *habitus* (WACQUANT, s/d), consiste em uma das características evidenciadas por minhas interlocutoras: em todas as narrativas a que tive acesso, a manutenção de determinados valores do Islã é importante. Quando perguntei qual era seu estado civil, suas amigas, que estavam por perto, começaram a rir e falar em árabe. Aisha, 23 anos contou que sua família insitia para que “arrumasse um marido” logo. O marido ideal para ela é árabe porque, diz ela:

“(...) Eu gosto de homem árabe porque eles são atenciosos e carinhosos, e seguem a tradição, o que é mais importante. Eu comecei a me interessar pelo Islã porque via meu pai, e quero um homem que seja como ele, que se preocupe onde estou, com quem saio, quero que meu marido chegue em casa e a casa esteja arrumada... Eu não sou machista, não quero um homem machista, só quero alguém que siga a tradição”.

Quando, no início do meu trabalho de campo, consultei Samira sobre os casamentos entre muçulmanos, soube que a única interdição que existe vem de ordem estritamente religiosa:

“O homem muçulmano tem a obrigação de respeitar a tradição da sua esposa. Ele pode casar com uma judia ou uma cristã, porque são religiões monoteístas e reveladas, como o Islã. Mas o homem judeu ou cristão, não é garantido que ele vá respeitar o Ramadã, por exemplo. Por isso que é melhor que ela case com alguém de dentro da religião. Até mesmo porque é a mãe que vai ensinar para os filhos a religião, então é melhor que ela case com alguém que siga a mesma tradição que ela”.

Nota-se que os meus interlocutores aproximam religião e tradição. Seguir a *tradição* islâmica é, antes de qualquer coisa, assumir a *religião* islâmica. Tal proximidade aparece quando a interlocutora de Foz do Iguaçu afirma pautar sua escolha matrimonial a partir do que consideram como característico “bom muçulmano”.

A equação entre religião e tradição aparece também quando se trata de aspectos étnicos/ nacionais. Da mesma forma que ocorre com a *tradição*, ser muçulmano é justamente seguir a religião, independente da nacionalidade: quando indagada sobre a nacionalidade do marido, Nara (42 anos) respondeu que era da mesma religião (islâmica). Brasileiro, para ela, é sinônimo de não-muçulmano. Nacionalidade/ etnicidade e a religião, neste aspecto, se confundem. Quando questionada sobre casamento, como escolher um marido, ela disse que o ideal é escolher alguém da mesma religião – ou seja, independente da variável “etnia/ nacionalidade”, o recomendável, segundo Nara, é que ambos tenham a mesma religião.

3. Imigração e pertencimento: árabes e muçulmanos

As relações sociais que demarcam espaços sociais se expressam em diversas situações, tal como nas interações comunicativas entre os sujeitos que participam das Orações de sexta-feira.

O conhecimento do árabe é um dos elementos de distinção entre os sujeitos, fiéis e não-fiéis. Aqueles que conhecem o árabe podem acompanhar a leitura do Alcorão, sem necessitar da tradução para o português. Ou seja, o acesso ao material das orações em árabe constitui elemento marcador de um maior pertencimento ao grupo.

Em outras palavras, a nacionalidade aparece de certa forma como sendo um dos aspectos que transitam entre estas relações sociais. Os brasileiros convertidos assim o atestam: por mais que existam aulas de árabe, há uma diferenciação entre os que têm ascendência “árabe” (árabe, neste caso, enquanto referência étnica, não a Arábia necessariamente) e os que não têm (que foram convertidos). Esta situação não ocorre somente na Mesquita de Florianópolis, mas em outros lugares do Brasil, tal como mostra Pinto (2005).

De acordo com o autor, no Rio de Janeiro, a língua árabe é elemento constitutivo, mas não determinante da identidade dos muçulmanos. Naquela comunidade, existe a preocupação em ampliar o ensino do árabe, para que os sujeitos tenham acesso ao Alcorão em sua língua original. Em Florianópolis, nota-se a mesma preocupação, mas além das razões apresentadas pelos muçulmanos do Rio de Janeiro, há uma preocupação com a preservação da memória. Uma maneira de fazê-lo é aprender e ensinar a língua árabe.

Este uso da língua árabe pode ser visto durante a Oração, quando o português é reservado somente para traduzir a mensagem do Sheikh para os que não falam árabe.

Na Mesquita do Brás (São Paulo, capital), de acordo com Pinto (2005), existe certa diferenciação entre os convertidos e os não-convertidos, podendo existir Mesquitas para vertentes diferentes do Islã, uma sunita e outra xiita. Além dessa distinção entre os que possuem certo passado ancorado em qualquer que seja a vertente religiosa do Islã e os que se converteram posteriormente, há o que o autor denomina como uma *divisão sectária*, demarcadora de fronteiras e definidora de identidades entre os muçulmanos:

A articulação entre a afirmação discursiva do universalismo e da unidade do Islã e a afirmação prática e ritual da identidade xiita é feita dentro de um quadro de referências dado pela identidade árabe vivida como conexão diaspórica com o Oriente Médio, que obviamente falta aos convertidos não-árabes. (2005: 240).

Na Mesquita de Florianópolis este quadro de referência pode ser aprendido na situação de um jovem, com passagem por várias religiões, e que pretendia se converter ao Islã. Ao conversar com o Sheikh, foi orientado a “conhecer muito bem o Islã antes de professar a fé, porque religião é coisa séria e não pode ficar trocando, como se troca de roupa”. O alerta do Sheikh sugere que ele pretendia tutoriar o jovem em relação à doutrina islâmica, mostrando a ele, recém-chegado como deveria portar-se, a quem se dirigir, etc. A distinção entre muçulmanos e não-muçulmanos é traçada de várias maneiras: através do discurso feito pelo Sheikh; ou através das atitudes e posturas perante o “recém-chegado” no grupo.

Em tese afirma-se que o indivíduo “escolhe” sua religião, mas é perceptível que um indivíduo com um histórico religioso *familiar* na Mesquita, tem uma socialização mais fácil, seja pelo fato de que dominam a mesma língua, seja porque apresentam o que Pinto (2005) chamou de “quadro de referências dado pela identidade árabe”: existem experiências que foram e são vivenciadas por *alguns* sujeitos que freqüentam a Mesquita, ou seja, dentre aqueles muçulmanos, há uma parcela que se diferencia dos demais por vivenciar a experiência da imigração. Quero dizer, por mais que os muçulmanos compartilhem uma série de signos e

linguagens em comum, a origem étnica e a imigração são distintivas. Geralmente, estes muçulmanos que compartilham o chamado *quadro de referências da identidade árabe* são os que imigraram diretamente (do Líbano, Palestina, Jordânia, etc), não seus descendentes.

