

COMUNIDADE ISLÂMICA DE FLORIANÓPOLIS: IMIGRAÇÃO, DILEMAS E TENSÕES

Andréa Fátima Salvador¹

Resumo: Toda comunidade é formada a partir da integração de diferentes processos. No caso da comunidade islâmica de Florianópolis o primeiro fluxo imigratório (a partir de 1940) foi decisivo para a constituição da comunidade pois foram estes indivíduos que possibilitaram o estabelecimento de redes de sociabilidades num contexto de necessidade de adaptação ao território receptor. Novos processos imigratórios foram estabelecidos, bem como a inserção de indivíduos não árabes a comunidade através da reversão ao islamismo construindo, assim, uma complexa teia de relacionamentos, estabelecendo seus espaços de pertencimento e percebendo dilemas e tensões diante do enfrentamento das diferentes identidades. Para a compreensão destes processos foi necessário o detalhamento dos diversos fluxos imigratórios, das relações intergeracionais estabelecidas e da inserção de novos sujeitos de origem não árabe a esta comunidade, percebendo de um lado um conjunto de crenças e práticas herdadas da cultura de origem (constituída por símbolos que orientam o cotidiano) e, de outro, um conjunto de crenças e hábitos do país receptor, com os quais estes indivíduos terão que interagir e socializar. A problematização dessa comunidade percebida como árabe, que compartilha símbolos e signos culturais diversos daqueles entendidos como ocidentais, nos coloca diante do espaço da memória e da experiência desses indivíduos. Em meio a globalização, compreender o fenômeno imigratório, bem como o intrincado jogo de identidades que se estabelece nos direciona a questionamentos importantes e necessários para os estudos do tempo presente.

Palavras-chave: Imigração. Muçulmanos. Revertidos. Florianópolis.

Conforme dados apresentados pelo senso do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE/2010), houve um crescimento da prática do islamismo no Brasil na ordem de 29% entre os anos de 1990 a 2010. Esta estatística nos coloca diante de uma nova questão apresentada pela contemporaneidade: o crescimento da população muçulmana. Esse crescimento está não somente relacionado aos variados fluxos imigratórios da população de origem árabe muçulmana, mas também a um perceptível aumento da conversão a prática do islamismo por brasileiros e brasileiras (ANDERSON, 2005). Em relação a comunidade islâmica de Florianópolis fez-se necessário perceber o enquadramento de uma memória na tradição religiosa muçulmana e a busca pela presença muçulmana na cidade a partir de dois

¹ Mestranda do Programa de Pós-graduação em História da UDESC (bolsista PROMOP), Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo, Bacharelada em História da UDESC, endereço de email: andrea.salvador@gmail.com

espaços: o Centro de Estudos Islâmicos e o Cemitério Islâmico do Itacorubi. Isto contribuiu para a percepção dos impactos causados pelo crescimento do islamismo no Brasil entre 1990/2010, conforme aponta o senso do IBGE/2010, bem como para a compreensão de dilemas e tensões existentes dentro desta comunidade, uma comunidade sunita², ainda pouco estudada, composta inicialmente por imigrantes de origem árabe, principalmente libaneses, jordanianos e sírios (Campos, 2011), abrindo espaço a seus descendentes, novos fluxos migratórios e as recentes reversões ao islamismo.

Coube, portanto, a análise de uma comunidade que começou a ser percebida através de processos migratórios de países como o Líbano e a Síria nos anos 1940, onde o pós-guerra trouxe grandes deslocamentos populacionais (Campos, 2011) e se intensificou diante de diferentes processos migratórios ao curso das décadas, bem como dos processos de reversões recentes ao islamismo, processo este pouco mencionado nos estudos historiográficos no Brasil. Intencionando a compreensão do perfil político-cultural dos diferentes sujeitos de religiosidade muçulmana aqui estabelecidos, a pesquisa pretendeu compreender o espaço da memória diante dos fluxos migratórios desencadeados a partir das “revoluções árabes” dos anos 70, colocando-os em contato com as novas experiências diante dos fluxos migratórios recentes e a inserção de novos sujeitos através da reversão ao islamismo, uma vez que simples apontamentos estatísticos fornecidos pelo senso do IBGE/2010 não traziam respostas a essas questões. Neste sentido (Thompson, 1989):

A história estatística não é capaz de, sem ajuda, desenredar o passado mais do que a sociologia é de oferecer respostas para todos os problemas sociais da atualidade.

