

O HIJAB É “MAIS QUE UM PANO NA CABEÇA” – APORTES ANTROPOLÓGICOS SOBRE A AGÊNCIA DE MULHERES MUÇULMANAS NOS USOS DO VÉU ISLÂMICO NO NORDESTE DO BRASIL

THE HIJAB IS “MORE THAN A CLOTH ON THE HEAD” – ANTHROPOLOGICAL CONTRIBUTIONS ON THE AGENCY OF MUSLIM WOMEN IN THE USE OF THE ISLAMIC VEIL IN THE NORTHEAST OF BRAZIL

Maria Patrícia Lopes Goldfarb¹

Vanessa Karla Mota de Souza Lima¹

¹Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Paraíba, Brasil

RESUMO

A discussão sobre o uso do véu islâmico é uma temática recorrente na antropologia do Islã. Nos últimos anos, com o crescimento da religião no Brasil, cresceu também o número de mulheres que usam o véu em público e, dentre elas, algumas que ganharam visibilidade na mídia, nas redes sociais e na academia por seus discursos sobre a importância desta prática religiosa, projetando visibilidade sobre o assunto, sempre em diálogo com suas experiências religiosas diárias (resistências, conflitos e islamofobia) ou com eventos mais globais, como os ocorridos recentemente no Irã e na França. Desta realidade, resultaram diferentes análises empreendidas por pesquisadoras antropólogas brasileiras (Barbosa-Ferreira, 2013b; Castro, 2015; Marques, 2011, dentre outras) em diferentes contextos. Estas análises acabaram por destacar a importância da agência feminina sobre os usos do véu em reflexão com as ideias dos movimentos islâmicos pietista, revivalista e feminista, para a compreensão da experiência religiosa. Sendo assim, este artigo propõe-se a refletir sobre a agência de mulheres muçulmanas nordestinas e estes movimentos femininos islâmicos (Mahmood, 2019; Abu-Lughod, 2012; Barbosa-Ferreira, 2021; Silva, 2008; Barlas, 2012). Para isto, utilizamos a metodologia de análise bibliográfica e dos discursos de interlocutoras, captados através de entrevistas presenciais com mulheres muçulmanas em João Pessoa (PB) e Caruaru (PE). Concluiu-se, portanto, que as formas de experiência religiosa, no que diz respeito ao uso/não uso, ou desuso, do véu islâmico, têm características distintas tanto de compreensão quanto na ação religiosa entre mulheres muçulmanas no Nordeste do Brasil.

Palavras-chave: Islã; Véu; Agência; Mulheres Muçulmanas; Nordeste.



ABSTRACT

Discussions about the use of the Islamic veil are a recurring theme in the Anthropology of Islam. In recent years, with the growth of religion in Brazil, the number of women who wear the veil in public has also grown and, among them, some who have gained visibility in the media, social networks and academia for their speeches on the importance of this religious practice, projecting visibility on the subject, always in dialogue with their daily religious experiences (resistance, conflicts and Islamophobia) or with more global events such as those that have recently occurred in Iran and France. This reality resulted in different analyses undertaken by Brazilian anthropologist researchers (Barbosa-Ferreira, 2013; Castro, 2015; Marques, 2011, among others) in different contexts. These analyses ended up highlighting the importance of feminine agency over the use of the veil in reflection with the ideas of the Pietist, Revivalist and Islamic feminist movements for the understanding of religious experience. Therefore, through this article, we propose to reflect on the agency of Northeastern Muslim women and these Islamic women's movements (Mahmood, 2019; Abu-Lughod, 2012; Barbosa, 2021; Silva, 2008; Barlas, 2012). For this, we used the methodology of bibliographic analysis and the discourses of interlocutors, captured through face-to-face interviews with Muslim women in João Pessoa (PB) and Caruaru (PE). It was concluded, therefore, that the forms of religious experience with regard to the use/non-use or disuse of the Islamic veil have distinct characteristics both in terms of understanding and religious action among Muslim women in the Northeast of Brazil.

Keywords: Islam; Veil; Agency; Muslim Women; Northeast.

INTRODUÇÃO

Por meio de pesquisas etnográficas, constatamos que os processos de reversão, categoria nativa usada pelos brasileiros convertidos ao Islã, apresentam um expressivo crescimento desde o final da década de 1990 e início dos anos 2000, resultado de fatores sociais, históricos e culturais, como fluxo religioso contínuo de brasileiros (em sua maioria, mulheres) do catolicismo para outras religiões, desde o início da década de 1970 (Almeida; Monteiro, 2001).

Este crescimento no país é mediado, a partir dos anos 2000, pelos atentados terroristas de 11 de setembro de 2001, com uma popularização do estilo de vida islâmico marroquino, por meio da novela *O Clone*, com o surgimento de um Islã *made in Brazil*¹, e pela crescente popularização da internet nos segmentos religiosos do país.

Os convertidos brasileiros ao Islã tornaram-se objeto de estudos cada vez mais crescentes, empreendidos especialmente por antropólogas brasileiras². No entanto, apesar do aumento no número de pesquisas antropológicas sobre o Islã, nas últimas duas décadas no Brasil, a pesquisa antropológica entre muçulmanos nordestinos é recente e com pouca produção etnográfica. Temos desenvolvido pesquisas etnográficas desde 2009 entre os muçulmanos nordestinos, especificamente nas regiões da

Zona da Mata da Paraíba e do Agreste de Pernambuco (Lima, 2014, 2016; Goldfarb; Lima, 2021).

Neste artigo, buscamos refletir sobre a agência do véu islâmico a partir dos argumentos teóricos e análises sobre representações das mulheres muçulmanas (Silva, 2008; Mahmood, 2019; Abu-Lughod, 2012; Barlas, 2012; Barbosa-Ferreira, 2021), em confluência com a narrativa de mulheres muçulmanas nordestinas sobre suas experiências nos usos do véu islâmico, popularmente denominado de *hijab*³, termo que optamos por usar neste artigo ao nos referirmos ao véu islâmico usado pelas muçulmanas nordestinas na comunidade pesquisada, apropriando-nos do vocábulo utilizado pelas próprias interlocutoras ao mencionarem os seus véus.

As narrativas etnográficas apresentadas na parte final deste artigo são resultantes de entrevistas gravadas com mulheres muçulmanas nordestinas, no Centro Islâmico de João Pessoa, Paraíba, e no Centro Cultural Islâmico em Caruaru, Pernambuco. Assim, nos propomos a pensar a agência dessas mulheres, tendo em vista que o véu islâmico – como elas mesmas descrevem – é uma prática religiosa de afirmação de sua identidade de gênero e religiosa.

VEREDAS DO ISLÃ: NOTAS SOBRE A TRAJETÓRIA HISTÓRICA E DE REVERSÃO DOS MUÇULMANOS NO NORDESTE

Para Pinto (2005), a adesão de brasileiros ao Islã relaciona-se à busca de sentidos no mundo contemporâneo, uma experiência religiosa que reúne ritual, doutrina e os mecanismos de conexão com versões objetificadas e globalizadas do Islã, pois há variações no modo de ser muçulmano no Brasil. Esta identidade e religiosidade conectam seus adeptos a codificações transnacionais do Islã e às configurações locais do campo religioso em que se inserem.