O conhecimento da língua árabe – fora de ocasiões que exigem seu uso, como em determinadas passagens das Orações – pode ser também demarcador social e identitário entre os fiéis. Os sujeitos que dominam a língua árabe, compartilham também elementos que os caracterizam como diferenciadores dos não-árabes/ não-muçulmano: a religião. Isto é, o uso da língua portuguesa fica restrito, geralmente, aos não-muçulmanos e/ou não-árabes e/ou, ainda, aos muçulmanos que não falam árabe.

Os sujeitos falantes da língua árabe que freqüentam a Mesquita são originários de vários países. Há homens e mulheres que vêm da Síria, Palestina, Egito, Líbano, Arábia Saudita, Jordânia, Turquia, Marrocos. Por exemplo, o Sheikh é sírio. Dos entrevistados, duas eram filhas de imigrantes palestinos; dois eram jordanianos e duas eram filhas de libaneses. Na Mesquita, a maioria dos brasileiros são filhos de imigrantes libaneses e palestinos.

Líbano, Palestina e Síria representam boa parcela dos frequentadores da Mesquita, especialmente em se tratando dos filhos de imigrantes. A “primeira geração”, que de acordo com Hajjar (1985) caracteriza-se como sendo a geração de filhos de imigrantes, em Florianópolis essa geração é formada por indivíduos cuja faixa etária que varia entre 20 a 40/ 50 anos. Tal variação etária deve-se, sobretudo a parentes (primos, tios ou irmãos) que migraram para o Brasil e, mediante seu sucesso, atraiu outros parentes.

Dos indivíduos entrevistados, eles próprios ou seus pais (já que alguns são filhos de imigrantes), migraram para o Brasil porque já tinham algum tipo de negócio familiar. A exceção é um casal onde a mulher, brasileira e filha de imigrantes palestinos, conheceu seu

marido na Jordânia e escolheu o Brasil para residir por ser esta sua terra natal.

Truzzi (1993), Hajjar (1985), Osman (2006), Espinola (2005), Jardim (2006), Salawdeh (1997) mostram que os imigrantes estabeleceram-se em áreas urbanas, exercendo atividades comerciais, transformada em símbolo destes imigrantes: o *mascate*. Iam de porta em porta para oferecer diversos produtos, quaisquer que fossem. Esta atividade tornou-se marca identitária destes sujeitos que chegavam ao Brasil, não dominavam técnicas agrícolas e nas cidades precisavam obter retorno financeiro rapidamente, pois boa parte deles saía de suas terras de origem para tentar uma vida melhor. Encontraram neste tipo de venda a saída para tal. E os descendentes destes *mascates* acabaram estabelecendo-se, atualmente, em lojas.

Hajjar (1985) aponta que o número exato de imigrantes árabes e seus descendentes no Brasil, cuja imigração se deu no fim do século XIX, é difícil de ser precisado. O que existem são levantamentos aproximados. Espinola (2005) sugere que esta dificuldade advém do fato de que, em questionários sobre dados de imigrantes, os árabes estivessem na categoria “Outros”. Seyferth (1997) afirma que entre os anos de 1937 e 1945, quando ocorreu um aumento no número de imigrantes árabes, especialmente de sírios e libaneses, houve certa interferência na vida cotidiana dos brasileiros, decorrentes do que a autora chama de “campanha de nacionalização”, que preconizava a massificação e certa assimilação dos imigrantes e seus descendentes, considerados como possuidores de culturas ditas incompatíveis com a brasileira⁹.

Dentre o rol de imigrantes que estavam no Brasil, existiam os que eram bem-vindos, que eram brancos e/ou europeus. Espinola (2005) mostra que os árabes, por mais que tivessem sido considerados como sendo “não-brancos”, ou seja, não faziam parte do grupo de

⁹ O objetivo de tal campanha era, além de erradicar idéias “alienígenas” (termo que segundo a autora foi utilizado pelo jargão oficial), “impor o ‘espírito nacional’ aos patricios que formavam ‘quistos étnicos’ erroneamente tolerados pelo liberalismo da República Velha” (1997: 95).

imigrantes “desejáveis”, de acordo com a política imigratória, demonstravam através de valores percebidos pela sociedade que os recebia – como a importância do trabalho, da família com padrões morais que guiam os filhos ao amor à pátria, etc - que poderiam transformar a imagem do imigrante “fechado” em um imigrante bem-visto. Como aponta Hajjar (1985), os primeiros imigrantes árabes que vieram para o Brasil eram cristãos não católicos.

Ser *árabe* não é obrigatoriamente ser *muçulmano*, e vice-versa. Espinola (2004) esclarece esta diferença: a confusão dá-se, de acordo com a autora, porque o árabe é a língua do Alcorão. Existem mais muçulmanos em países não-árabes, sendo que Irã, Paquistão, Indonésia e Malásia, de acordo com a autora, são os maiores países islâmicos não-árabes: de acordo com Muñoz (apud Espinola, 2005), o mundo islâmico não se reduz aos países árabes – nem todo árabe é islâmico. Tampouco existe um “padrão cultural árabe” e nem a língua árabe é comum a todos os países islâmicos. No entanto, há importantes conexões entre um e outro, daí ser comum a associação entre ambos. O árabe esteve vinculado ao Islã por dois motivos principais.

Primeiro, o Islã nasceu na Arábia e a língua árabe é a língua da revelação divina. Durante séculos a civilização e o império árabe estiveram centralizados em regiões árabes e governados por um califa. A porção árabe do planeta atualmente encontra-se dividido em quatro conjuntos regionais e a expressão “nação árabe” responde também a toda esta porção, mas com conotações ideológicas que remetem à utopia pan-arabista concebidas nos idos dos anos 50 e 60.

Segundo, a noção de “mundo” islâmico é muito maior geográfica e culturalmente dado que junto à área árabe existem outras partes onde o elemento muçulmano convive com uma grande diversidade étnica, cultural e lingüística. O “mundo” islâmico se estende entre o

Atlântico e o Pacífico, do Saara ocidental à Indonésia, Filipinas e China.

Os motivos da imigração apontados tanto pela literatura sobre imigração árabe (HAJJAR, 1985; ESPINOLA, 2005; TRUZZI, 1993; entre outros) quanto pelas pessoas da Mesquita de Florianópolis são várias. Mas, em geral se destacam: a perspectiva de bons negócios em terras estrangeiras; conflitos, majoritariamente do Oriente Médio; ou por encontrarem com parentes residentes no Brasil, tendo isso sido um estímulo para migrarem.