Esta proposta direcionou o corte temporal do presente trabalho a dois períodos fundamentais para o entendimento da comunidade muçulmana em Florianópolis. A data inicial (1990) refere-se ao período de constituição do Centro de Estudos Islâmicos de Florianópolis, um marco na conquista institucional dos muçulmanos na cidade como proposta de uma sede social, conquista esta seguida pela negociação e aquisição do terreno referente ao Cemitério Islâmico do Itacorubi. A data final tem como critério os dados fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE/2010) diante da percepção do

² O Islã apresenta três segmentos: os sunitas, que representam 85% dos muçulmanos no mundo, são aqueles que seguem a Sunna (composta pelos hadiths que são os ditos e falas do profeta), os xiitas que correspondem a 13% e os sufistas. Esta divisão foi estabelecida após a morte do profeta, com a discussão a respeito de quem o sucederia.

crescimento do islamismo no Brasil. Toda comunidade é formada a partir da integração de diferentes processos. No caso da comunidade islâmica de Florianópolis o primeiro fluxo migratório foi decisivo para a constituição da comunidade uma vez que foram estes indivíduos que possibilitaram o estabelecimento de redes de relacionamentos diante de um contexto de necessidade de adaptação ao território receptor. Esta rede, posteriormente, passa a ser impulsionada através de uma relação intergeracional, com o nascimento dos descendentes e sua integração tanto a comunidade islâmica de Florianópolis quanto a sociedade como um todo, transformando as formas de percepção do grupo e a interação com a comunidade florianopolitana, até então basicamente formada por indivíduos de origem europeia, africana e indígena, diante dos mais variados cultos religiosos que não o islamismo. Novos processos migratórios foram estabelecidos, bem como a inserção de indivíduos não árabes à comunidade através do processo de conversão. Construiu-se, assim, uma complexa teia de relacionamentos, onde diferentes culturas foram colocadas frente a frente, ora se sobrepondo, ora interagindo, construindo novas redes de relacionamentos (Geertz, 2004), estabelecendo seus espaços de pertencimento e, enfim, também percebendo os diversos dilemas e tensões oriundos do enfrentamento dessas diferentes culturas. Para compreensão desta comunidade, fez-se necessário, portanto, o detalhamento dos fluxos migratórios, de suas relações intergeracionais bem como da inserção de novos indivíduos à comunidade como será demonstrado.

Os movimentos de populações (imigrações) sempre constituíram aspecto marcante da humanidade, e a acompanha desde a pré-história (Cascudo, 1997), favorecendo encontros e trocas entre diferentes culturas e produzindo transformações entre "grupos étnicos" diante da natureza dual do migrante (Hajjar, 1985). Isto faz com que ao mesmo tempo que este receba influências do meio em que vive também seja agente de transformações no território receptor. Diante dessa percepção, podemos entender grupo étnico como (Barth, 1997):

Uma população que se perpetua biologicamente de modo amplo; compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais; constitui um campo de comunicação e interação; possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo.

A história da imigração muçulmana para o Brasil se entrelaça com a própria história de nossa colonização, uma vez que os primeiros imigrantes muçulmanos chegaram em terras brasileiras como escravos africanos (Lovejoy, 2003). Porém, é certo afirmar que a tradição

cultural (em especial a religiosa) desses sujeitos não se manteve inalterada ao longo do tempo. Diante de um entorno cultural diverso foi absorvida pelos cultos religiosos desenvolvidos no Brasil, em especial pelo catolicismo, ou em outras vezes pelos próprios cultos animistas trazidos da África. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, os primeiros imigrantes de origem árabe chegaram ao Brasil no final do século XIX, por volta de 1880, constituindo assim um marco inicial deste movimento imigratório (Siqueira, 2002). Um novo fluxo imigratório muçulmano ao Brasil acontece a partir da segunda metade do século XX, que é apontado por nossa historiografia como fluxo recente, concentrado a partir do pós-guerra. Diversamente dos fluxos imigratórios europeus, esses imigrantes não contaram com apoio oficial e se relacionavam com atividades estritamente urbanas (Truzzi, 1993), e adentram a sociedade brasileira diante de um processo de acelerada industrialização e reestruturação urbana.