A região Nordeste é marcada por diversificadas tradições culturais e religiosas. A presença de muçulmanos na região é observada na histórica tradição de tráfico escravagista malê (ou *imale*), pretos muçulmanos das etnias haussa, tapa nagô, jeje (iorubás)⁴, de migração portuguesa e da região de Al-Andaluz dos chamados mouros, com fortes aparatos culturais advindos das culturas islâmicas⁵ (Soler, 1995). Também registra-se a migração de famílias sírias e libanesas para alguns estados (como Bahia, Piauí, Pernambuco e Paraíba) e a presença, já no século XIX, de comunidades locais de muçulmanos formadas por escravos e pretos livres, nas cidades de Salvador e Recife.

A CONVERSÃO DE NORDESTINOS AO ISLÃ

O Nordeste começou a registrar o crescimento das comunidades muçulmanas a partir dos anos 2000, seguindo o fluxo religioso das demais regiões do país, com a maioria dos muçulmanos na região sendo de brasileiros revertidos. Atualmente, há muçulmanos em todos os estados do Nordeste, embora as comunidades com maior representatividade estejam na Bahia, Sergipe e Pernambuco.

Estas instituições na região estão filiadas a organizações como WAMY⁶ e FAMBRÁS⁷. Algumas são independentes, preconizando que os muçulmanos brasileiros devem ser responsáveis por liderar as instituições islâmicas no Brasil⁸.

É preciso mencionar que o crescimento do Islã no Nordeste é permeado por solidariedades e conflitos, que envolvem disputas religiosas em múltiplas esferas. Entre as mulheres, os usos do véu e as vestimentas, o casamento de brasileiras com homens muçulmanos estrangeiros, os debates de representatividade nas redes sociais e a produção de conhecimento por e sobre mulheres muçulmanas são alguns pontos nevrálgicos das relações religiosas.

Já do ponto de vista das relações masculinas, há também as disputas ocasionadas pelas diferenças de interpretação teológica entre as escolas de jurisprudência islâmica, advindas dos fluxos de muçulmanos estrangeiros e nacionais em comunidades muçulmanas nordestinas mais recentes, além, como referimos acima, das diferentes lideranças institucionais, apoiadoras das comunidades religiosas islâmicas na região.

Na Paraíba, a partir de 2009, houve um expressivo crescimento e fortalecimento da comunidade muçulmana, reunindo brasileiros e estrangeiros (turcos, libaneses, marroquinos, sudaneses e representantes de outros países da África). O Centro Islâmico foi fundado oficialmente em 2011, sob a liderança de Ibrahim, um ex-pastor evangélico que se converteu ao Islã e que se tornou o principal personagem da trajetória histórica da religião na Paraíba, com visibilidade mundial (Lima, 2014). O centro islâmico tem cerca de 45 pessoas como frequentadores, em sua maioria mulheres – jovens divorciadas ou solteiras com filhos.

O ISLÃ FEMININO NO BRASIL

Como destaca Ribeiro (2012, p. 123), as mulheres tendem a ser a maioria dos convertidos: “a maioria tem faixa etária entre os 20 e 40 anos”. Elas são sete de cada dez conversões, geralmente divorciadas ou com filhos fora de uma união estável.

Dentre as justificativas para abraçar o Islã como religião, encontramos a busca por valores morais e regras, além de explicações convincentes para os grandes questionamentos da humanidade e de uma religião vivida plenamente em todos os aspectos humanos. É frequente entre as mulheres a afirmação de encontrarem no Islã o respeito e valorização

que não encontravam na sociedade brasileira (Ribeiro, 2012, p. 127).

A crença induz uma nova forma de individualidade feminina e a ressignificação do *self*. Consequentemente, o sentido da vida, a ética, as relações e a performance na vida comunitária adquirem outros sentidos, pois nomes, vestes, família, casamento, alimentação, tempos ordinários e extraordinários, espaços públicos e sagrados passam a ser experienciados pelas mulheres a partir do discurso/valores islâmicos, em torno de referenciais partilhados (Dumovich, 2016; Lima, 2016; Silva, 2008).

No Nordeste, algumas convertidas tendem a adotar o uso do véu islâmico⁹ – dentro das mesquitas, nas redes sociais ou na vida pública – como sinal diacrítico e testemunho da fé. Conforme analisou Marques (2000):

[...] quando os novos muçulmanos adotam uma nova ‘conduta de vida’ e uma nova ‘identidade religiosa’, acabam por dar uma reinterpretação à própria vida. Esta reinterpretação pode ser observada através de mudanças de comportamento, de vestimentas e de convívio social (Marques, 2000, p. 106).

É o esforço por implementar ou tornar comum, numa sociedade onde são minoria, o uso do véu, que é mais que um adereço de embelezamento, sendo sinal distintivo ou marca de pertencimento a um credo e um estilo de vida, que envolve religiosidade, mas também adesão a valores sociais e demandas políticas:

O *hijab* é mais um conceito do que uma peça do vestuário. A forma que uma muçulmana pode implementar (ou misturar) as normas de ocultar seus cabelos, os braços e as pernas podem expressar uma cultura dada (o *chadri* afegão, a *burqa* paquistanesa) ou uma reapropriação pessoal da modernidade (casaco, lenço e calças usadas pelas mulheres muçulmanas turcas ou pela segunda geração de estudantes das universidades na Europa, sem deixar de citar o ‘*chadri*’, usado pelas elegantes mulheres da classe alta em Teerã) (Marques, 2010b, p. 138).

Mahmood (2019, p. 166) destaca que, no discurso ocidental, o uso do véu evoca narrativas e ações políticas de violência, opressão e subalternidade da mulher muçulmana, pois: “o véu, mais do que qualquer outra prática islâmica, tornou-se no símbolo e evidência da violência que o Islão infligiu às mulheres”. O véu, portanto, se torna, ele mesmo, um território a ser conquistado, e o corpo da mulher muçulmana precisa ser desvelado, como símbolo da libertação do obscurantismo, da ignorância e da violência masculina dos homens, muçulmanos ou não. O desvelamento da cabeça da mulher islâmica representa o *raising the flag*¹⁰ da colonialidade moderna, e o véu islâmico torna-se uma bandeira política que envolve debates e formas distintivas de reivindicações.

NOTAS SOBRE AGÊNCIA FEMININA EM TORNO DO VÉU

As visões ocidentais que pensam o véu como instrumento político e símbolo de opressão feminina são também construídas em torno de argumentos de segmentos feministas, que veem esse uso como forma de subalternidade, apoiados na teoria antropológica generificada de desvelamento da mulher muçulmana¹¹, que ecoa das políticas internacionais de alguns países como a Turquia, engajados em dissociar a sua imagem do terrorismo ou adentrar na modernidade (Silva, 2008). Portanto, o uso do véu islâmico passou a ser um argumento político ao longo dos séculos XX e XXI, em torno de discursos generificantes, racializados e globalistas, que propõem personificar, nas tessituras de suas tramas, toda complexidade da política internacional entre países dos extremos globais.

Algumas autoras tecem críticas ao pensamento reducionista de que o uso do véu é sinônimo de opressão feminina. Deste modo, afirmam que o véu não deve ser usado como padrão para medir a falta de agência das mulheres muçulmanas. Mahmood (2019) aponta a relação problemática entre feminismo e Islã, que, embora tenha posto em debate as questões de diferença sexual, racial, de classe e nacionalidade, manteve a questão da religião relativamente inexplorada, trazendo-a à tona apenas para ratificar o discurso religioso como formas de opressão.