Espinola (2005), e Jardim (2006) sublinham que imigração *árabe* para o Brasil ocorreu de maneira diferenciada da imigração dos portugueses, alemães, japoneses e italianos, que foram imigrações estatisticamente mais expressivas do que imigração árabe. Para Jardim, “trata-se de uma imigração que pode ser nomeada como ‘particular’. Nos diversos momentos em que chegam, não há intermediação de uma política migratória brasileira, nem registros confiáveis da tramitação de vistos de permanência no Brasil”. (2006:171)

Se para as outras imigrações houve participação do governo ou empresas, para os árabes a imigração foi uma investida individual que, no máximo mobilizava famílias, quer dizer, o núcleo familiar mais restrito, pais e filhos.

A temática do uso da língua, como já exposto anteriormente, demarca, delimita e caracteriza os sujeitos que freqüentam a Mesquita de Florianópolis. Diferencia os “mais árabes” dos “menos árabes”, os “árabes” dos “não-árabes”. Mas, além da língua, entre as mulheres nota-se outro elemento que afirma a identidade de *árabe*: o uso do véu, como será mostrado posteriormente.

4. A Mesquita

4.1 A Mesquita – o espaço interno

A Mesquita de Florianópolis (ou Centro Islâmico, ou ainda Comunidade Islâmica) está registrada, de acordo com Espinola (2004), como Núcleo de Estudos e Divulgação Corânicos e foi fundada em 1992 por um grupo de convertidos¹⁰. Localiza-se no sétimo andar em um prédio comercial no centro da cidade e estava em reforma quando comecei o trabalho de campo. Na Mesquita existe um espaço separado para homens e mulheres orarem, que era demarcado por um biombo, temporário, que foi trocado aproximadamente três meses depois do início do trabalho de campo (em julho de 2009). Esta separação, de acordo com Samira, é uma forma de assegurar que homens e mulheres não se distraiam (mais especificamente, não flertem) durante a Oração.

Aos fundos da sala localiza-se o escritório do Sheikh, que conta com uma pequena biblioteca. Como a Mesquita ocupa um andar inteiro do prédio, existem duas portas, uma de madeira que desemboca no espaço onde os homens realizam suas orações; e outra, a porta do escritório, por onde as mulheres entram e saem independente se é dia de Oração. Perto do escritório do Sheikh localiza-se o lavabo onde os homens realizam a ablução, para limpeza dos fiéis antes da Oração. Não pude adentrar espaços que são reservados para homens, pois o espaço interno da Mesquita é bastante demarcado e dependendo do sexo do indivíduo pode-se ou não freqüentar determinados lugares.

Tanto no espaço reservado às mulheres quanto o dos homens existem almofadas para que os fiéis se acomodem durante as Orações, assim como armários para deixar seus sapatos.

¹⁰ A autora aponta que apenas um fundador da Mesquita era de descendência árabe. Antes de sua fundação, os muçulmanos realizavam suas orações em suas residências.

É estritamente proibido pisar no tapete com sapatos onde será realizada a Oração. Além do armário para os sapatos, no espaço destinado às mulheres, há um lavabo e um banheiro: é lá onde elas realizam sua ablução. Há uma pequena sacada que abre para os prédios ao redor da Mesquita.

Quadros com inscrições em árabe, referentes ao Profeta Muhammed e a trechos do Alcorão estão presentes tanto na entrada da Mesquita quanto no seu interior, tanto nos espaços destinados às mulheres, quanto aos homens. Perto da parede oposta à entrada da Mesquita existe uma espécie de púlpito, do qual o Sheikh realiza a Oração do dia.

4.2 A Mesquita – os sujeitos, os espaços, a língua.

O espaço destinado às orações dos homens é maior do que o reservado às mulheres. Há também significativa diferença entre o número de freqüentadores: há mais homens do que mulheres. A média de freqüentadores do sexo masculino, na época da pesquisa, era de cinquenta homens, enquanto a média de mulheres era quatro. A razão para tamanha diferença é variada. De acordo com Samira, existe a preferência de algumas fiéis pela oração feita em casa, longe de outros homens e mulheres; há também o fato de algumas mulheres trabalharem no horário da Oração (meio-dia). Outras, dado seus afazeres domésticos, não podem ir à Mesquita neste horário.

Segundo a tradição corânica, as mulheres devem ficar em casa, cuidando do lar, da família; e que os homens trabalhem para prover a família. No caso das mulheres da Mesquita de Florianópolis, quando trabalham é para substituir momentaneamente o marido que por algum motivo não pôde trabalhar (no caso de a família possuir loja). Carvalho (2002) e Espinola (2004) apontam que estas lojas comercializam roupas, tecidos, entre outros, junto ao Mercado Público. Além dessas lojas apontadas pelas autoras, encontrei lojas de muçulmanos que vendem produtos diversos a preço baixo, além de uma farmácia – todas no Centro de Florianópolis. Os homens, quando não trabalham em lojas, exercem profissões ligadas ao domínio público, como na área da saúde (especialmente medicina e odontologia).

Os freqüentadores da Mesquita de Florianópolis são originários de vários países como Líbano, Egito, Marrocos, Síria, Palestina, Jordânia. De acordo com Espinola (2004), existem no Brasil (e em Florianópolis) as chamadas *famílias muçulmanas* e, em menor número, os *brasileiros convertidos*. Há ainda os estrangeiros provenientes dos países africanos citados acima, da Ásia ou da América Latina que já assumiam o Islã como religião ou se converteram

no Brasil. Para Waniez & Brustlein (*apud* Espinola, 2004), 28,2% dos muçulmanos residentes no Brasil não possuem a nacionalidade brasileira, e 12,6% obtiveram a nacionalidade brasileira através da naturalização. Ou seja, 40,8% são de outras nacionalidades.

5. As Orações na Mesquita de Florianópolis

Um dos cinco pilares do Islã é a oração. *Salat* é o nome das cinco orações obrigatórias durante o dia. Não existe mediação entre Deus e o fiel, mas sim, há o direcionamento das orações por alguém que tenha estudado o Islã, que é feito pela figura do *Sheikh*. No momento da oração recita-se de versículos do Alcorão (em árabe) e súplicas pessoais (no idioma do fiel).

Estas orações são praticadas ao amanhecer, ao meio-dia, no meio da tarde, ao entardecer e à noite, dando o ritmo do dia dos muçulmanos. Ser muçulmano não é apenas afirmar que *é* muçulmano, mas viver conforme os pilares do Islã. Os outros pilares são: a fé (assumir que existe um Deus único e que Maomé é seu mensageiro); a caridade (dar um pouco do que se tem a quem tem necessidade); o jejum (o *Ramadã*. Jejua-se do nascer ao por do Sol. O fiel deve abster-se de comida, bebida e relações sexuais); e a visita a Meca, se o fiel tiver condições financeiras e físicas.