A década de 1940 traz um perceptível aumento da imigração de origem árabe muçulmana, tanto urbana quanto rural, em especial com o acirramento das disputas entre diversos grupos políticos pelo controle do estado libanês a partir dos anos 1950. Esses imigrantes, em contato com os acontecimentos políticos que marcaram em especial a região do Líbano e da Síria e com a criação da LEA – Liga dos Estados Árabes, carregam consigo a ideologia do arabismo, autodenominando-se “árabe”, o que acabou por “mexer com a frágil identidade do imigrante já aqui instalado” (Hajjar, 1985). São esses dois fluxos imigratórios que foram analisados com maior detalhamento uma vez que correspondem aos imigrantes fixados na cidade de Florianópolis bem como aos fluxos imigratórios recentes, ainda pouco estudados. Nesse sentido, de acordo com entrevista (Espinola, 2005):

No Brasil ninguém tá pensando em trazer a guerra pra cá, mas nós não podemos desligar com a nossa causa e assim foi uma mexida naquela água parada (...) aí nos anos 79, 80 foi criada a primeira associação árabe-palestina em Tubarão, SC. Era associação árabe-palestina-brasileira. Florianópolis participava, vinha pra Tubarão, era o centro lá, então era todo final de mês, era encontro de todo mundo lá. Então era encontro normal, mas logicamente tocava na política (..) junta todo mundo em um sentido, e eu acredito que foi bom (...) muita gente começou a perguntar, queria saber, começou a especular, o que está sendo feito.

A imigração árabe muçulmana é recente e assim também a relação dialética entre o conjunto de suas crenças e práticas e possíveis forças que tendem a uniformizar comportamentos. As novas tecnologias de comunicação geram novos interesses originando condições que tendem a reforçar a identidade étnica. Se de um lado forças caminham no

sentido da homogeneização cultural, de outro “a globalização caminha em paralelo com um reforçamento das identidades locais” (Hall, 2005). Compreender a memória e a experiência desses indivíduos só é possível a partir da problematização desta comunidade dita, percebida e (re)conhecida como árabe: uma comunidade que compartilha símbolos e signos culturais diversos daqueles entendidos como ocidentais. Segundo estudos (Campos, 2011), a população árabe muçulmana participa, desde sua chegada à cidade e região, como significativo elemento constituidor de territórios sócio-culturais na capital catarinense, principalmente através de estabelecimentos comerciais situados na região central da cidade. Se inicialmente estas famílias muçulmanas mantinham a prática da religião islâmica, com o passar dos anos esta foi se esvaziando. O processo de formação de redes de sociabilidade entre esses sujeitos não se deu de forma imediata. Estes laços foram estreitados através das relações comerciais estabelecidas por esses indivíduos (Espínola, 2005) e pela proximidade familiar construída através das relações matrimoniais interfamiliares. Nesse sentido percebemos que estes imigrantes mantêm, em linhas gerais, a estrutura de parentesco própria das sociedades árabes uma vez que no contexto de imigração, o apoio familiar é imprescindível, principalmente porque o recém-chegado, além de não dominar o código linguístico e social, também não se encontra apto para manter seu papel de provedor, submetendo-se por um período ao abrigo dos parentes. Diante de um contexto de afastamento do país de origem, percebemos que as relações de parentesco foram alteradas. Se inicialmente essa se reportava à consanguinidade, no novo território esta relação foi resignificada fazendo com que os imigrantes se percebessem como “parentes”, construindo assim novas redes de parentesco e de sociabilidade.

O constante ir e vir proporciona ao jovem uma experiência ímpar, conhecer e relacionar-se com toda a parentela e com as demais pessoas próximas ao entorno familiar, e cria possibilidades de escolhas matrimoniais entre a parentela e as pessoas próximas a ela. Esse intenso contato permite aos pais e pessoas ligadas ao parentesco, como tios e avós, aproximar relações com parentes, amigos e vizinhos, favorecendo a “busca” por uma pessoa que esteja em condições adequadas de assumir um compromisso de casamento.

Um aspecto interessante é que na cidade de Florianópolis não existe um prédio construído especificamente para servir de mesquita. O lugar referido hoje se localiza num prédio comercial no centro da cidade. Por sinal, é nesta região central que grande parte desta comunidade possui residência e estabelece seus comércios, principal atividade desenvolvida pelos muçulmanos de origem árabe. A mesquita serve como um espaço interdimensional,