Após o 11 de setembro de 2001, os discursos feministas ocidentais, desconsiderando a complexidade das análises sobre as mulheres afegãs sob o regime Talibã e a reflexão histórica necessária, usam o atentado como pano de fundo para amenizar os efeitos da invasão americana no Afeganistão, com a promessa de que as mulheres muçulmanas afegãs seriam salvas, conforme destaca Mahmood (2019):

Foi o corpo coberto com a burca da mulher afegã – e não a destruição provocada por vinte anos de guerra subsidiada pelos Estados Unidos da América numa das maiores operações encobertas na história daquele país – que serviu como referente primário na vasta mobilização da Feminist Majority contra o regime Taliban (e, posteriormente, a guerra da administração Bush) (Mahmood, 2019, p. 168).

Abu-Lughod (2012) também tece uma crítica a este enquadramento cultural do discurso ocidental sobre o uso do véu, especificamente da burca usada pelas mulheres no Afeganistão¹², em detrimento da história e modelos políticos, como justificativa da intervenção e ocupação militar americana apoiada pelo discurso feminista e antropológico da libertação feminina da opressão masculina muçulmana, ao que questiona: “as mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?”

Mahmood (2019, p. 158) destaca que o feminismo islâmico se distancia dos projetos liberais e das políticas libertatórias e afirma que pensar o feminismo nesses contextos requer tensionamento sobre operações de

poder. Já Abu-Lughod (2012) propõe que histórias e interações pessoais sejam consideradas, de modo que haja aceitação das diferenças¹³ e superação do discurso salvacionista, como mecanismos para sobrepujar formas de dominação e desigualdades, as quais não estão tecidas no véu das mulheres, mas em estruturas patriarcais de dominação e na ordem econômica capitalista que produz inacessos a direitos, violências e desigualdades estruturais, às quais as mulheres estão vulneráveis em todas as partes do mundo.

Neste sentido, de acordo com Barlas, a crença religiosa não deve ser diretamente associada às estruturas de desigualdade sociais, às quais os crentes estão susceptíveis, e muitas vezes não dispostos a renunciar sua fé em nome de padrões universais, tendo em vista o próprio sistema islâmico de valores que subsiste na consciência dos fiéis. Ou seja, é preciso contextualizar o discurso político islâmico, sem que seja necessário secularizá-lo ou reconstruí-lo em um projeto de submissão à potência ocidental.

Se as ‘mulheres têm se tornado potentes símbolos de identidades e visões da sociedade e da nação no mundo pós-colonial’ (ABU-LUGHOD, 1996: 3), inclusive como símbolos de disputas entre projetos de modernidade tanto secular quanto religiosa, a análise aqui proposta pode nos fornecer uma visão mais nuançada a respeito de vidas e motivações de muçulmanas para além da dicotomia “opressão” / “resistência” religiosa. Desse modo, os diferentes e, por vezes, contraditórios, projetos e desejos que orientam as jornadas de mulheres (...) indicam como o islã adquire importância em suas vidas cotidianas e nas formas de imaginarem-se como muçulmanas entre o local e o global (Chagas, 2016, p. 124).

O véu, assim, deve ser entendido como parte do que Mahmood (2019, p. 166) denomina de políticas do corpo, organizadas “em torno de uma conduta ética autoproduzida”. E o que isto significa? Que as mulheres muçulmanas, em diferentes partes do mundo, têm suas próprias formas de agência sem, contudo, estarem dissociadas de suas práticas religiosas. Por isso, é preciso considerar o contexto histórico e motivações individuais das mulheres, bipedismo onde se equilibra a agência feminina islâmica, considerando que, dentro do movimento feminista islâmico, as mulheres muçulmanas estão lutando por seus direitos de igualdade e dignidade humana, bem como pelo direito à diferença no controle de seus corpos.

Neste sentido, algumas antropólogas brasileiras nos mostram experiências femininas islâmicas, através de discurso e prática política de mulheres em espaços sociais específicos. A antropóloga Chagas (2016) cita o caso do movimento das *hanissas*: mulheres muçulmanas e professoras de religião pertencentes a uma rede sufi, que ensinam religião nas *halaqas* (círculos religiosos) femininos na Fundação Shaykh Ahmed Kuftaru, espaço reconhecido para educação religiosa de mulheres em Damasco,

na Síria. Estas professoras ocupam posição de lideranças religiosas tanto nas mesquitas quanto nas madrassas (escolas), lugares até então de circulação majoritariamente masculina. Nestes espaços de interlocução e aprendizagem, reúnem-se muçulmanas (nascidas e convertidas) de todas as partes do mundo, num esforço pessoal e coletivo pela busca do conhecimento religioso necessário para o fortalecimento da relação entre religião e desempenho feminino no Islã (Chagas, 2016, p. 119).

O movimento das *hanissas* sírias é mais um tipo de circulação feminina dentro das culturas islâmicas que não se adequam ao binômio opressão/resistência do feminismo ocidental. Embora, neste caso, mulheres exerçam um papel de liderança, as tradições e o rigor teológico permanecem tidos como virtude e prática da verdadeira fé islâmica.

A antropóloga Barbosa-Ferreira (2021) narra eventos de sua primeira peregrinação à Meca, em obediência a um dos cinco pilares do Islã, a *Hajj*, e fala sobre a sua experiência etnográfica no corpo a partir de uma perspectiva feminina, de uma experiência como mulher realizando o ritual, que a fez ter um encontro com o seu *self/nafs*, adquirindo um novo sentido para a vida. Barbosa incorpora em sua história pessoal os atributos de nossa análise, pois é antropóloga, nordestina, revertida ao Islã e divorciada, em percurso no fazer-se muçulmana a partir de seu lugar de fala: a academia. Neste interlúdio entre fé e etnografia, num corpo participante, revela que a experiência do ritual para as mulheres é distinta da vivenciada pelos homens: as roupas¹⁴, a resistência física, os embates entre prescrição e prática¹⁵, os sentimentos de frustração, solidão, cansaço, sensação de morte – e as dores femininas sentidas no corpo e na alma – marcaram sua *jihad*¹⁶.

Barlas (2021) fala desse movimento crítico dentro do Islã, que precisa ser considerado quando pensamos sobre a agência das mulheres muçulmanas. É necessário destacar que não se trata de um movimento sobre desvelar-se do véu, mas uma crítica às estruturas patriarcalistas da religião, algo que também é ressaltado no discurso das mulheres nordestinas.

De acordo com Shirina Ebadi, os “[...] problemas não procedem do Islão, mas de uma mentalidade machista e patriarcal daqueles que redigem a lei” (Silva, 2008, p. 149). Sendo assim, o feminismo islâmico tece críticas ao determinismo, essencialismo e Orientalismo, sob os quais, geralmente, estão fundamentados os discursos ocidentais sobre as mulheres muçulmanas, ressaltando a luta pela desconstrução do entendimento da mulher muçulmana como mera vítima da opressão de sua religião.