Dentre as orações cotidianas, as de sexta-feira merecem grande destaque. Por ser o dia sagrado para o Islã, reúne número maior de fiéis do que nos outros dias da semana. Na *Sunnah*, escritos sobre a vida do Profeta Maomé, constam os procedimentos para esta oração. Na sexta-feira a oração é preferencialmente coletiva. Tanto na *Sunnah* quando no Alcorão indica-se a oração coletiva como sendo a “melhor”, mais indicada que as orações individuais. É também um momento reservado para fortalecer os laços de solidariedade e amizade entre os fiéis islâmicos.

A Oração de sexta-feira pode ser dividida em três etapas, que envolve atividades coletivas e/ou individuais: a recitação da Al-fatíha, que é o primeiro capítulo do Alcorão, e outro trecho do Alcorão (a ser escolhido pelo Sheikh); o sermão em árabe, depois em

português e, finalizando, uma Oração coletiva. Os sermões são mensagens escolhidas pelo Sheikh para seus fiéis, cujo conteúdo varia bastante. Podem tratar da importância da família para a sociedade islâmica ou dos ocorridos em países do Oriente Médio, como por exemplo, a questão da Palestina.

O Sheikh, em seus sermões, reitera o caráter de união e solidariedade presente entre os *irmãos e irmãs muçulmanos*. Geralmente o sermão em português é iniciado com esta expressão.

A filiação sunita do Sheikh¹¹ aparece no discurso sobre o Islã verdadeiro que, segundo ele, é aquele que não utiliza imagens, em contraposição aos xiitas que as utilizam. O verdadeiro Islã, segundo o Sheikh, tem caráter *moderado*. Em um de seus discursos, isso foi exemplificado através de comparações entre o Budismo, para o qual não existe um único Deus e o Hinduísmo, para o qual há vários Deuses.

O lugar do Islamismo estaria entre estas duas *crenças*. Segundo o Sheikh, tanto o Budismo e o Hinduísmo não são religiões, mas crenças, justamente por não serem monoteístas. O caráter moderado do Islã de orientação sunita também aparece em um de seus principais pilares: a caridade, que se expressa na doação feita pelos fiéis de $\frac{1}{4}$ de seus lucros para as pessoas carentes. Segundo este discurso, o verdadeiro fiel islâmico é aquele que não doa tudo o que tem, e nem deixa de doar; mas o faz *moderadamente*. “Afinal”, dizia o Sheikh, “ $\frac{1}{4}$ já é um tamanho bom”.

¹¹Como mostrou Pinto (2005), o fato de um Sheikh ser sunita não faz com que obrigatoriamente os fiéis o sejam; porém, em Florianópolis, nota-se que tanto o Sheikh quanto os frequentadores da Mesquita são partidários da mesma filiação islâmica.

Na Mesquita de Florianópolis, o Sheikh conduz as Orações na sexta-feira, além de administrar assuntos gerais, realizando um papel de intermediação entre os fiéis e indivíduos que, por algum motivo, passam a freqüentar a Mesquita.

Na oração da sexta-feira, realizada ao meio-dia os fiéis fazem as genuflexões, isto é os movimentos de ajoelhar-se. Pela manhã, fazem duas genuflexões; ao meio-dia, mais quatro; à tarde, outras quatro; no crepúsculo, mais três e ao anoitecer, finaliza-se com mais quatro genuflexões. As genuflexões são realizadas com a cabeça voltada para Meca, sobre o tapete de oração, disposto na direção de Meca.

As abluções também constituem elementos essenciais à Oração. Para orar, os fiéis devem estar limpos física e espiritualmente. É recomendado aos fiéis que não tenham relações sexuais antes de ir à Mesquita. Às mulheres que estiverem menstruadas é vetada a presença. Estas orientações com a higiene estão presentes nos escritos corânicos, e segui-las rigorosamente significa realizar a oração completamente.

Além disso, os lugares das orações são demarcados entre os sujeitos. Em um momento de reforma na Mesquita para a retirada do biombo temporário para a colocação do biombo permanente, perguntei ao Sheikh onde as mulheres orariam, já que fisicamente não havia nada que separasse homens e mulheres. Fui informada de que as mulheres oram nos mesmos lugares que anteriormente. Ou seja, a separação entre homens e mulheres independe da existência do biombo. Estes grupos não devem se misturar.