estabelecendo-se ali redes de ordem religiosa, social e política, bem como um ponto de encontro e referência para a comunidade muçulmana no geral (Campos, 2011) e, antes do estabelecimento do espaço que hoje é destinado à mesquita, não havia de fato uma comunidade mas indivíduos árabes muçulmanos não praticantes, ou que provavelmente praticavam a religião no interior de suas famílias. Assim, o interesse da comunidade na época era a construção de um clube social, um lugar de recreação para os árabes muçulmanos da cidade, mas não um centro religioso. A religião era praticada de maneira privada, ou em grupos de discussão. Um desses primeiros grupos de discussão sobre o Islam começou em 1989. Deste primeiro grupo participavam três árabes muçulmanos e três convertidos - dois brasileiros e um italiano. Aproveitavam também a oportunidade para coletar dinheiro para o aluguel da sala comercial que hoje serve como mesquita no centro da cidade. Após aproximadamente um ano de encontros já haviam juntado dinheiro suficiente para o aluguel de uma pequena sala no edifício Dias Velho no centro da cidade. Nesse momento foi realizado um movimento pelo grupo inicial para chamar outros árabes muçulmanos a utilizarem o espaço recém-adquirido. Havia então “um breque” religioso na comunidade. O grupo cresceu e as pessoas passaram a contribuir financeiramente para o centro, embora poucas de fato usavam aquele espaço. Alí foi fundado então o Centro de Estudos e Divulgação Corânica (hoje conhecido como Centro de Estudos Islâmicos) com registro na Prefeitura Municipal de Florianópolis como entidade de utilidade pública, no dia 24 de julho de 1995. Este centro ficou então sendo conhecido dentro da comunidade como a “mesquita”. Em 2001 eles se mudaram para o atual endereço na Rua Felipe Schmidt, o espaço inaugurado oficialmente em 2002. Com metade da área doada por um membro da comunidade e a outra metade adquirida com o dinheiro recolhido na comunidade, sua aquisição fez com que muçulmanos começassem a se organizar religiosamente praticando as orações em conjunto. No momento de sua fundação, a mesquita ainda não tinha um sheik, as orações eram então, nessa época, comandadas por algum membro voluntário da comunidade que assumia o papel de Imam, o líder que comanda o ritual religioso. Segundo Luigi Faraci, hoje já falecido (Campos, 2011):

A coisa começou a crescer, e começou a se sentir a necessidade de, o grupo começou a sentir a necessidade, de ter um guia espiritual, um sheik, uma mesquita, todas essas coisas que identificam uma estrutura legalística.

Com a mudança para o novo espaço foi contatado então o sheik de Lages (que já desenvolvia atividades no Brasil desde 1986) e este foi transferido para Florianópolis no final

de 2001. A vinda dessa liderança consolidou a mesquita perante a comunidade islâmica como um espaço de convivência e pertencimento na cidade de Florianópolis.

O sheik sempre está ali pra pegar no pé de todo mundo. Porque você não foi pra mesquita sexta-feira passada? Daí deu pra perceber, ele acabou unindo aqui o povo árabe, tinha gente nova, gente que o pai não via a séculos (...) fez a gente se sentir assim no seu país. Sei lá, ter aquele tempinho que gente tinha lá na mesquita, lá na Jordânia (...) É todo mundo falando árabe, todo mundo lendo Alcorão, todo mundo: Ah sheik, eu posso fazer tal coisa? O que significa esse versículo em árabe? Daí ele vai lá e explica, tudo isso que a gente faz hoje, o povo de lá sempre faz, só que em árabe.

A comunidade passou a reconhecer no sheik uma “voz autorizada” e competente para reproduzir suas referências simbólicas e, portanto, contribuindo de forma salutar para a coesão do grupo, e assim, o reconhecimento de uma comunidade árabe em Florianópolis, estabelecendo um território de pertencimento onde podiam praticar sua fé e costumes, fazendo da mesquita um lugar de sociabilidade bem como um espaço de reforçamento de identidade. Percebemos assim que, nesta sociedade, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contém e perpetuam a experiência de gerações, porém, a identidade do sujeito alcança a exata extensão em que sua consciência pode ir para traz, para qualquer ação ou pensamento passado (Hall, 2005). De certo modo, o deslocamento (descentração) do sujeito gera crise de identidade. Logo, podemos entender que a chegada do sheik constituiu um “elemento regressivo anacrônico” criando, assim, uma espécie de recuo defensivo em resposta as experiências vivenciadas pelos sujeitos, e dirigindo a uma (re)identificação com a cultura de origem num *revival* do tradicionalismo cultural e da ortodoxia religiosa entre alguns setores da Comunidade Islâmica, como percebemos em Florianópolis. A chegada do Sheik, portanto, direcionou a um reforçamento de identidades que pode ser entendido como uma forte reação defensiva dos membros mais jovens da comunidade que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas, confirmando que a globalização caminha em paralelo com o reforçamento de identidades locais que acabam por ser relativizadas pelo impacto da compreensão espaço-tempo. A Comunidade Islâmica de Florianópolis gravita ao redor da “tradição” tentando, de alguma forma, “recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades de certeza que são sentidas como tendo sido perdidas” (Hall, 2005), diversamente de comunidades como as de São Paulo e Rio de Janeiro que gravitam ao redor da “tradução” aceitando que “as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença” (Montenegro, 2002). A identidade de um grupo está diretamente ligada à percepção dos elementos simbólicos que se encontram em constante processo de