CONVERSÃO FEMININA E AGÊNCIA DO VÉU ISLÂMICO ENTRE MUÇULMANAS NORDESTINAS

Estas reflexões nos levaram a pensar nas mulheres muçulmanas convertidas que vivem na região Nordeste e com as quais temos dialogado

desde 2009. Dentre as entrevistadas, estavam cinco mulheres brasileiras, uma marroquina e outra boliviana. São mulheres de distintas idades, profissões (estudantes, donas de casa, profissionais da área de saúde, funcionárias públicas), classes sociais e estado civil (casadas com muçulmanos estrangeiros, solteiras, divorciadas). São todas revertidas à religião e moradoras das cidades de João Pessoa (Paraíba) e Canhotinho (Pernambuco).

As entrevistas presenciais foram escolhidas como instrumento metodológico para auxiliar na reflexão sobre algumas formas de apropriação do corpo da mulher muçulmana, de modo a compreender, a partir de suas falas, os discursos e as práticas sobre ser muçulmana nordestina e os usos (ou não usos) do véu islâmico. Em suas narrativas, percebemos suas próprias interpretações das prescrições religiosas e das vivências em comum, a partir da ação de cobrirem-se (ou não) com o véu.

É importante destacarmos que o discurso feminista islâmico está atrelado à decisão das mulheres sobre os usos que se faz do véu. Por vezes, esse véu é invocado como obediência e resistência ao preconceito, mas também é concebido como algo simbólico e como uma intenção. Nas falas, as colaboradoras da pesquisa expuseram a dificuldade da prática religiosa, diante do preconceito e da resistência dos outros, inclusive seus próprios familiares.

No trabalho etnográfico, pudemos perceber as dificuldades das mulheres muçulmanas no Nordeste em situações atreladas ao uso do véu, como, por exemplo, conseguirem trabalho em algumas empresas, circularem pela cidade sem serem estereotipadas como esposas de Bin Laden, mulheres-bombas ou ouvirem expressões idiomáticas árabes em tom jocoso como *Inch'Allah*, muito ouro, numa referência à novela O Clone.

Assim, as entrevistas nos possibilitaram inquirir sobre a experiência de ser muçulmana nestes lugares e tempos etnográficos, cujas narrativas revelam sua experiência de conversão e adesão ao uso do véu islâmico:

Eu sou brasileira e tem uns quatro anos de revertida ao Islã. Então... eu aceitei o Islã depois que minha irmã aceitou o Islã. Minha irmã aceitando o Islã, ela passou o Islã para meu pai e minha mãe, eles aceitaram o Islã. E eu, três anos depois, decidi por estudar bastante e também aceitei o Islã, por minha própria vontade, sem nenhuma imposição. E, com relação ao véu, digamos que eu aceitei o Islã em dezembro, quando foi em fevereiro, eu tive um dia que eu decidi colocar e saí de casa com ele. E eu pensei: Não, já que eu coloquei e tive coragem de sair um dia, eu vou usar sempre! Então, isso seguindo o exemplo da minha mãe, que ela usa o véu aqui. Então, foi isso. Desde o início, quando eu coloquei o véu pela primeira vez, eu notei que todo mundo me olhava. E isso me incomodava um pouco no início. Mas eu disse: Não! Não estou fazendo nada de errado. Estou fazendo algo em obediência a Deus. Então, eu vou continuar usando e vou tentar fazer de conta que as

peessoas não tão me olhando. Então, hoje, eu me acostumei às pessoas me olharem. Assim, pra mim, parece que não tem ninguém me olhando. Mas tá todo mundo me olhando, eu sei. Só que... faço de conta que ninguém está me olhando. Pra poder ir levando a vida, eu não estou fazendo nada de errado. Então... Eu até gosto. E, aí, eu até gosto que as pessoas olhem mesmo, porque acaba que as pessoas vão tendo uma curiosidade com relação ao Islã, então... (**Layla**, revertida, nordestina, casada com muçulmano egípcio¹⁷).

Como vemos na fala acima, o uso do véu está ligado à fé e aceitação do Islã por uma mulher que se converteu à religião, sendo o véu um elemento distintivo fulcral na delimitação da fronteira entre as pertencentes/não pertencentes, bem como um sinal de obediência a Deus, o que liga fé e práticas corporais constantemente.

O significado que eu dou ao *hijab* é... como uma... é uma questão simbólica. Mas que é assim, tipo como a bandeira do Islã. Porque é uma coisa que é muito explícita, que se dá para que todo mundo veja. É... que eu... é... sou muçulmana, mas, no meu cotidiano, eu não uso o *hijab*. Uso o *hijab* só quando eu venho para a mesquita. Porque é um espaço que merece todo o respeito. Então, aí, eu uso o *hijab*. Mas... além de não usar, é... o significado que eu dou para o *hijab* é um significado simbólico. Um significado que... como a bandeira do Islã... Porque, como é uma coisa tão explícita que você usa..., é sempre assim pra que todas as pessoas olhem e perguntem. Sim, uma coisa muito explícita. É... mais assim uma simbologia. Eu sei que o *hijab* é como uma proteção para a mulher, que é... é... sim, uma proteção para a mulher. Mas... eu acho que também a proteção da mulher, o cuidado que a mulher deve ter para com os demais é... também... não sei, é para outras coisas: pensamentos, emoções, comportamentos, maneiras de agir. Que, às vezes, inclusive, são muito mais importantes que levar o *hijab*. Ou pelo menos eu acho isto. É isso, é uma questão mais simbólica, mas... eu tenho totalmente respeito... só que eu... já foi uma coisa que eu já me questionei, assim... sobre levar ou não. Mas eu acho que, agora, hum... eu tenho que trabalhar ou aprender outro tipo de coisas que eu acho mais importantes... que agora usar o *hijab*... agora não... não sei... não sei... Não estou usando (**Hana**, boliviana, revertida ao Islã em Granada, na Espanha, e estudante de intercâmbio universitário no Brasil).

Hana aponta o véu como elemento simbólico e representativo do Islã, tal qual uma bandeira que outorga a sua existência e pertencimento a um credo e uma cultura. Trata-se de uma simbologia, cuja eficácia vem de sua capacidade de externalizar adesão à religião e seus preceitos, sendo por excelência um atributo feminino. Ela evidencia que é escolha, que não o usa no cotidiano, mas apenas quando frequenta a mesquita. Ainda

destaca que o véu é proteção, cuidado com os demais, que engloba uma postura holística da vida. A decisão de usar, ou não, o véu é também uma forma de agenciamento do sujeito sobre o aparato religioso, de acordo com a sua interpretação dos preceitos corânicos.