6. Da Mesquita aos lares

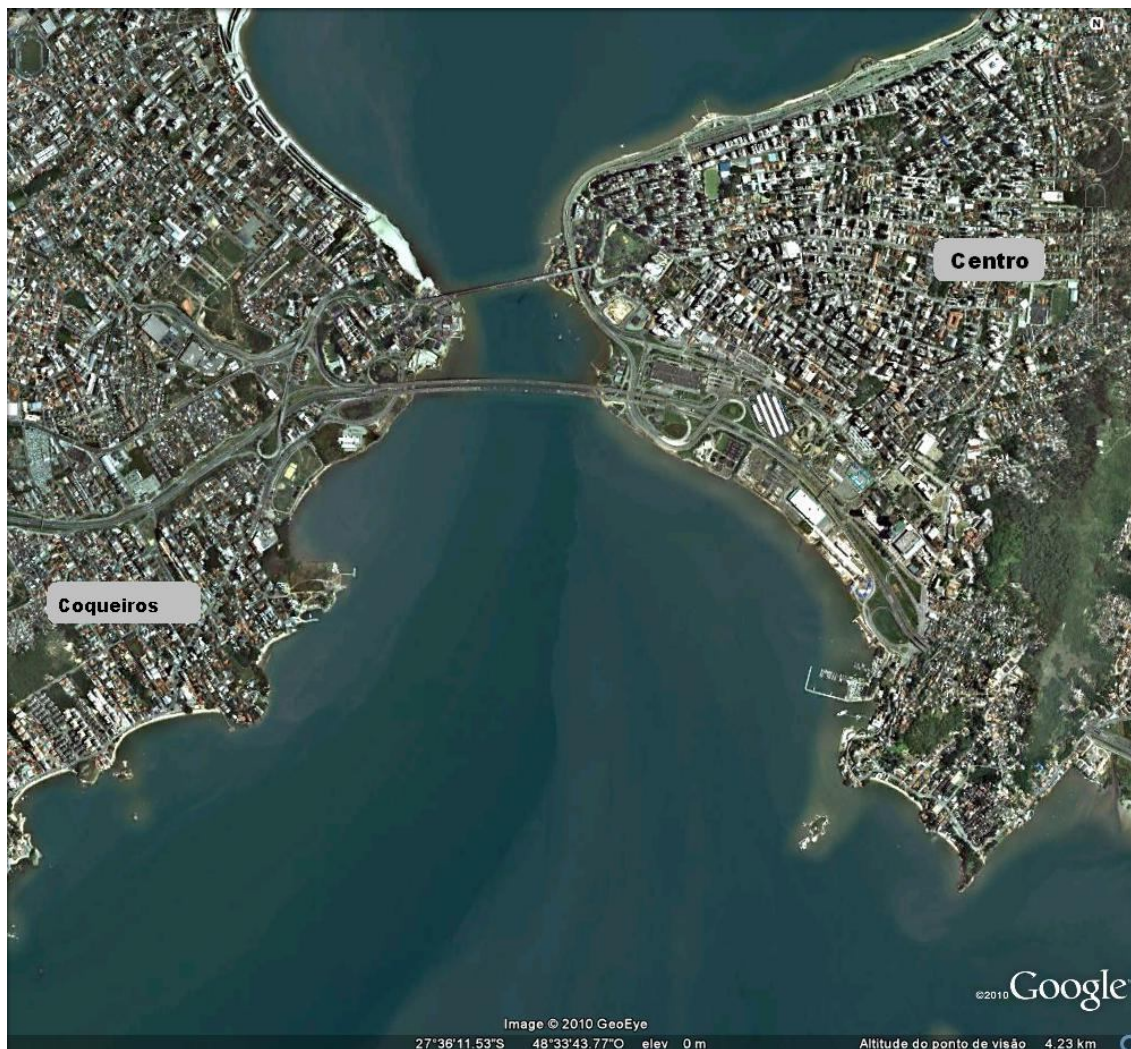
As orações de sexta-feira realizam-se ao meio-dia. Os fiéis nem sempre chegam no horário, alguns chegam antes ou depois. A maioria das mulheres que frequenta a Mesquita neste dia chega depois do início da Oração. Os homens, em contrapartida, costumam estar na Mesquita mais cedo quando tratam de assuntos diversos, mas principalmente negócios, sobretudo relativos à suas lojas em Florianópolis. Também aproveitam esse horário para marcar encontros familiares. Algumas vezes o Sheikh tomava parte nestas conversas masculinas.

Boa parte dos frequentadores da Mesquita tem relações que extrapolam a Mesquita. São relações de amizade, parentesco e comerciais. Seus filhos estudam na mesma escola, no Educandário Imaculada Conceição e aprendem árabe com o mesmo professor. A experiência de imigração conforme Hajjar (1985) e Jardim (2006) entre grupos árabes/ muçulmanos, estimula a criação de clubes, sociedades beneficentes, entre outros. Nestes locais, laços de amizade e solidariedade são criados e reforçados, ajudando na manutenção da “tradição”. Esses grupos formam “comunidades”.

Em Florianópolis, podemos perceber que o vínculo entre muçulmanos extrapola a Mesquita quando andamos nas ruas do centro da cidade. Os comerciantes muçulmanos estabelecem suas lojas em espaços próximos uns dos outros; o centro da cidade é seu local preferido tanto para morar quanto para estabelecerem suas lojas.

Vários muçulmanos moram no mesmo prédio, na mesma rua, no mesmo bairro. Carvalho (2002) mostra estas relações através de um mapa da Grande Florianópolis, onde indica os bairros onde residem famílias muçulmanas. Há uma concentração, de acordo com a autora, no centro da cidade e em bairros continentais como Coqueiros. Da mesma forma, os

frequentadores da Mesquita, com os quais conversei, residem também no Centro, e alguns em Coqueiros. Abaixo, um mapa com a localização destes bairros.



7. O véu das mulheres da Mesquita de Florianópolis

Entre os primeiros imigrantes os muçulmanos a prática da religião era restrita ao ambiente doméstico e/ou privado (ESPINOLA, 2005; HAJJAR 1985; JARDIM, 2006). Com o crescimento da comunidade islâmica no Brasil (e em Florianópolis), surgiram sociedades recreativas/ beneficentes, Mesquitas, centros de oração e de estudos corânicos, etc; e nestes locais os fiéis islâmicos que antes faziam suas orações nas suas residências passaram a fazê-las em local público¹².

O uso do véu acompanhou de certa forma esta trajetória. A relação público-privado anda junto com a utilização do véu entre as mulheres. Ferreira (2006) pensa o uso do véu enquanto sinal diacrítico e simbólico do grupo social ao qual as muçulmanas pesquisadas por ela fazem parte:

Elas têm o corpo coberto, será esse modelado pela religião? Pela política? Ou por todas essas coisas juntas? O véu das mulheres muçulmanas pode ser um marcador sexual-político, mas não só. As mulheres usam o véu, definem-se como muçulmanas quando se apresentam de lenço. Como afirma Butler (2002, p.9) ‘discursos, na verdade, habitam corpos... Eles se acomodam em corpos; os corpos na verdade, carregam discursos como parte de seu sangue... Também é uma forma da mulher exercer poder’. O mundo passa pelo corpo e se o corpo é uma sinédoque para o sistema social como diz Butler (: 189), então é o corpo que revela os sinais diacríticos identitário e simbólicos de determinados grupos sociais. O corpo carrega o mundo cultural, social. (Ferreira, 2006: 3)

Espinola (2004), por sua vez, discute a experiência do uso do véu em Florianópolis e compara com usos em outros lugares. Além disso, retrata o histórico do uso do véu a partir do corpo dos *haddith* (histórias tradicionais sobre as histórias e a vida do Profeta Maomé):

Mernissi (1987), em interessante estudo sobre o Profeta Maomé e as mulheres, recompila todas as principais fontes dos *haddith*, que sem dúvida auxiliam no entendimento do Alcorão. Ela diz que o *hyiab*, véu, literalmente quer dizer *cortina* e que *desceu* não para fazer uma barreira entre um homem e uma mulher, mas sim entre dois homens. [...] O Profeta acabava de casar-se e estava impaciente por estar com sua nova esposa, sua

¹² Cf Hajjar, 1985.

prima Zaaynab, e não sabia como desembaraçar-se de um grupo de convidados pouco delicados que demoram a ir embora. Quando Anas b. Malik, um dos discípulos do Profeta, verifica se os convidados estão por fim saindo, o Profeta passa a recitar os versos do véu. O véu seria uma resposta de Deus a uma comunidade de costumes grosseiros para proteger a intimidade do Profeta e excluir uma terceira pessoa, no caso, o próprio discípulo. (Espinola, 2004: 140).