transformação e, assim, os elementos que sustentam uma identidade são colocados em cheque e faz com que a identidade de um determinado grupo ou indivíduo esteja sempre em risco de ser desconstruída e remodelada de acordo com o meio que estão inseridos (Hall, 2009). Segundo estudos desenvolvidos sobre comunidades islâmicas no Brasil (Montenegro, 2002):

A principal divergência entre as comunidades (muçulmanas) do Brasil, em sua adaptação a realidade local passa hoje pelo dilema de se definir como arabista ou não arabista, sendo que a maioria delas deve seu início institucional à iniciativa de segmentos que se identificam como árabes muçulmanos. O não arabismo constitui uma tomada de posição peculiar, que comunidades como a do Rio de Janeiro tem decidido assumir.

Podemos dizer que no Brasil, há diferenças que se apresentam diante da filiação, seja à vertente sunita ou xiita, mas também através da direção seguida por cada comunidade no que diz respeito à adaptação do islamismo ao solo brasileiro. As sociedades muçulmanas podem configurar modos distintos de interpretação do Islam orientando para linhagens internacionais diferentes ou percebendo sua história local de maneira singular e, assim, cada uma concebe o “verdadeiro Islam” à sua maneira. Essas comunidades constroem suas tradições e suas identidades de forma singular, participando da tensão entre unicidade e fragmentação que permeia e dinamiza o Islam como um todo. Logo, a comunidade islâmica de Florianópolis organiza-se em torno de uma identidade árabe muito presente e marcada. Diante de uma realidade imigratória tão recente, esta comunidade religiosa parece ter tomado, ao mesmo tempo, as características de uma associação étnica. Não podemos encarar o Islã como uma prática religiosa estática. Ele está sujeito a constantes ressignificações uma vez que as práticas sociais são “constantemente examinadas e reformadas à luz das informações recebidas sobre aquelas próprias práticas, alterando, assim, constitutivamente, seu caráter” (Hall, 2005). Porém, quando tratamos da questão do uso da língua árabe, nos parece bem mais que uma simples questão de escolha de um idioma pela comunidade islâmica de Florianópolis, uma vez que a língua é um sistema social e não individual. Atendo-nos ainda a Hall, “falar uma língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nosso sistema cultural”. A língua, como símbolo, é por excelência instrumento de integração social e, como símbolo, torna possível o consenso acerca do sentimento do mundo social e da ordem estabelecida. Logo, esta integração é também condição de uma integração moral. Analisando a questão do uso da língua, percebemos que o uso da língua da cultura dominante assegura uma comunicação imediata entre os membros que dominam o idioma e os

distinguem das outras classes (revertidos não falantes). Logo, a língua árabe acaba por estabelecer uma integração fictícia da sociedade, a desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas e legitima uma ordem estabelecida por meio das distinções (hierarquias), criando distanciamento entre “falantes” e “não falantes” (Bourdieu, 1996):

O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou a de subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daqueles que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras.

Percebemos, portanto, que falar o idioma árabe é uma das condições de integração dos membros brasileiros com os de origem árabe. De acordo com o depoimento de Soraya (brasileira revertida ao Islam), aparentemente o interesse por aprender o idioma (considerado língua sagrada) aproxima o sujeito do grupo predominante. Sendo assim, a prática do aprendizado demonstra mais do que o simples domínio da língua, mas aproximação da religiosidade e da absorção da estrutura simbólica. Em contrapartida, o desinteresse pelo aprendizado da língua árabe pode ser entendido como afastamento e choque cultural, pois para o muçulmano a prática religiosa estabelece laços que ultrapassam a questão da religiosidade, uma vez que está diretamente conectada as redes de sociabilidade, o que fica demonstrado através da entrevista (Salvador, 2016):

Quando cheguei aqui vim apresentada por uma amiga brasileira que mora em Itapema e se converteu ao islamismo. No começo me familiarizei com a religião que eu já conhecia através de contato que tive com um amigo libanês. Sempre tive uma admiração pelas mulheres muçulmanas e tinha vontade de conhecer melhor este mundo. [...] Mas com o passar do tempo senti muita dificuldade em me encaixar em algumas regras como o uso do hijab [...] mas, o que mais me atrapalhou foi não poder entender o que elas falavam e isto me fez sentir que eu não fazia parte daquilo tudo.