Bom, sobre a questão do *hijab*, eu sabia já que, uma vez que você é muçulmana, você teria que usar. Mas acredito que é o seguinte: você tem certo contexto onde você está inserida, você não tá num país muçulmano, certo? Não são todos os lugares que vão te ver com bons olhos. E... assim... eu acredito que a gente não deve chamar a atenção! A gente não tem que sair com uma placa gritando: 'Eu sou muçulmana', tá entendendo? O *hijab*, ele... faz isso com você. As pessoas sabem. Assim... eu não uso no meu trabalho, tá? Porém, as pessoas que trabalham comigo, sabem. Eu não uso na minha universidade, porque ela está de greve [...]. Mas, assim, no trajeto de casa ao trabalho eu uso, por exemplo. Ah... Eu fui no shopping e eu usei, tranquilamente. As pessoas olharam assim, mas nunca sofri nada. Ninguém nunca falou nada para mim. Até agora... nada do tipo. O problema foi em casa. Quando eu comprei, que chegou, que eu coloquei a primeira vez para vir aqui pro centro foi uma confusão muito grande. Assim... Mas, agora, eles nem ligam mais, né? Assim, como eu falei, com o tempo. Você pede a Deus e Deus opera. Vai te dando paciência, que é o que falta. Vai te dando paciência. Então, eu tenho muita vontade de usar todo o tempo. Mas, infelizmente, eu não posso, tá entendendo? Mas, eu acho que... assim, a mulher muçulmana ela deve, sim, usar. Não é só uma questão de identidade, de afirmar, tá entendendo? É uma questão de cumprir, com muito... assim... com muito amor o que Deus deixou para você. Porque é a palavra de Deus. Não foi uma pessoa que chegou e disse: 'Você tem que usar o *hijab*', 'A mulher tem que usar o *hijab*', tá entendendo? É algo que está no Alcorão. E a gente crer que o Alcorão é a palavra de Deus. Então, Deus quer o melhor pra nós? Então, o *hijab* é o melhor pra nós. Não tem nada dessa coisa de instrumento de opressão, que a mulher é oprimida, que a mulher não pode mostrar as cabeças. Não tem nada disso não, viu, minha gente? Só pra constar. Eu acho lindo, eu gosto (risos), se eu pudesse, eu usava o tempo todo. Mas, infelizmente, não pode ser, né? Para mim, o *hijab* ele é a prova do seu amor a Deus. Porque é... o que você está seguindo o que Ele te orientou. Então, primeiro de tudo é isso. E, segundo, é identidade, realmente. É... eu acho engraçado, quando a gente bota o pessoal acha que a gente é de fora, né? É até interessante isso. Mas é questão de identidade... religiosa. Mas uma identidade pessoal, de como você se sente. Tá entendendo? Não uso o tempo todo, mas nem por isso eu me deixo de sentir muçulmana porque estou sem *hijab*. Então, não é o *hijab* em si que te faz ou deixa de fazer como muçulmana. É a tua... como a

colega falou, é a tua intenção de usar e o que representa para você. Pra mim, representa obediência. Primeiro de tudo, obediência ao que Deus falou e identidade de você como muçulmana (**Mira**, brasileira, nordestina, revertida).

Bom, depois da minha reversão demorou, ainda seis meses para eu poder usar o véu. Porque, como eu ia com roupas tipo de saia pra faculdade, de blusa sem manga e tal, eu não podia trocar assim do dia pra noite. Então, eu esperei terminar o período. Quando foi no período seguinte, eu já fui de *hijab*, já fui de *abaya*. Enfim, foi muito difícil. Porque eu sofri muito preconceito, lá na faculdade. No começo, eu achava engraçado. Mas, depois, aquilo começou a me aborrecer. Tinha uma menina que sempre que ela me via, ela fazia: “O sangue de Jesus tem poder!”. E, nas primeiras vezes, eu achei engraçado aquilo. Mas, depois, aquilo começou a me irritar. Então, eu, um dia, ela ia saindo do banheiro, eu ia entrando, e ela fez isso. Então, eu parei ela: – ‘Qual o curso que você faz?’. Ela: – ‘Direito’. – ‘Você sabia que intolerância religiosa é crime e que, inclusive, eu posso prender você?’. Então, ela ficou nervosa ali naquela hora, enfim... Ali, amenizou um pouco, a minha situação na faculdade. Mas meus colegas, até de classe mesmo, muita gente se afastou de mim. Não falavam mais comigo. Eu não me importei, não. Porque eu só me importo com o que Deus pensa a meu respeito. O que as outras pessoas pensam ao meu respeito, sinceramente, eu não me importo, não (**Mahara**, brasileira nordestina, revertida).

As mulheres apontam seus receios em usar o véu nos ambientes de trabalho e de estudo, falam de como sofreram preconceitos e suas formas de resistência a estes. No entanto, destacam que, por serem de famílias não islâmicas, tiveram que enfrentar batalhas internas, em seus lares ou entre familiares, ao decidirem usar publicamente o véu, que representa uma marca corporal onde inscrevem adesão a um credo e seus discursos, corporais ou não.

O véu não é, para as mulheres entrevistadas, algo imposto por homens, mas símbolo de obediência e adequação à sua fé, ressignificado e reinscrito nos seus usos, possibilitando o agenciamento de seus corpos e, conseqüentemente, a subversão dos moldes limitadores de suas escolhas. Segundo Chagas,

O *hijab* (véu) e as políticas que envolvem seu uso ou proibições no espaço público em diferentes contextos são mobilizados como um idioma cultural comum compartilhado pelas muçulmanas. As histórias e questões sobre o uso do véu criam uma arena discursiva onde valores e práticas religiosas são colocadas em debate, seja através de demandas por reconhecimento moral da identidade religiosa das muçulmanas (...), seja como uma subversão jocosa dos estereótipos socialmente atribuídos (intra e

extra Ummah) a peças de vestuário como o *niqab* (Chagas, 2016, p. 119).

O véu é acionado, também, como bandeira política pelas muçulmanas, agenciando seus discursos e seus lugares, especialmente em contextos em que compreendem minoria religiosa, cujo uso representa formas de resistência a um modelo externo de libertação que se propõe a salvá-las.

É... é interessante... às vezes, eu me sinto como se fosse estrangeira no meu próprio país! Porque eles acham que, por ter colocado o véu, eu não sou mais brasileira. Então, a gente se sente estrangeira. É como se a gente se sentisse deslocada, não é? Do que a gente é, entende? Aí, a gente termina... é... criando uma nova identidade... Entendeu? Como a gente se sente num país cristão? A gente se sente estrangeira. Eu, pelo menos, me sinto uma estrangeira (**Halima**, brasileira, nordestina, revertida, casada com brasileiro também revertido).

Eu me sinto... diferente das outras pessoas, né? Porque... é... eu estou vestida realmente de uma maneira diferente do meu país, da minha cultura, né? Na minha cultura, as pessoas estão de calça, de camiseta... E eu estou de véu, então eu já tenho na minha consciência que eu estou diferente. O olhar, o que as pessoas vão falar, não me importa a opinião delas. O que importa é o que eu estou sentindo. Eu me sinto bem de *hijab*, eu me sinto bem desta maneira. Então, para mim... basta a minha própria opinião (**Aysha**, brasileira, revertida, nordestina, quilombola, casada com brasileiro não muçulmano).

As narrativas das mulheres destacam palavras e significados correlatos como coragem, obediência, representatividade, fé e proteção; numa alusão às questões sociais e políticas envolvidas no uso do véu. As mulheres também relatam o estranhamento vivido pelas experiências de choque cultural em seu próprio país, região e cidades, em que se sentem na condição de estrangeiras, causada pelo estranhamento com a estilização do corpo feminino.

É interessante observarmos que essas mulheres são cobradas por tal estilização a partir de modelos libertários, mas que também são regulatórios e altamente rígidos do que seja o feminino, ambos cristalizados ao longo do tempo, para produzir a aparência de mulheres cristãs, muçulmanas ou outra qualquer (Butler, 2003).

O véu aparece ainda como forma de resistência e resiliência, especialmente para as revertidas que precisam provar sua fé, interna e externamente, através do uso do véu que é, também, símbolo de obediência às escrituras sagradas islâmicas e à vontade de Deus, além de promover identificação com outras mulheres da comunidade.