De acordo com Mernissi (*apud* Espinola, 2004, p. 141), o conceito de *hiyhab* (véu) é tridimensional. A primeira dimensão diz respeito ao recato, “subtrair o olhar”. A segunda é do âmbito do espaço (demarca uma fronteira). A última dimensão é ética: trata do que é proibido, “um espaço oculto pelo véu é um espaço proibido” (Espinola, 2004: 141).

Em trabalho realizado com as muçulmanas de Florianópolis, a autora tenta compreender quais seriam as dimensões do uso na referida cidade. Para Espinola (2004), o uso do véu entre as muçulmanas de Florianópolis estaria antes de tudo relacionado a um signo de pertencimento, “pois significa uma adesão, que permite identificar e distinguir e distinguir pessoas e grupos de pessoas que exteriorizam determinadas idéias e tradições”. (ESPINOLA, 2004: 148).

Minha experiência com as muçulmanas que freqüentam (e as que não freqüentam) a Mesquita vai ao encontro com o exposto pela autora. Das cinco mulheres entrevistadas, apenas duas usavam o véu. O que isto significa? Que o véu, além de ser a exteriorização do pertencimento, reflete o caráter não-obrigatório de seu uso, e indica o caráter não-obrigatório de seu uso. Além disso, mostra que as mulheres que não usam o véu não são “menos muçulmanas” do que as que o usam.

A não-obrigatoriedade do uso do véu está entre os atos *sunnat* (que são desejáveis, embora não obrigatórios). Além disso, existem os atos que são *haram*, proibidos (como comer carne de porco e ingerir bebida alcoólica), o *wajib*, que é obrigatório (as cinco orações diárias). O uso do véu estaria entre estas duas categorias, juntamente com os *makruh*, que

seriam atos inconvenientes desencorajados. A questão principal que permeia esta discussão é que as diferentes vertentes do Islã discordam em alguns pontos (principalmente sobre o que é *makruh* e *sunnat*), já que o significado do uso do véu varia de acordo com cada sociedade e tempo histórico¹³.

No caso de Florianópolis, nota-se que o uso do véu tem caráter *sunnat*. Porém, com ressalvas: passei por uma experiência durante meu trabalho de campo que me fez questionar a homogeneidade do significado do uso do véu. Na Mesquita, o uso é obrigatório, nas ruas não. O incidente que será relatado mostra como a questão do uso do véu varia de país para país, de contexto para contexto.

Era meados de junho quando eu saía da Oração de sexta-feira da Mesquita. Como sempre, desci as escadas do prédio onde se localiza a Mesquita e ia tirando o lenço que durante as Orações da Mesquita transformava-se em véu. Quando finalmente saí da Mesquita, um senhor encostou-se a meu ombro e me perguntou por que eu havia tirado o véu. Quase não entendi o que ele falava, seu português tinha bastante sotaque. Respondi-lhe que tirei o véu porque não era muçulmana e fazia uma pesquisa na Mesquita. A impressão de que tive era a de que ele não esperava aquela resposta, mas logo depois sua feição mudou e percebi que ele queria explicar o mal entendido: “no Líbano as mulheres muçulmanas *tem que usar* o véu” (grifo meu).

Por ser uma comunidade que abriga imigrantes e seus descendentes de vários países quer seja do Oriente, de alguns lugares da África, diferentes visões sobre o uso do véu também fazem parte do rol de particularidades que caracterizam os freqüentadores da Mesquita. Se para alguns homens o uso do véu é *wajib* (como no caso do libanês que me parou na rua), para as mulheres da Mesquita de Florianópolis o uso é visto como *sunnat* (que

¹³ Cf. Espinola, 2004.

foi demonstrado pelo fato de que duas de cinco interlocutoras usarem o véu). Uma delas, casada, frequentadora da Mesquita, fala que não usa porque não se sente confortável. Uma jovem com quem conversei relata que vai passar a usar o véu quando casar, “porque uma mulher casada, no meu ponto de vista, tem que se mostrar só para o marido”.

Estes relatos apontam para o que Espinola (2004) indica: o véu estabelece sim, uma *diferença*. A diferença da qual a autora se refere principalmente entre culturas diferentes (o olhar ocidental perante o *outro*), estabelecendo uma diferença de gênero (já que para o Islã homens e mulheres são iguais perante Deus, porém têm direitos e deveres diferentes a cumprir).

Para os muçulmanos da Mesquita de Florianópolis, os significados do uso do véu vão além das questões de pertencimento e identidade do grupo. Eles dizem respeito ao uso *peçoal* do véu. O fato de ser algo *desejável, mas não obrigatório*, como interpreta Espinola, 2004, torna seus sentidos muito mais pessoais, em alguns casos. O ocorrido com o senhor libanês diz muito a respeito dos esforços em atestar a identidade do grupo dos muçulmanos – porém, cada um de sua forma. Se para ele o uso do véu imprescindível, para algumas das mulheres da Mesquita de Florianópolis que não o usam, não significa que elas sejam *mais* ou *menos* muçulmanas que as que usam o véu.

8. Entre estes e aqueles: os casáveis e os não-casáveis entre os muçulmanos de Florianópolis

Como afirma Velho (2003), os sujeitos nascem e crescem dentro de tradições e culturas próprias, com seus antepassados, símbolos, códigos e signos compartilhados. Porém, ao mesmo tempo, estão sendo afetados e vivenciam sistemas de valores diferenciados, heterogêneos. Tal mobilidade se reflete em vários âmbitos da vida pessoal/ social destes sujeitos – inclusive nas escolhas matrimoniais.

Por outro lado, Jardim & Peters (2005), em texto sobre os casamentos islâmicos, traça uma relação bastante proveitosa entre tradição (a partir dos escritos de Eric Hobsbawm) e os rituais de casamento entre muçulmanos. Em pesquisas realizadas pelas autoras em duas cidades diferentes (Porto Alegre e Chuí), Jardim e Peters buscam evidenciar o esforço em recriar tradições e sublinhar práticas comuns que remetem à *terra de origem*. Elas analisam as festas de casamento enquanto fabricantes de certa *coesão social*. A tradição é atualização de sentimentos étnicos específicos dos grupos e, principalmente, destes sentimentos definidores das diferentes ordens da vida social.

Pensando a partir do que dizem estes autores, entre meus interlocutores percebe-se que há certas características que fazem com que um indivíduo seja *casável* ou não. De acordo com Yasmin (34, casada), o cônjuge ideal é alguém “religioso, que respeite a família e os preceitos do Alcorão”. Para esta jovem, ao se buscar um cônjuge importa saber se “a pessoa bebe, enfim, a gente conhece a pessoa, pra ver se tem condição de ter uma família”. De acordo com Nara (42), “não importa o país de onde a pessoa vem, o importante é seguir a religião”. Ou seja, o bom cônjuge é alguém que tem valores seguidos pelos muçulmanos.