O Islam no Brasil apresenta o dilema de vincular ou não a tradição islâmica uma identidade árabe, e considerar, ao mesmo tempo, em que medida essa influência contribui (ou não) para as relações estabelecidas entre muçulmanos de nascimento (árabes) e revertidos (brasileiros). Na tentativa de se apagar uma identidade, tem-se a ampliação de outras (Ferreira, 2009). É bastante emblemática a ideia de desvincular a religião da cultura, como se isso fosse possível. A religião nada mais é senão uma das camadas de significado dessa teia maior chamada cultura, “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias.” (Geertz, 1989). A tradição torna as regras passíveis de serem vivenciadas. Os novos muçulmanos ao adotarem uma nova conduta de vida e um a identidade religiosa acabam dando uma nova reinterpretação à vida. Essa reinterpretação à vida pode ser observada com mudança de comportamento, de vestimenta e

até mesmo de convívio social, no qual há pouco espaço para antigos amigos, a não ser aqueles que respeitam a opção religiosa desse novo adepto, assim como a própria família, que muitas vezes não aprova a adoção da nova religião. Conforme foi possível verificar os revertidos enfrentam problemas tanto dentro ou fora da comunidade em proporções diferentes dependendo da origem, do sexo, ou até das condições sócio-culturais. Por traz de uma aparente semelhança existente entre nascidos muçulmanos e revertidos, os primeiros julgam-se superiores aos segundos diante da imprescindibilidade funcional relacionada, por exemplo, a língua árabe. A imposição de alguns aspectos da cultura árabe acaba por estigmatizar revertidos brasileiros, através da comparação de modos e práticas, subjulgando os sujeitos à praticantes de segunda classe, o que muitas vezes conduz ao afastamento desses sujeitos diante da não identificação (Elias, 2000). O mesmo ocorre em âmbito familiar, onde o revertido acaba por não mais compartilhar das práticas inerentes ao seu contexto, criando-se assim uma condição de deslocamento. Nesse sentido, sobre apoio nas entrevistas de revertidas (Salvador, 2016):

Nunca é fácil... a gente tem que enfrentar muita coisa. Quando você chega em casa e diz que se converteu você se torna objeto de crítica... metade ri da sua cara... fala que você ficou louca. Daí a outra metade que não diz nada simplesmente te isola, não fala mais contigo, não vai mais na sua casa. A gente se sente isolada dos parentes e dos amigos.

A gente acaba sofrendo dobrado, porque ninguém te entende, nem em casa nem na mesquita. Na rua as pessoas acham que você é árabe por causa das roupas, daí você chega na mesquita e as árabes te tratam como brasileira e você nunca consegue se sentir como elas... elas se acham melhor que você.

Realmente, a invisibilidade que recai sobre as mulheres revertidas ao Islam favorece a estigmatização. Afinal, o islamismo no Brasil constitui um tema praticamente inexplorado no campo da História e até pouco tempo visto como uma “religião de árabes”. Os estudos existentes ou analisam o islamismo dentro do estudo das religiões chegadas ao Brasil por meio do tráfico escravista ou, então, dentro das rebeliões escravas lideradas pelos chamados malês (negros muçulmanos), vista como sobrevivência. Posteriormente, a atual presença muçulmana não foi objeto de estudos mais aprofundados no Brasil. Podemos encontrar apenas alguma menção à chegada de contingentes de árabes muçulmanos no contexto de trabalhos sobre a imigração árabe, como percebido nos estudos encontrados na historiografia de Santa Catarina. Encontramos apenas alguns estudos relativos à antropologia, dentre eles, o trabalho da antropóloga Cláudia Voight, o qual apontou densa descrição das práticas dessa