Assim, compreendemos os discursos e as práticas que nos revelam as agências das mulheres muçulmanas nordestinas, na corporalidade da fé, por meio da adesão ao uso do véu, sobretudo enquanto um marcador religioso. Para elas, trata-se de devoção, ao mesmo tempo em que se torna uma luta política por reconhecimento, ainda que na contramão dos modelos de feminismo ocidental.

Tal ponto de vista aproxima a adesão ao uso do véu, por mulheres muçulmanas nordestinas, como que constituído de “subjetividades devotas” (Mahmood, 2019, p. 166). Para entendermos esta perspectiva, destacamos que o uso do véu, nesses contextos, conduz-nos as suas formas de construções subjetivas e de agência, por meio de escolhas religiosas e culturais, que envolvem outras interseccionalidades: a classe social, o país de origem, o percurso biográfico e o parceiro matrimonial, por exemplo.

Ao mesmo tempo, observamos distinções de gênero no campo de pesquisa, onde as relações não são sempre simétricas, com muitas formas hierárquicas nos cultos, rituais religiosos e nas práticas cotidianas nas comunidades muçulmanas. Mas, igualmente, observamos modos de agência feminina nestes espaços, relacionados às múltiplas formas às quais as normas podem ser incorporadas, sem que mulheres sejam automaticamente submissas ou alienadas em suas decisões de disposição corporal.

Para entendermos esta perspectiva, enquanto antropólogos/as, precisamos adotar o *locus* da observação do uso do véu para uma perspectiva de aproximação e construção subjetiva da ideia de pessoa e entender a agência¹⁸ dessas mulheres muçulmanas, a partir de um ponto de vista também religioso/cultural, descentralizado da abordagem política generificante e essencialista dos usos do véu (Silva, 2008, p. 149-153).

A agência feminina islâmica está relacionada às múltiplas formas através das quais as normas podem ser incorporadas (Mahmood, 2019), em que a agência não é simplesmente um sinônimo de resistência a relações de dominação, mas também uma capacidade para a ação facultada por relações de subordinação específicas. Para estas mulheres, a crença se torna a essência de suas vidas, quer no âmbito da individualidade ou da coletividade, e as suas escolhas estão amparadas na fé e na devoção. Portanto, esta forma de entender a agência feminina, enquanto reinterpretação das normas e práticas culturais, tende a mostrar que “as normas não são apenas consolidadas e/ou subvertidas, mas também performadas, habitadas e experienciadas de várias maneiras” (Mahmood, 2019, p. 152).

No Nordeste do Brasil, observa-se que o uso do véu para as mulheres muçulmanas representa uma virtude e, ao mesmo tempo, um sinal de modéstia e escolha pessoal. O véu representa muito mais que um pano que cobre a cabeça, sendo símbolo de devoção, pertencimento e identidade religiosa e um meio iniludível do *habitus* da devoção, bem como uma forma de proteção ante o universo não devocional, muitas vezes machista e violento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ó Profeta, dize a tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos fiéis que (quando saírem) se cubram com as suas mantas; isso é mais conveniente, para que distingam das demais e não sejam molestadas; sabeis que Deus é Indulgente, Misericordiosíssimo (Alcorão, 33:59).

Dize às fiéis que recatem os seus olhares, conservem os seus pudores e não mostrem seus atrativos, além dos que (naturalmente) aparecem; que cubram o colo com seus véus... (Alcorão, 24:31).

Observamos que as mulheres acionam diferentes discursos para a prática religiosa, demonstrando autonomia sobre suas escolhas e formas de experienciar a religião. Usar ou não usar o véu representa, para elas, igualmente, ações válidas para a autodeterminação religiosa feminina e suas vivências em sociedade.

Deste modo, apreendemos que, entre as nordestinas muçulmanas pesquisadas, o uso do véu é uma forma de devoção, afirmação identitária e testemunho da fé. Tendo em vista que estão em um contexto religioso em que são minoria, vivenciam-no com oposição religiosa histórica e estereótipos orientalistas, além de enfrentarem resistência familiar, no mercado de trabalho e na sociedade, quanto ao uso do véu.

Mesmo não sendo consenso usar o véu entre as muçulmanas, elas ressaltam que ele é uma forma de agência diante das coerções sociais e do enfrentamento da vida mundana, cuja escolha de uso representa sua autonomia de escolha ante o velamento de seus corpos, confrontando paradigmas internos e externos quanto à sua existência religiosa.

A experiência religiosa islâmica nas comunidades pesquisadas é dinâmica, marcada por vivências conflituosas para as mulheres, no que diz respeito ao uso do véu, aos processos de reversão (se por casamento ou não) e às relações sociais. O véu é, portanto, um marcador de diferença religiosa importante em contexto de minoria religiosa, como é o caso das mulheres muçulmanas entrevistadas.

Portanto, entendemos que as experiências e narrativas religiosas sobre os usos do véu, produzidas por mulheres muçulmanas, quer sejam elas acadêmicas, pietistas, hanissas e/ou nordestinas revertidas, nos mostram a pluralidade feminina dentro das comunidades islâmicas, com formas diversificadas e múltiplas de serem mulheres e muçulmanas, sujeitos de suas próprias histórias, em ação na sociedade que as cerca.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 256, p.

451-470, maio/ago. 2012.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALMEIDA, Ronaldo; MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **Perspectivas**, [s. l.], v. 15, n. 3, jul. 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-88392001000300012>. Acesso em: 10 abr. 2022.

ARAÚJO, Eduardo José Santana de. **Presença islâmica no nordeste do Brasil**. 2005. Monografia (Especialização em História) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2005.

ARROYO, Karina Cruz. Hijab e identidade: as formas de empoderamento feminino através da territorialização do corpo no Islã. **Revista Latino Americana de Geografia e Gênero**, [s. l.], v. 8, n. 2, p. 78-96, 2017.

BARLAS, Asma. Globalização da igualdade: a mulher muçulmana, teologia e feminismos. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. 201-226, jan./jun. 2021.

BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos. **Entre Arabescos, luas e tâmaras: Performances Islâmicas em São Paulo**. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, 2007.

BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos. Hajj, Umrah: uma peregrinação num espaço energizado e concêntrico. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 31, p. 891-913, jul./set. 2013a.

BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos. Diálogos sobre o uso do véu – empoderamento, identidade e religiosidade. **Perspectivas**, São Paulo, v. 43, p. 183-198, jan./jun. 2013b.

BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos. Telenovela e islã. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 771-802, abr./jun. 2015.

BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos. **Hajja, Hajja: a experiência de peregrinar**. São Bernardo do Campo: Ambrigrama, 2021. 109 p.

BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos *et al.* **I Relatório de Islamofobia no Brasil**. São Bernardo do Campo: Ambrigrama, 2022. Disponível em: https://www.ambrigrama.com.br/_files/ugd/ffe057_6fb8d4497c4748f8961c92a546c5b3fc.pdf. Acesso em: 16 out. 2023.

BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos; PAIVA, Camila Motta; PASQUALIN, Flávia Andrea. A caminho de Kandahar: Talibã, Sharia e a falácia da salvação de mulheres muçulmanas. *In*: BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos; PAIVA, Camila Motta; PASQUALIN, Flávia Andrea. **Comportamento humano em diferentes vertentes: estudos contemporâneos**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022. 505p.