Espinola (2004) mostra que há certo esforço discursivo para separar o muçulmano, o

ser árabe. Na prática, entretanto, o grupo acaba por sobrepor elementos étnicos, *os costumes*, quer dizer, as atitudes, as posturas, tradições; enfim, uma série de componentes que caracterizam alguns sujeitos como pertencentes a um ou mais grupos sociais e elementos religiosos.

O que se percebe quando o assunto é o casamento, é que em suas escolhas matrimoniais, os sujeitos ativam elementos que remetem à idéia de *projeto* proposta por Velho (2003), para quem “as sociedades complexas moderno-contemporâneas são constituídas e caracterizam-se por um processo de interação entre grupos e segmentos diferenciados” (2003: 38). As interações, tensões, conflitos, aproximações e distanciamentos aparecem nas biografias e trajetórias individuais e/ou de grupos sociais; e mais, os projetos não operam em certo “vácuo”, mas sim, a partir de premissas e paradigmas culturais compartilhados por universos específicos.

A idéia de projeto, assim, procura dar conta da margem reativa de escolha que os sujeitos e grupos têm em determinado momento histórico. Assim, esta noção abarca os aspectos dinâmicos da cultura, “preocupando-se com a *produção cultural* enquanto expressão de atualização de *códigos* em permanente mudança” (VELHO, 1999).

Ou seja, existem códigos de condutas, costumes, tradições que interagem, conjuntamente com o campo de possibilidades que abriga e/ou acolhe projetos variados. As escolhas matrimoniais, assim, podem ser pensadas, na idéia de projeto, como expressões do *background* e das possibilidades apresentadas aos imigrantes.

Entre os freqüentadores da Mesquita de Florianópolis, não se pode negar que há uma tendência de que os indivíduos buscam uma maior proximidade às regras, vontades dos pais

ou grupo familiar. Afirmar que o “cônjuge ideal é aquele que é religioso” mostra que há preferências matrimoniais, há indivíduos mais ou menos casáveis. Ou seja, há constantemente uma negociação entre o que é da tradição e o que é da ordem da vontade do indivíduo.

O indivíduo tem a possibilidade de escolher seu cônjuge, “é como no Brasil não é diferente”, dizem Samira, Nara, Nadira e Yasmin. Mas o melhor cônjuge é o mais religioso, o mais muçulmano, quer dizer, aquele que segue mais os preceitos corânicos. O *habitus*, entretanto, está em relação às preferências individuais. Ou seja, existe o discurso da *liberdade de escolha*, porém desde que aceita e confirmada pela família e pelo grupo maior ao qual o sujeito pertence. Há liberdade, escolha, dentro da tradição, dos preceitos, da religião.

Há algo que vai além da religião entre estes imigrantes, que é a idéia de *trajetória*, de *projetos* e *campos de possibilidades*. A religião é um pano de fundo que os une, porém, não unicamente. A experiência da imigração faz com que estes sujeitos reforcem laços de solidariedade e união. As redes de *conhecimentos* podem ser demonstrativas desta característica: meus interlocutores conheciam seu (sua) cônjuge através de um parente próximo.

De um lado, temos um *background* sócio-histórico, de outro, as dinâmicas e relações entre sujeitos inseridos em diversos sistemas culturais, que produzem efeito nos sujeitos. Nota-se, em se tratando das escolhas matrimoniais, que este background modula os *projetos* individuais. O *background* religioso, associado à experiência da imigração, permite a abertura de um *campo de possibilidades*, definido por Velho (2003) como sendo a dimensão sociocultural, espaço para a formulação e implementação dos *projetos*. Os projetos são circunscritos pela “tradição”. Estas noções ajudam a compreender as escolhas matrimoniais sem partir de um viés completamente subjetivista nem de uma perspectiva de um

determinismo sociocultural rígido.

8.1. As viagens, as escolhas.

Exemplo de configuração é a possibilidade dos indivíduos de voltar para a *terra de origem* para escolher seu cônjuge. Yasmin, Adib e Nara, foram para a terra de origem, a Jordânia para escolher seus noivos e casar. Ou seja, as famílias trabalham, investem para que seus filhos casem conforme a tradição. Em contrapartida, o caso de Aisha, 21, mostra que também esta situação inclui as escolhas individuais. Ela confirma a orientação religiosa de querer um marido que a respeite, que seja religioso, porém, ainda não casou porque ainda não encontrou este marido, que preencha seus pré-requisitos, os quais são definidos pela “tradição”. Aisha indica uma certa pressão familiar para que se case, mas insiste que irá casar somente quando encontrar o homem certo: o homem que segue os preceitos muçulmanos.

Estas viagens são intermediadas geralmente por algum parente na *terra de origem*, geralmente tios, ou por alguma pessoa “conhecida” da família. É este conhecimento que qualifica o futuro cônjuge. Adib nos mostra, através de sua trajetória pessoal, a importância deste “conhecimento”:

“Me formei em Medicina na Rússia. Em 2002 vim para o Brasil porque casei com Yasmin na Jordânia, e ela quis voltar para cá. Nos conhecemos nos encontros onde várias pessoas vão para escolher alguém. Nos conhecemos, fizemos algumas perguntas e comecei a frequentar a casa dela. (...) Minha vida era sair do hospital e visitá-la.”

Os cônjuges dos fiéis da Mesquita de Florianópolis não foram escolhidos diretamente pelos pais ou por alguém da família. Há sempre a ideia de alguém que “despertasse a atenção”. A partir daí trava-se o conhecimento, a aproximação, que irá resultar em casamento. Geralmente estas pessoas eram conhecidas dos pais ou de alguém da família. Em nenhum caso o cônjuge era “desconhecido” da família.

O único casamento realizado dentre o conjunto dos sujeitos pesquisados em

Florianópolis foi o de Nadira, em 1997. Nara e seu marido casaram-se na Jordânia, *terra de origem*. Adib e Yasmin (descendentes de palestinos) também se casaram na Jordânia. A escolha deu-se sem interferência direta dos pais, mas foi através da família que o conhecimento foi assegurado. Ou seja, o *tradicional* mistura-se com os projetos individuais dos sujeitos, projetos estes que partem da “tradição”.

Quando prestamos atenção às trajetórias particulares de cada indivíduo percebe-se que muitas vezes, especialmente em situação de migração, há negociação entre aquilo que é da ordem da tradição e o que seria do indivíduo.

O casamento também pode ser pensado traço diacrítico, como sugere Jardim & Peters (2005). O casamento pode enfatizar o que Hobsbawn chamou de tradição: uma criação social destinada a reiterar e afirmar as identidades dos sujeitos pertencentes a determinados grupos, resultantes de esforços e conflitos que mantêm a “coesão social”. Como escreveu Jardim e Peters,

A proposta remete à investigação da invenção de sentimentos relacionados à fabricação da coesão social e de todos os artifícios que os grupos humanos se utilizam para produzir noções, mais ou menos duradouras, de uma coletividade dotada de uma origem comum e destinos tangíveis. (Pg. 3)

Para os fiéis da Mesquita de Florianópolis a reprodução de *habitus* aciona a possibilidade afirmada pelo grupo da assunção de *projetos* individuais, perceptível na idéia de que “*quem casa não são os pais, mas sim os filhos*” (discurso nativo). Assim, podemos sugerir que ao lado da *tradição* temos também “escolhas” matrimoniais. Ou seja, de um lado os matrimônios são expressões da *tradição*, do *habitus*; de outro, resultam de *projetos* individuais (VELHO, 2003), no sentido de que o projeto de um indivíduo reforça a tradição, o grupo. Os fiéis da Mesquita de Florianópolis, dessa forma, acabam optando por seguir a tradição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Figueira (1987) busca compreender a intersecção entre o “arcaico” e o “moderno” na família brasileira. O autor afirma que há certo descompasso entre os valores ditos *arcaicos* de determinadas sociedades e sua rápida modernização. O que me interessa particularmente é a idéia de que não há propriamente uma “nova” família (brasileira, no caso) já que “arcaico” e “moderno” convivem lado a lado, de maneira sutil e complexa, e evidenciam-se de várias formas.

Trazendo as considerações do autor para os casamentos entre os muçulmanos da Mesquita de Florianópolis, percebe-se que as escolhas vão tanto do âmbito *tradicional* quanto *individual*, ou seja, pode-se pensar que, em situação de imigração, estas duas categorias também se aproximam quando da escolha do(a) cônjuge. O próprio uso do véu, como mostrado anteriormente, evidencia este caráter duplo na decisão de usá-lo ou não.

Velho (2003) aponta estas peculiaridades nas chamadas *sociedades complexas*: os mais diversos planos da vida social, pessoal, familiar, etc se entrecruzam nas trajetórias dos indivíduos na contemporaneidade.

Neste trabalho, privilegiei elementos como a descrição da Mesquita, o uso da língua árabe e o uso do véu para dar maior caracterização ao grupo, já que esses elementos podem ser considerados como traços diacríticos do referido grupo.

Através dos conceitos de *habitus*, *campo de possibilidades* e *projeto*, procurei refletir sobre as uniões dos muçulmanos como sendo fruto do diálogo entre a *tradição* e as aspirações individuais.

ANEXO

Quadro de entrevistados

| Nome | Idade | Profissão | País de origem | Casado(a) |
|-------------|--------------|------------------|---------------------------|-----------------------------------|
| Samira | 23 | Estudante | Descendente Palestinos | |
| Nara | 42 | Comerciante | Jordaniana | Sim (cônjuge jordânico) |
| Adib | 35 | Médico | Jordaniano | Sim (cônjuge jordânica) |
| Aisha | 21 | Estudante | Descendente Libaneses | |
| Nadira | 31 | Dona de casa | Descendente Libaneses | Sim (cônjuge libanês) |
| Yasmin | 34 | Dentista | Descendente Palestinos | Sim (cônjuge jordânico) |

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre. **A Escola conservadora**: as desigualdades frente à escola e à cultura. In: NOGUEIRA, Maria Alice ; CATANI, Afrânio (Org.). *Escritos de educação*. 2. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2000.

CARVALHO, Liliane Edira Ferreira. **Do balcão à mesa**: imigrantes e descendentes de sírios e libaneses na construção de uma identidade na Grande Florianópolis (1910-1950). Florianópolis, 2002. 149 p. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina.

EMERSON, Robert M.; FRETZ, Rachel I.; SHAW, Linda. **Writing ethnographic fieldnotes**. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1995.

ESPINOLA, Claudia Voigt. **O véu debaixo da linha do Equador**: As mulheres da comunidade islâmica de Florianópolis. In: Carmen Silvia Moraes Rial; Maria Juracy F. Toneli. (Org.). *Genealogias do Silêncio: feminismo e gênero*. Florianópolis: Mulheres, 2004.

ESPINOLA, Claudia Voigt. **O véu que (des) cobre**: uma etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis. Florianópolis, 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. **Porque eu não sou muçulmana** - reflexões sobre o trabalho de campo entre os muçulmanos em São Paulo. Texto para Comunicação, 2006.

FIGUEIRA, Servulo Augusto. **Uma nova família?**: o moderno e o arcaico na família de classe média brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- GOLDMAN, Marcio. **Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos**. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia. Revista de Antropologia 46 (2), 2003.
- HAJJAR, Claude Fahd. **Imigração árabe – 100 anos de reflexão**. São Paulo, Ícone, 1985.
- JARDIM, Denise F; PETERS, Roberta. **Os casamentos árabes: a recriação de tradições entre imigrantes palestinos no sul do Brasil**. Anos 90, Porto Alegre, v. 12, n. 21/22, jan./dez. 2005.
- JARDIM, Denise F. **Os imigrantes palestinos na América Latina**. Estudos Avançados 20 (57), 2006.
- OSMAN, Samira Adel. **Entre o Líbano e o Brasil: dinâmica migratória e história oral de vida**. Tese (Doutorado). São Paulo, 2006. UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.
- PINTO, Paulo G H R. **Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil**. REVISTA USP, São Paulo, n.67, setembro/novembro 2005.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SALAWDEH, Omar Khattab. **Manutenção e mudança de língua: um estudo da comunidade árabe em São Paulo**. Dissertação (Mestrado), Campinas, 1997 UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS.
- SEYFERTH, Giralda. **A assimilação dos imigrantes como questão nacional**. MANA 3(1): 95-131, 1997.
- TRUZZI, Oswaldo. **Patrícios: Sírios e Libaneses em São Paulo**. Tese (Doutorado), 1993. UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS.
- VELHO, G. **Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea**. 6 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- VELHO, G. “O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia”. In VELHO, G. (coord.) **O desafio da cidade**. Novas perspectivas da Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**: antropologia das sociedades complexas. 3. ed Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

WACQUANT, Loïc. **Corpo e Alma**: Notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WACQUANT, Loïc. *Esclarecer o Habitus*. S/D.