comunidade. Se o islamismo não chamou a atenção para pensar os caminhos da religiosidade local, muitas vezes, foi visto como uma religião étnica professada por descendentes de imigrantes. A contemporaneidade nos coloca diante desse desafio: perceber constantes processos de identificação sobre o qual nos projetamos de maneira provisória, variável e problemática. As sociedades modernas são sociedades de mudanças constantes, rápidas e permanentes. Logo, se a identidade é definida historicamente, e não biologicamente, essa identidade não pode ser vista como unificada. Foi nesse sentido que, então, tivemos que nos debruçar sobre as diversas identidades existentes na Comunidade Islâmica de Florianópolis para que pudéssemos historicizar não somente um processo migratório de árabes, mas sim, um recorte de existência dessa comunidade como instituição pulsante e viva. Se, de um lado, este trabalho não inaugura o tema da imigração árabe no estado de Santa Catarina, de outro ele possibilita percepção das diferentes identidades na Comunidade Islâmica de Florianópolis, abrindo caminho para investigações sobre os novos processos migratórios. Porém, o mesmo inaugura o debate sobre o ingresso de brasileiros e brasileiras, mediante conversão ao islamismo, nessa comunidade; tema ainda não desenvolvido na historiografia da cidade e de Santa Catarina. Coube, portanto, problematizar de maneira crítica, o ingresso desses sujeitos numa comunidade que se inicia por volta dos anos 1940 com as primeiras levas migratórias de origem árabe que, com o passar do tempo, é atingida pela influência de novas levas migratórias, tanto de origem árabe nos anos 1970, devido aos conflitos na região do Golfo como, posteriormente, a partir da virada do milênio, por novas levas migratórias (ainda pouco estudadas) de contingentes árabes oriundos dos conflitos Israel/Palestina, guerras políticas da Síria, terrorismo na região do Oriente Médio e, ainda, das levas afro-islâmicas que, de forma especial, tem tido destaque no estado de Santa Catarina. Essa abordagem, por ser recente, deve ser matéria de estudo no contemporâneo. Porém, recaiu sobre este trabalho, o estudo de uma questão de grande relevância para o crescimento da prática do Islamismo no Brasil, segundo aponta o Senso do IBGE/2010: a conversão de brasileiros ao Islam. Se, de um lado, os conflitos apresentados pelas diferentes mídias fizeram com que o preconceito contra os povos árabes aflorasse em caráter nacional, por outro, visibilizou esses sujeitos fazendo com que diante de uma construção de um imaginário nacional sobre o oriente se estabelecessem canais de comunicação entre os brasileiros e as comunidades islâmicas. Logo, perceber estas relações foi crucial para historicizar a comunidade islâmica de Florianópolis,

visibilizando sua fragmentação identitária que se sobrepôs num contexto até então percebido como unificado e homogêneo, ou seja, uma comunidade de “árabes”. O ingresso de brasileiros, a partir de 1989 transformou esta comunidade de maneira singular. A formação de grupos de estudos sobre às práticas religiosas islâmicas direcionou à aproximação de diferentes culturas resultando na institucionalização de espaços de pertencimento como o Centro de Estudos Islâmicos e o Cemitério Islâmico do Itacorubi. Se em 1995 pudemos perceber o Centro de Estudos Islâmicos como pessoa jurídica, sua legitimação foi produto do processo de integração entre “árabes” e “não árabes” que, mesmo com interesses distintos, fizeram com que, através da construção de redes de sociabilidade, o quadro deste grupo se constituísse por cerca de 50% de brasileiros convertidos ao Islã; o que até então não havia sido visibilizado pela historiografia da cidade. O estabelecimento de um espaço direcionado às atividades da mesquita (mais que um espaço religioso - um espaço social), bem como a aquisição do espaço destinado ao cemitério islâmico, ambos em 2002, legitimou a presença muçulmana na cidade, fazendo com que a comunidade desenvolvesse novas redes de relacionamento capazes de sustentar, econômica e religiosamente, a chegada de um sheik de origem árabe no mesmo ano. Este fator possibilitou, em curto espaço de tempo, o reforçamento de identidades numa comunidade que gravitava, hora em torno da tradição, hora em torno da tradução. O reforçamento da identidade árabe acabou por mobilizar as famílias de imigrantes na cidade, fazendo com que dia a dia estes começassem a participar de forma mais ativa nas decisões do Centro de Estudos Islâmicos, colocando em questão, não só os aparatos religiosos desenvolvidos, mas também um arcabouço de práticas e costumes trazidos da terra de origem. Tornando-se maioria, acabam estabelecendo estruturas simbólicas pautadas na tradição como o uso do hijab e da língua árabe que acabam por se tornam categoria de análise para o estabelecimento de hierarquização dentro desta comunidade. Esses elementos estruturais foram percebidos pelos membros brasileiros convertidos ao Islam e sentidos de forma a dinamizar o que foi conceituado de violência simbólica. Assim, se em 1989 havia cerca de 20 brasileiros presentes no Centro de Estudos Islâmicos, em 2010 este número havia se reduzido para cerca de sete ou oito membros de origem brasileira. Este fator demonstrou que o Centro de Estudos Islâmicos do município de Florianópolis caminha em sentido inverso ao apontado pelo Senso do IBGE de 2010, o qual notou, de forma sensível, o crescimento da prática do islamismo pelos brasileiros. A comunidade islâmica de