BARLAS, Asma. Globalização da igualdade: A mulher muçulmana, teologia e feminismos. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 7 n. 1, jan./jun/2021, pgs. 201-226.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CASTRO, Cristina Maria de. Muçulmanas no Brasil: reflexões sobre a relação entre religião e dominação de gênero. **Mandrágora - Gênero, fundamentalismo e religião**, n. 14, p. 80-96, 2008.

CASTRO, Cristina Maria de. Usar ou não o Hijab no Brasil? Uma análise da religiosidade islâmica em um contexto minoritário. **Religião e Sociedade**, [s. l.], v. 35, n. 2, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/sqkxjNR4zwGqphjW6SFCTxw/>. Acesso em: 16 out. 2023.

CHAGAS, Gisele Fonseca. A (s) estrada (s) para Damasco: reflexões sobre as experiências de trabalho de campo em uma sociedade do Oriente Médio. **Revista Antropolítica**, Niterói, n. 37, p. 403-423, 2. sem. 2014.

CHAGAS, Gisele Fonseca. Islã, conhecimento e viagens: mulheres muçulmanas e suas jornadas religiosas em Damasco, Síria. **Revista TB**, Rio de Janeiro, n. 204, p. 109-126, jan./mar. 2016.

A CULTURA islâmica dos mouros que sobrevive no Nordeste. **IQARAISLAM**, 23 de out. 2021. Disponível em: <https://iqaraislam.com/a-cultura-islamica-dos-mouros-que-sobreviveu-no-nordeste>. Acesso em: 28 maio 2022.

DUMOVICH, Liza. **Ya Habibi**: conversão feminina ao Islã no Rio de Janeiro. Educam e Ponteiro, Rio de Janeiro, 2016. 117 p.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; LIMA, Vanessa Karla Mota de Souza. O Jardim de Allah: reflexões antropológicas do discurso ambiental islâmico. **Fragmentos de Cultura**, [s. l.], v. 26, n. 2, p. 221-230, 2016.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; LIMA, Vanessa Karla Mota de Souza. Peregrinação Islâmica (hajj): diálogos antropológicos sobre práticas “nativas” para compreensão da comunidade religiosa muçulmana. **Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia**, [s. l.], v. 1, n. 3, p. 162-174, nov. 2017. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/sociabilidadesurbanas/>. Acesso em: 10 de novembro de 2021.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; LIMA, Vanessa Karla Mota de Souza. Para allá y de vuelta a Allah: identidad y religiosidad entre musulmanes sunitas en el noreste de Brasil. **Ciencias Sociales Y Religión/Ciências Sociais E Religião**, [s. l.], v. 21, p. e019005, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.20396/csr.v21i00.12636>. Acesso em: 10 de novembro de 2021.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; LIMA, Vanessa Karla Mota

de Souza. A Ummah ficou em casa: experiências de muçulmanos paraibanos no mês do Ramadan e na Festa Do Eid Alfitr durante a pandemia de Covid-19. **Áltera**, João Pessoa, v. 2, n. 10, p. 57-64, out. 2020.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; LIMA, Vanessa Karla Mota de Souza. No rastro da Al-Web: tecno-atores, dispositivos técnicos e experiências midiáticas na rede sociotécnica islâmica no nordeste do Brasil. **Paralellus**, Recife, v. 12, n. 29, p. 277-293, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.25247/paralellus.2021.v12n29.p277-293>. Acesso em: 05 de outubro de 2021.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; LIMA, Vanessa Karla Mota de Souza. “Guia-nos à Senda Reta”: narrativas de reversão e experiência religiosa entre muçulmanos brasileiros no Nordeste do Brasil. In: LONGUI, Márcia Reis; TELLA, Marco Aurélio Paz; GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes (Org.). **Antropologias, diversidades e urgências: 10 anos de pesquisa no PPGA/UFPB**. João Pessoa: Editora UFPB, 2021. 294 p.

GOLDMAN, Marcio. Os Tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. **Ponto Urbe**, [s. l.], v. 3, 2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1750>. Acesso em: 24 jun. 2021.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução: Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. (Coleção Trans).

LATOURE, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Salvador: EDUFBA-Edusc, 2012. 400 p.

LIMA, Vanessa Karla Mota de Souza. **Para lá e de volta a Allah: uma análise antropológica sobre a construção da identidade muçulmana entre os revertidos brasileiros na comunidade islâmica sunita em João Pessoa – Paraíba**. 2013. 80f. TCC (Trabalho de Conclusão de Curso) – Centro de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Paraíba, 2014.

LIMA, Vanessa Karla Mota de Souza. **A casa da Ummah: comunidades religiosas islâmicas sunitas no Nordeste do Brasil – Paraíba e Agreste de Pernambuco**. 2016. 227f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/13769>. Acesso em: 20 de nov. 2021.

MACHADO, Leandro. Mochileiros muçulmanos: a turnê de quatro religiosos para explicar o Islã pelo Brasil. **UOL**, 07 fev. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2020/02/07/mochileiros-muculmanos-a-turne-de-quatro-religiosos-para-explicar-o-islã-pelo-brasil.htm?cmpid>. Acesso em: 20 nov. 2021.

MANSSON-MCGINTY, Anna. **Becoming Muslim: Western women's conversions to Islam**. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

MARCUS, G. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. **Annu. Rev. Anthropol.**, [s. l.], v. 24, p. 95-117, 1995. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1897105/mod_resource/content/1/George%20Marcus_Ethnography%20in%20off%20world.pdf. Acesso em: 05 de out. 2021.

MARIANO, Gilda Pereira de Moraes. **Islamismo na Paraíba**: elementos da cultura muçulmana na Academia Mesquita Brothers. João Pessoa: UFPB, 2017. 56 fls.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica** [online], [s. l.], v. 23, n. 1, p. 135-175, fev. 2019.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. **Conversão ao Islam**: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição. 2000. 181 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. Mulheres e muçulmanas. In: FAZENDO GÊNERO 9, 9., [s. l.]. **Anais eletrônicos...** [S. l.]: UFSC, 2010a. Disponível em: [http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278288843_ARQUIVO_MulhereseMuculmanas\[2\].pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278288843_ARQUIVO_MulhereseMuculmanas[2].pdf). Acesso: 25 nov. 2021.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. Convertidos ao Islã: brasileiros e portugueses. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 125-145, abr./jun. 2010b. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2010v8n17p125/2506>. Acesso em: 29 maio 2022.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. Os muçulmanos no Brasil. **Etnográfica**, Lisboa, v. 15, n. 1, p. 31-50, fev. 2011. Disponível em http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612011000100002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 20 out. 2021.

NOBRE ALCORÃO. Tradução de Dr. Helmir Nasr. **Society of the revival of islamic heritage**. São Paulo, 2016.

PASQUALIN, Flávia Andréa. **O (des)encanto do casamento intercultural**: Brasileiras casadas com muçulmanos estrangeiros. 2018. 211f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137/tde-20062018-113017/publico/TESE_corrigida.pdf. Acesso em: 05 de novembro de 2021.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Islã**: religião e civilização, uma abordagem antropológica. Aparecida: Editora Santuário, 2010. 232 p.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n.67, p. 228-250, setembro/novembro 2005.

PRADO, Patrícia. **Toda terra é Karbala, todo dia é Ashura**: a

pedagogia do martírio nas narrativas xiitas e a construção de uma identidade de resistência. 2018. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, 2018.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. A implantação e o crescimento do Islã no Brasil. **Estudos de Religião**, [s. l.], v. 26, n. 43, p. 107-135. 2012.

SANTOS, Aurea. Histórias árabes no Nordeste brasileiro. **Anba**, 06 set. 2010. Disponível em: <https://anba.com.br/historias-arabes-no-nordeste-brasileiro/>. Acesso em: 28 maio 2022.

SILVA, Maria Cardeira da. As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão. **Cadernos Pagu**, [s. l.], v. 30, p. 137-159, jan./jun. 2008.

SOLER, Luis. Como séculos de Islã em Portugal deixaram uma forte influência muçulmana na cultura nordestina. In: SOLER, Luis. **Origens árabes no folclore do sertão brasileiro**. Florianópolis: UFSC, 1995.

Disponível em: <https://historiaislamica.com/pt/como-seculos-de-isl-em-portugal-deixaram-uma-forte-influencia-muculmana-na-cultura-nordestina/?fbclid=IwAR0P2WvnPx7CCuukAbS3baBE2Shzb5a54pbzfKxWYDSUZ0OqOkie4JguDqQ>. Acesso em: 28 maio 2021.

SOUZA, Vanessa Karla Mota de. Individualismo e cultura. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, [s. l.], n. 9, p. 61-73, set. 2005.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TRIGUEIRO, Paulo. A influência árabe nos prédios pernambucanos. **Folha de Pernambuco**, 05 jan. 2019. Disponível em: <https://www.folhape.com.br/noticias/a-influencia-arabe-nos-predios-pernambucanos/92394/>. Acesso em: 28 maio 2022.

Submetido em: 11/01/2023

Aprovado em: 06/10/2023

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

patriciagoldfarb@yahoo.com.br

Antropóloga. Mestre em Antropologia Social (UFRGS). Doutora em Sociologia (PPGS/UFPB), pós-Doutorado em Antropologia (UFF). Professora Associada (UFPB - DCS/CCHLA e PPGA). É líder do Grupo GEC - Grupo de Estudos Culturais, CNPq, vinculado ao PPGA - UFPB. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4627-6486>

Vanessa Karla Mota de Souza Lima

vanessa.mota@academico.ufpb.br

Mestre em Antropologia Social (UFPB), Doutoranda em Antropologia Social (PPGA/UFPB). Bolsista CAPES.

NOTAS

- ¹ O conceito de um Islã à brasileira é central para compreensão das nuances e complexidades do ser muçulmano no Brasil. É uma expressão recorrente entre as vozes de nossos interlocutores, ao longo dos anos da pesquisa etnográfica, e desafia-nos a entender a experiência de ser muçulmano/muçulmana no país a partir de categorias antropológicas específicas a este campo de pesquisa.
- ² Como Marques (2000, 2010a, 2010b, 2011); Chagas (2016), Dumovik (2016); Barbosa-Ferreira (2007, 2013a, 2013b); Castro (2008); Lima (2014; 2016); Arroyo (2017); Prado (2018); Pasqualin, (2018), entre outras.
- ³ O *hijab*, de acordo com a prescrição islâmica, trata-se de uma vestimenta completa: véu/lenço que cobre a cabeça e o colo e um vestido largo, comprido e de mangas longas, denominado de *Abbaya*. “Ó profeta! Diz a tuas filhas e às mulheres dos crentes que (quando saírem) se cubram com suas ‘*jalabib*’, isto é mais conveniente para que se distingam das demais mulheres e não sejam molestadas, porque Deus é Indulgente e Misericordioso” (Alcorão, surata 33, versículo 59).
- ⁴ Pinto (2010, p. 201).
- ⁵ Na música, na dança, na arquitetura, na culinária, no vocabulário, na religião e nos adereços, por exemplo.
- ⁶ WAMY é a Assembleia Mundial da Juventude Islâmica.
- ⁷ A Federação das Associações Muçulmanas do Brasil – FAMBRAS, fundada em 1979.
- ⁸ Para uma melhor compreensão sobre o processo histórico do crescimento do Islã na Paraíba, sugerimos a leitura de Lima (2014; 2016).
- ⁹ Os tipos de véus podem variar de acordo com o contexto islâmico. O *hijab* é o mais usado em países como Egito, Síria, Brasil, Nigéria, Líbano, entre outros. Mas também existe o *Al-Mira* (composto por uma touca e uma echarpe do tipo tubo), usado em países como Malásia e Indonésia; o *Shayla* (longo e retangular, o comprimento alcança a altura dos ombros), usado no Líbano e no Bahrein; o *Khimar* (de comprimento variado, mas sempre na altura dos ombros), usado na Nigéria, Egito e Bahrein; o *Xador* (só o rosto fica à mostra), usado em culturas mais tradicionais, é comum no Egito, Iraque e Irã; o *Niqab* (apenas os olhos são vistos), usado nos Territórios Palestinos, Somália e Paquistão; e a *Burca*, usada no Afeganistão e em algumas regiões do Paquistão, mas também usado entre as somalesas (Lima, 2016, p. 121).
- ¹⁰ Uma alusão à famosa fotografia *Raising the Flag on Iwo Jima*, quando os americanos fincaram a bandeira dos Estados Unidos da América no topo do monte Iwo Jima, no Japão, durante a Segunda Guerra Mundial, em 1945.
- ¹¹ A exemplo da França, Holanda e Espanha e na intervenção americana no Afeganistão (Silva, 2008, p. 140).
- ¹² “Um estilo regional de cobertura ou de uso do véu, associado a certa

classe respeitável, mas não de elite, foi imposto a todas como ‘religiosamente apropriado’” (Abu-Lughod, 2012, p. 457).

- ¹³ Ela não defende o pensamento reducionista do relativismo cultural, de modo que as opressões às mulheres sejam desconsideradas em nome de equivalente culturais.
- ¹⁴ Os homens usam duas toalhas no corpo e chinelos. As mulheres têm que estar com roupas que cubram seus corpos e de *hijab*. “Com as mulheres, as roupas precisavam ser nos moldes do recato e da simplicidade” (p. 62).
- ¹⁵ O excesso de compra por outras mulheres, o uso de esmalte que impediria uma *ablução* correta, a menstruação, que impossibilitaria participar das práticas rituais da *hajj*, o uso do *niqab* na *Caaba*, foram alguns dos interditos prescritivos da religião observados pela peregrina em outras mulheres, que estavam em conflito com a prática, “eu era prescritiva quanto à religião, gostava de saber a regra e cumpri-la” (p. 61), além dos constantes relatos de murmurações devido à infraestrutura, principalmente em Mina.
- ¹⁶ “A *jihad* da mulher é o *hajj*” (2021, p. 65).
- ¹⁷ Os nomes são fictícios.
- ¹⁸ “[...] que, entre muitas outras coisas (classe social, nação, percurso biográfico), é também determinada cultural/religiosamente, e que não implica necessariamente luta, ou resistência, para alcance da liberdade nos moldes em que, eventualmente, alguns outros a concebem e ambicionam” (Silva, 2008, p. 153).