Florianópolis caminha no sentido da tradição, diversamente do percebido em comunidades como as de São Paulo e Rio de Janeiro, as quais ativaram fortes sistemas de tradução assimilando brasileiros. Esses processos somente foram historicizados no momento em que imergimos nesse universo, percebendo as redes de sociabilidades estabelecidas entre imigrantes, seus descendentes e convertidos, saindo as superficialidade do estigma e nos colocando na posição de historiador crítico.

Assim, como na Alegoria da caverna de Platão, talvez estejamos acorrentados ao poderoso efeito midiático que nos condiciona a olharmos somente para o fundo da caverna, fundo este que diante da contemporaneidade pode ser entendido como todas as formas de mídia possível, desde a televisão até o extenso alcance da internet. Se, de acordo com Edward Said, o “oriente” que percebemos é uma construção do “ocidente”, este oriente nada mais é do que sombras projetadas na parede e que acabam por nos transportar a uma relação de irreabilidade diante de um sistema de representações. O entendimento das comunidades islâmicas no Brasil somente será possível no momento em que transpormos o muro dos sentidos, deixando de perceber somente o que é “sensível” e nos transportarmos ao exterior da caverna, numa ascensão dialética ao campo do “inteligível”.

REFERÊNCIAS

BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. São Paulo: Unesp, 1997.

BOURDIEU, Pierre. **Linguagem e poder simbólico**. In: Economia das trocas linguísticas. (O que falar quer dizer). São Paulo. Edusp, 1996.

CAMPOS, Emerson Cesar de. **Estrangeiros numa ilha: comunidade árabe islâmica em Florianópolis-SC (1991-2008)**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH – São Paulo, julho 2011.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Civilização e Cultura**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1983.
ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro, RJ. Jorge Zahar Editor, 2000.

ESPINOLA, Claudia Voigt. **O véu que (des) cobre: etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis**. Florianópolis, SC. Dissertação (Mestrado) UFSC, 2005.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. **Redes Islâmicas em São Paulo: Nascidos muçulmanos” e “revertidos”**. Revista Litteris, ISSN 1983 7429, Número 3, novembro de 2009. Dossiê Estudos Árabes & Islâmicos.

GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã**. Rio de Janeiro, RJ. Jorge Zahar Editor, 2004.

_____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro; Livros Técnicos e Científicos, 1989.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização Liv Sovik: tradução Adelaine La Guardia Resende. 1ª. Edição atualizada – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HAJJAR, Claude Fahd. **Imigração árabe – 100 anos de reflexão**. São Paulo, Ícone, 1985.
LAKATOS, Eva Maria. **Sociologia Geral**. São Paulo: Atlas, 1991.

LOVEJOY, Paul E. A escravidão no califado de Socoto. In FLORENTINO, Manolo e Machado, Cacilda (org.). **Ensaio sobre a escravidão (I)**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MONTENEGRO, Silvia Maria. **Dilemas identitários do Islã do Brasil - a comunidade sunita do Rio de Janeiro**. Tese de doutorado em Sociologia, PPGSA. IFCS/UFRJ, 2000.

_____. **Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização**. In: Lusotopie. n° 2, pp.59-79. 2002.

SALVADOR, Andréa Fátima. **Na Causa de Allah: Memória e Experiência Muçulmana na Cidade de Florianópolis (1990/2010)**. Tese de Conclusão de Curso (Bacharelado História), 2016. Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC).

SIQUEIRA, Márcia Dalledone. **Da imigração à fundação do Clube Sírio-Libanês do Paraná**. Curitiba: Edição do Coordenador, 2002.

THOMPSON, Paul Richard. **A voz do passado: história oral**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

TRUZZI, Oswaldo. **Patrícios: Sírios e Libaneses em São Paulo**. Tese (Doutorado), 1993. UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS.