

DENIS RICARDO CARLOTO

**O ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO DA COMUNIDADE ÁRABE-MUÇULMANA DE
FOZ DO IGUAÇU-PR E LONDRINA-PR: DA DIÁSPORA À
MULTITERRITORIALIDADE.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, curso de Mestrado, Setor de Ciências da Terra da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientação: Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho.

**CURITIBA
2007**



**O ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO DA
COMUNIDADE ÁRABE-MUÇULMANA
DE FOZ DO IGUAÇU – PR E
LONDRINA-PR:
DA DIÁSPORA À
MULTITERRITORIALIDADE**

TERMO DE APROVAÇÃO

DENIS RICARDO CARLOTO

O ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO DA COMUNIDADE ÁRABE-MUÇULMANA DE
FOZ DO IGUAÇU-PR E LONDRINA-PR: DA DIÁSPORA À
MULTITERRITORIALIDADE.

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-graduação em Geografia, do Setor de Ciências da Terra da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:

Orientador: Professor Doutor Sylvio Fausto Gil Filho
(UFPR - Presidente da Banca)

Professora Doutora Salete Kozel Teixeira
(UFPR)

Professora Doutora Roseli Boschilia
(Universidade Federal do Paraná – Departamento de História)

Curitiba, 29 de março de 2007.

AGRADECIMENTOS

A todas as pessoas que fizeram e fazem parte da minha existência.

À Carolina Machado Rocha Busch Pereira, pela força, pelos debates, pela amizade e principalmente pela mulher especial e companheira que é.

À Nirce, Dirlene, Délcio, Denílson, Dulci e aos sobrinhos e sobrinhas, família mais que interessante e especial de se conviver.

À nova família, Gilka, Analuiza, Lélia, Lívia e Júnia, que são especiais.

Ao Sylvio, orientador dessa dissertação, que muitas vezes me deixou “desorientado”. Muitíssimo agradecido por isso.

Aos professores do Departamento de Geografia da UFPR, pelos debates, pelos ensinamentos e aprendizagens que ocorreram: Dr. Wolf-Dietrich Sahr, Dra. Olga Lúcia C. F. Firkowski.

Aos amigos geógrafos e amigas geógrafas da graduação que se tornaram companheiros de profissão e de convívio: professora Ângela Massumi Katuta, professora Deise Fabiana Ely, professora Eliane Tomiasi Paulino, Jean Carlos Rodrigues, José Alves e Karina Furini da Ponte.

A Maria do Socorro Monteiro de Oliveira e Célia Regina de Souza pelas conversas e convívio no ‘Patú’.

Aos amigos da Pós-graduação: Tânia Bittencourt Bloomfield, Marino Godoy, Pablo Rodigheri Melek e Camila Cunico, foi muito bom estar com vocês.

Ao Luis Carlos Zem, mesmo a distância sempre esteve a disposição.

A comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR e de Londrina-PR, em especial Yunes Ahmad Awad, sempre disponível para conversar.

GILMARLEY SONG

Composição: George Israel / Paula Toller

Bomba, avião, helicóptero
para ocupar território
e deixar ao deus-dará
outras tragédias não soam
outras tragédias não soam
barulho...barulho...
muito barulho por nada
por nada no futuro
vamos falar mais baixo
vamos parar pra escutar
uma barriga roncando
uma mamãe chorando
vamos ouvir a noite cair
e o sol ajudá-la a se levantar
bumbo, violão, pandeiro
para animar o auditório
e ir pra casa em paz e feliz
outra beleza não há
outra beleza não há
silêncio! silêncio!
façam silêncio
ouçam Gilmarley cantar
vamos falar mais baixo
vamos parar pra escutar
o bum-bum do tambor
um abacateiro em flor
vamos fugir da solidão
gandaia, realce, reggae e baião
outra beleza não há...

RESUMO

A presente pesquisa tem como objeto de análise o estudo sobre o Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana nos municípios de Foz do Iguaçu-PR e Londrina-PR. A partir do entendimento do Espaço de Representação foi possível verificar como os atores sociais constroem suas territorialidades e multiterritorialidades. Conceitos como diáspora, identidade e poder, assim como o resgate da história do Profeta Muhammad, do Islã e do Alcorão, foram fundamentais para analisar e posteriormente verificar como os árabe-muçulmanos constroem suas territorialidades e multiterritorialidades nos municípios. O islamismo é considerado mais do que uma religião, servindo como conduta de vida para os seus seguidores e têm papel fundamental na construção do Espaço de Representação.

Palavras-chave: Espaço de Representação, árabe-muçulmano, diáspora, território e multiterritorialidade.

ABSTRACT

The present research has as analysis object the study on the Space of Representation of the community Arab-Muslim in the Foz do Iguaçu-PR and Londrina-PR cities. From the agreement of the Space of Representation it was possible to verify as the social actors construct their territorialities and multiterritorialities. Concepts as diaspora, identy and power, as well as the rescue of the history of Muhammad Prophet, the Islam and the Alcoran, had been basic to analyze and later to verify as the Arab-Moslem construct their territorialities and multiterritorialities in the cities. The Islamism is considered more than a religion, serving as behavior of life for its followers and has basic paper in the construction of the Space of Representation.

Key-words: Space of Representation, Arab-Muslim, diaspora, territorialities and multiterritorialities.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO.....	17
FIGURA 2 – DEVIR.....	21
FIGURA 3 – DIVISÃO E SUCESSÃO DO ISLÃ APÓS A MORTE DE MUHAMMAD.....	88
FIGURA 4 – DISTRIBUIÇÃO DA RELIGIÃO ISLÂMICA NO BRASIL.....	92

LISTA DE FOTOS

FOTO 1 - CEMITÉRIO MUNICIPAL DE FOZ DO IGUAÇU-PR – PARTE DESTINADA AOS MUÇULMANOS - DISPOSIÇÃO DOS TÚMULOS VOLTADOS PARA MECA.....	19
FOTO 2 - FACHADA COMÉRCIO ÁRABE EM FOZ DO IGUAÇU-PR.....	22
FOTO 3 - PLACA INDICANDO O CLUBE – PRÓXIMO AS CATARATAS EM FOZ DO IGUAÇU-PR.....	23
FOTO 4 - ENTRADA DO CLUBE UNIÃO ÁRABE EM FOZ DO IGUAÇU-PR.....	23
FOTO 5 - MESQUITA SUNITA EM FOZ DO IGUAÇU-PR.....	54
FOTO 6 - SOCIEDADE BENEFICENTE MUÇULMANA DE FOZ DO IGUAÇU-PR.....	54
FOTO 7 - COMÉRCIO ÁRABE-MUÇULMANO, PRODUTOS DE ORIGEM SUÍNA E BEBIDAS ALCÓOLICAS NÃO SÃO COMERCIALIZADOS.....	55
FOTO 8 - A CAABA.....	71
FOTO 9 - ESCOLA ÁRABE BRASILEIRA - LOCALIZADA NO PÁTIO DA MESQUITA SUNITA EM FOZ DO IGUAÇU-PR.....	98
FOTO 10 - MUÇULMANAS NO CENTRO DE FOZ DO IGUAÇU-PR.....	99
FOTO 11 - PARTE INTERNA DA MESQUITA SUNITA – VISÃO DA PORTA DE ENTRADA, AO FUNDO ALTAR DIRECIONADO A MECA, EM FOZ DO IGUAÇU-PR.....	103
FOTO 12 - MESQUITA ISLÂMICA REI FAIÇAL EM LONDRINA-PR.....	113
FOTO 13 - PARTE INTERNA DA MESQUITA EM LONDRINA-PR – PARTE CÔNCAVA VOLTADA PARA MECA E AO LADO DIREITO O PÚLPITO NO QUAL DEVE-SE REZAR SOMENTE EM ÁRABE, ACIMA A DIREITA LUGAR RESERVADO PARA AS MULHERSES.....	114
FOTO 14 - PRIMEIRO PLANO O AÇOUGUE; SEGUNDO PLANO A SOCIEDADE BENEFICENTE E TERCEIRO PLANO A TORRE DA MESQUITA EM LONDRINA-PR.....	115
FOTO 15 - ENTRADA DO CEMITÉRIO ISLÂMICO EM LONDRINA-PR.....	116

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1 - PERFIL SÓCIO ECONÔMICO DOS MUÇULMANOS.....	94
---	-----------

LISTA DE MAPAS

MAPA 1 – AS DIÁSPORAS MUÇULMANAS NA EUROPA.....	31
MAPA 2 – AS DIÁSPORAS MUÇULMANAS NO MUNDO.....	40
MAPA 3 - LOCALIZAÇÃO DE FOZ DO IGUAÇU-PR.....	90

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – IMIGRAÇÃO ANUAL DE 1900-1940.....	37
TABELA 2 – NÚMERO DE LIBANESES RESIDENTES NO LÍBANO E DEMAIS PAÍSES/CONTINENTES.....	38
TABELA 3 – AS MAIORES POPULAÇÕES MUÇULMANAS.....	82
TABELA 4 – ISLÃ É A RELIGIÃO QUE MAIS CRESCE NO MUNDO.....	83
TABELA 5 – CRESCIMENTO PERCENTUAL DO ISLÃ POR CONTINENTE.....	84
TABELA 6 – POPULAÇÃO DA CIDADE DE FOZ DO IGUAÇU-PR ENTRE AS DÉCADAS DE 1960 E 2005.....	91

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 CONSTRUINDO AS REPRESENTAÇÕES	13
2.1 O ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO	13
2.2 SOBRE A DIÁSPORA	24
2.2.1 A diáspora muçulmana na Europa.....	28
2.2.2 A diáspora muçulmana nas Américas.....	32
2.2.2.1 América do Norte e Canadá.....	32
2.2.2.2 América Latina.....	33
2.2.2.3 Brasil.....	34
3 A COMPOSIÇÃO DO TERRITÓRIO	42
3.1 TERRITÓRIO.....	42
3.2 TERRITORIALIDADE E MULTITERRITORIALIDADE.....	50
3.3 A EXPRESSÃO DO PODER.....	59
3.4 IDENTIDADE.....	62
4 DE MUHAMMAD AO PROFETA MUHAMMAD E O NASCIMENTO DO ISLÃ	68
4.1 O PROFETA MUHAMMAD.....	68
4.2 O ALCORÃO.....	76
4.3 O ISLÃ.....	79
5 UM MOSAICO, UMA CIDADE: FOZ DO IGUAÇU-PR	89
EM LONDRINA-PR.....	111
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	121
FONTES ORAIS	130

1 INTRODUÇÃO

O trabalho que se apresenta tem como proposta de análise o Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana na cidade de Foz do Iguaçu-PR e a construção de territorialidades. O Espaço de Representação tem como base teórico-conceitual os trabalhos de Serge Moscovici apresentando a teoria das representações sociais. Esse autor é base para o trabalho do Professor Doutor Sylvio Fausto Gil Filho quando apresenta o Espaço de Representação para analisar culturalmente determinados fatos, principalmente questões religiosas. Os dois autores aqui apresentados compõem a construção teórica para o entendimento do Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana em Foz do Iguaçu-PR, que conta com aproximadamente 12.000 pessoas.

Entende-se e desenvolve-se a idéia de que o Espaço de Representação fornece subsídios para os atores sociais construir suas territorialidades e também multiterritorialidades. Este último tem como base teórica o trabalho de Rogério Haesbaert. Como pode-se perceber, a religião islâmica não é o objetivo principal deste trabalho, porém, é um dos fatores principais que compõe a construção do Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR. Assim como a religião, conceitos como: diáspora, território, territorialidade, multiterritorialidade, identidade e poder fazem parte do arcabouço teórico para compreender a construção do Espaço de Representação. Entende-se que o Espaço de Representação está ligado à historicidade, socialidade e espacialidade dos atores sociais envolvidos, por isso a necessidade de apresentar o surgimento do Profeta Muhammad e da religião Islâmica e da diáspora, pois estes estão relacionados diretamente às espacialidades, como Meca, Medina e Líbano, uma vez que todos os entrevistados, surpreendentemente são libaneses ou descendentes. Esta relação com a historicidade e espacialidade dos atores da comunidade árabe-muçulmana leva-os a interpretar, compreender e construir territorialidades em outro espaço bastante diferenciado culturalmente, economicamente e socialmente como é Foz do Iguaçu-PR. A construção destas territorialidades a partir da compreensão do que é o Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana do município de Foz do Iguaçu-PR, torna este muito próximo da realidade libanesa, como nos relatou uma entrevistada.

No decorrer do trabalho, sentimos a necessidade de verificar a realidade de outra comunidade árabe-muçulmana em outro município. Para tanto a cidade de Londrina-PR foi incluída no trabalho, com o intuito de verificar as possíveis diferenças e semelhanças existentes entre duas comunidades religiosas semelhantes porém com diversidades na atuação diária entre os dois municípios. Na cidade de Londrina-PR visitas e algumas entrevistas também foram realizadas. Diferentemente de Foz do Iguaçu-PR, a comunidade muçulmana em Londrina-PR é composta por apenas 50 pessoas, a cidade tem quase o dobro de habitantes em relação à Foz do Iguaçu-PR, e muitos recém convertidos que não são descendentes de árabes. Em Foz do Iguaçu-PR praticamente toda a comunidade é árabe e/ou descendente. Explicações para isto foram esclarecidas junto a Embaixada do Líbano em Brasília-DF, em uma conversa informal, quando nos informaram que muitos libaneses trazem consigo questões culturais fortes das cidades de onde vieram e procuram se integrar em locais que já existem conhecidos. Segundo estas informações, o Líbano tem grandes diferenças de uma cidade para outra, de uma região para outra; umas mais ortodoxas que outras, outras mais liberais; e com isso pode-se constatar que a comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR iniciou-se com alguns descendentes vindos de duas cidades vizinhas, Bal Oul e Lala no Líbano.

A religião Islâmica é um fator importante para a construção do Espaço de Representação, pois, muito do que o profeta Muhammad fez e revelou é seguido na sua essência pelos muçulmanos. Isto faz com que as territorialidades e as multiterritorialidades sejam construídas a partir dos preceitos religiosos.

Algumas informações poderão ser vistas a partir das entrevistas realizadas, que estão transcritas. O primeiro passo para a realização das entrevistas foi através de contato verbal com os membros da comunidade beneficente árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR e da Mesquita, assim como em Londrina-PR. Então, ser muçulmano atuante nos dois municípios foi essencial para a realização das entrevistas. Idade, sexo, estado civil, dentro outros, não foram pré-requisitos para a realização. As entrevistas foram coletadas conforme as pessoas foram se colocando a disposição para serem realizadas, e desta maneira nos deparamos com entrevistados que estão à frente da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR, seja na Mesquita, seja na Sociedade Beneficente; são pessoas que, de certa maneira, tem o poder para representar toda a comunidade. Destaca-se que

conversamos informalmente com algumas mulheres muçulmanas, porém, somente uma é que nos concedeu a entrevista. Desta maneira todas as outras entrevistas foram realizadas com homens muçulmanos que representam toda a comunidade, seja na Mesquita ou na Sociedade Beneficente. Ressalta-se que muitos árabe-muçulmanos abordados se recusaram a dar entrevistas e indicaram sempre as pessoas com as quais já tinha feito os primeiros contatos. Diante disso, também entrevistamos somente uma linha do Islã, que são os sunitas, alguns muçulmanos xiitas procurados não quiseram realizar as entrevistas. Também gostaria de destacar que a comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR, aqui sendo representada pelos entrevistados, foram extremamente cordiais. Escrevo estas palavras, pois muitos questionavam e afirmavam que a comunidade era bastante “fechada”. São fechados e tradicionais quando analisa-se suas territorialidades, porém são bastante abertos para receber e dialogar sobre a comunidade e sobre o Islã. Fui muito bem recebido pelos sunitas, que por sinal não fazem questão nenhuma de reforçar isso, dizem apenas que “somos todos muçulmanos”. O leitor não encontrará os nomes completos dos entrevistados, e sim suas iniciais, está foi uma opção do pesquisador com o intuito de preservar suas identidades, mesmo tendo autorização da maioria dos entrevistados.

No decorrer do trabalho apresenta-se diversas imagens e fotos relacionadas à comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR e de Londrina-PR, com o objetivo de apresentar e visualizar junto com o referencial teórico adotado a realidade vivida e construídas pelos muçulmanos nas duas cidades pesquisadas.

O presente trabalho tem uma abordagem cultural, pois entende-se com isso poder “olhar”, “ver” e “escutar” o outro para conseguir verificar e compreender as diferenças culturais existentes neste processo.

2 CONSTRUINDO AS REPRESENTAÇÕES

2.1 O ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO

Entende-se que é a partir da análise do Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR que esta constrói territorialidades neste município.

Conforme demonstra Gil Filho (2003, p.6) “a territorialidade está presente em qualquer representação social cuja intenção seja definir as fronteiras de controle e apropriação de determinada realidade social”.

Faz-se necessário apresentar o suporte teórico do conceito de Espaço de Representação, que está amparada na teoria das representações sociais de Moscovici (2003). Quando este autor propõe os estudos da sociedade a partir da teoria das representações sociais, demonstra que se faz necessário compreender o agir e pensar do indivíduo e sua compreensão sobre determinados fatos. Para Moscovici (2003, p.43) “quando estudamos representações sociais nós estudamos o ser humano, enquanto ele faz perguntas e procura respostas ou pensa e não enquanto ele processa informação, ou se comporta. Mais precisamente, enquanto seu objetivo não é comportar-se, mas compreender”. O trabalho deste autor está baseado nas idéias de representação coletiva de Durkheim. Conforme Moscovici (2003, p.49),

As representações coletivas se constituem em um instrumento explanatório e se referem a uma classe geral de idéias e crenças (ciência, mito, religião, etc.), para nós, são fenômenos que necessitam ser descritos e explicados. São fenômenos específicos que estão relacionados com um modo particular de compreender e de se comunicar – um modo que cria tanto a realidade como o senso comum. É para enfatizar essa distinção que eu uso o termo ‘social’ em vez de ‘coletivo’.

Para Moscovici (2003) as representações sociais localizam-se a partir de dois mundos distintos na construção do conhecimento pelos indivíduos. O conhecimento construído na e pela sociedade, antes da modernidade, era a partir da distinção de dois mundos, um sagrado e outro profano.

São esses mundos separados e opostos que, em diferentes graus, determinam, dentro de cada cultura e de cada indivíduo, as esferas de suas forças próprias e alheias; o que nós podemos mudar e o que nos muda; o

que é obra nossa (*opus proprium*) e o que é obra alheia (*opus alienum*). Todo conhecimento pressupõe tal divisão da realidade e uma disciplina que estivesse interessada em uma das esferas, era totalmente diferente de uma disciplina que estivesse interessada na outra; as ciências sagradas não teriam nada em comum com as ciências profanas. Sem dúvida, era possível passar de uma para outra, mas isso somente ocorria quando os conteúdos fossem obscuros. (MOSCOVICI, 2003, P. 49).

Esses mundos, sagrado e profano, transformam-se na modernidade em “universo consensual” e “universo reificado”, distintos, porém indissociáveis na construção do conhecimento dos indivíduos e da sociedade. No “universo consensual” o ser humano é a medida de todas as coisas, enquanto que no “universo reificado” a sociedade é transformada em sistemas de entidades sólidas, no qual não é possível referência à individualidade e não possui identidade.

Em um universo consensual, a sociedade é vista como um grupo de pessoas que são iguais e livres, cada um com possibilidade de falar em nome do grupo e sob seu auspício. Dessa maneira, presume-se que nenhum membro possua competência exclusiva, mas cada qual pode adquirir toda competência que seja requerida pelas circunstâncias. Num universo reificado, a sociedade é vista como um sistema de diferentes papéis e classes, cujos membros são desiguais. Somente a competência adquirida determina seu grau de participação de acordo com o mérito, seu direito de trabalhar ‘como médico’, ‘como psicólogo’, ‘como comerciante’. [...]. Nós nos confrontamos, pois, dentro do sistema, como organizações preestabelecidas, cada uma com suas regras e regulamentos. Daí as compulsões que nós experimentamos e o sentimento de que nós não podemos transformá-las conforme nossa vontade. (MOSCOVICI, 2003, P. 50-51).

Diante disso, pode-se afirmar que dentro do universo reificado estão localizados os desenvolvimentos das ciências, da política, sendo que esses são exteriores à vontade do indivíduo, o universo consensual é quem dá forma e torna as coisas acessíveis ao indivíduo. Para Moscovici (2003, p. 52),

É facilmente constatável que as ciências são os meios pelos quais nós compreendemos o universo reificado, enquanto que as representações sociais tratam com o universo consensual. A finalidade do primeiro é estabelecer um mapa das forças, dos objetos e acontecimentos que são independentes de nossos desejos e fora de nossa consciência e aos quais nós devemos reagir de modo imparcial e submisso. Pelo fato de ocultar valores e vantagens, eles procuram encorajar precisão intelectual e evidência empírica. As representações por outro lado, restauram a consciência coletiva e lhe dão forma, explicando os objetos e acontecimentos de tal modo que eles se tornam acessíveis a qualquer um e coincidem com nossos interesses imediatos.

O conhecimento se dá através dos universos, consensual e reificado, sendo esses distintos, porém, podem perpassar de um para o outro. Desta forma, as

representações sociais são criadas quando algo não familiar se torna familiar (Moscovici, 2003). Conforme esse autor, a transformação em familiar de algo não familiar se dá através, dos conceitos de ancoragem e objetivação. Para Moscovici (2003, p. 61) a ancoragem é um processo que “transforma algo estranho e perturbador, que nos intriga, em nosso sistema particular de categorias e o compara com um paradigma de uma categoria que nós pensamos ser apropriada”. Em outras palavras, a ancoragem é quando o indivíduo classifica e cria outro nome para determinada coisa que não era familiar. Isso faz-se necessário para facilitar a interpretação e compreensão da ‘nova’ realidade. A objetivação acontece quando o indivíduo compara determinada coisa desconhecida com algo conhecido, este ‘movimento’ faz com que haja significado para o mesmo. Moscovici (2003, p. 72) demonstra a objetivação de uma maneira bastante peculiar, no qual demonstra que “temos apenas de comparar Deus com um pai e o que era invisível, instantaneamente se torna visível em nossas mentes, como uma pessoa a que nós podemos responder como tal”.

É desta forma que a teoria das representações sociais fornece auxílios para o entendimento da atuação da comunidade árabe-muçulmana em um determinado espaço secular. É no cotidiano, através da ação, do pensar, dos símbolos e da linguagem dos atores sociais, neste caso os árabe-muçulmanos em Foz do Iguaçu-PR, que é possível verificar suas concepções, entendimentos e construções da realidade. Entende-se ainda que para a construção de territorialidades, articulada com outras categorias como multiterritorialidade, identidade e poder, pelos atores sociais envolvidos neste processo faz-se necessário compreender como esse ator social concebe seu papel individual e coletivo na comunidade árabe-muçulmana e para isto é imprescindível à apresentação e debate sobre o Espaço de Representação, sendo este base para a construção de territorialidades dos árabe-muçulmanos de Foz do Iguaçu-PR.

De acordo com Gil Filho (2003, p. 4) “são os atores sociais que, através de parâmetros coletivos, atribuem sentidos e significados espaciais, revestindo o espaço de uma natureza social”.

Para Gil Filho,

O espaço de representação refere-se a uma instância da experiência da espacialidade originária na contextualização do sujeito. Sendo assim, trata-se de um espaço simbólico que perpassa o espaço visível e nos projeta no

mundo. Desta maneira, articula-se ao espaço da prática social e de sua materialidade imediata. (GIL FILHO, 2003, p. 3)

Ainda neste mesmo autor,

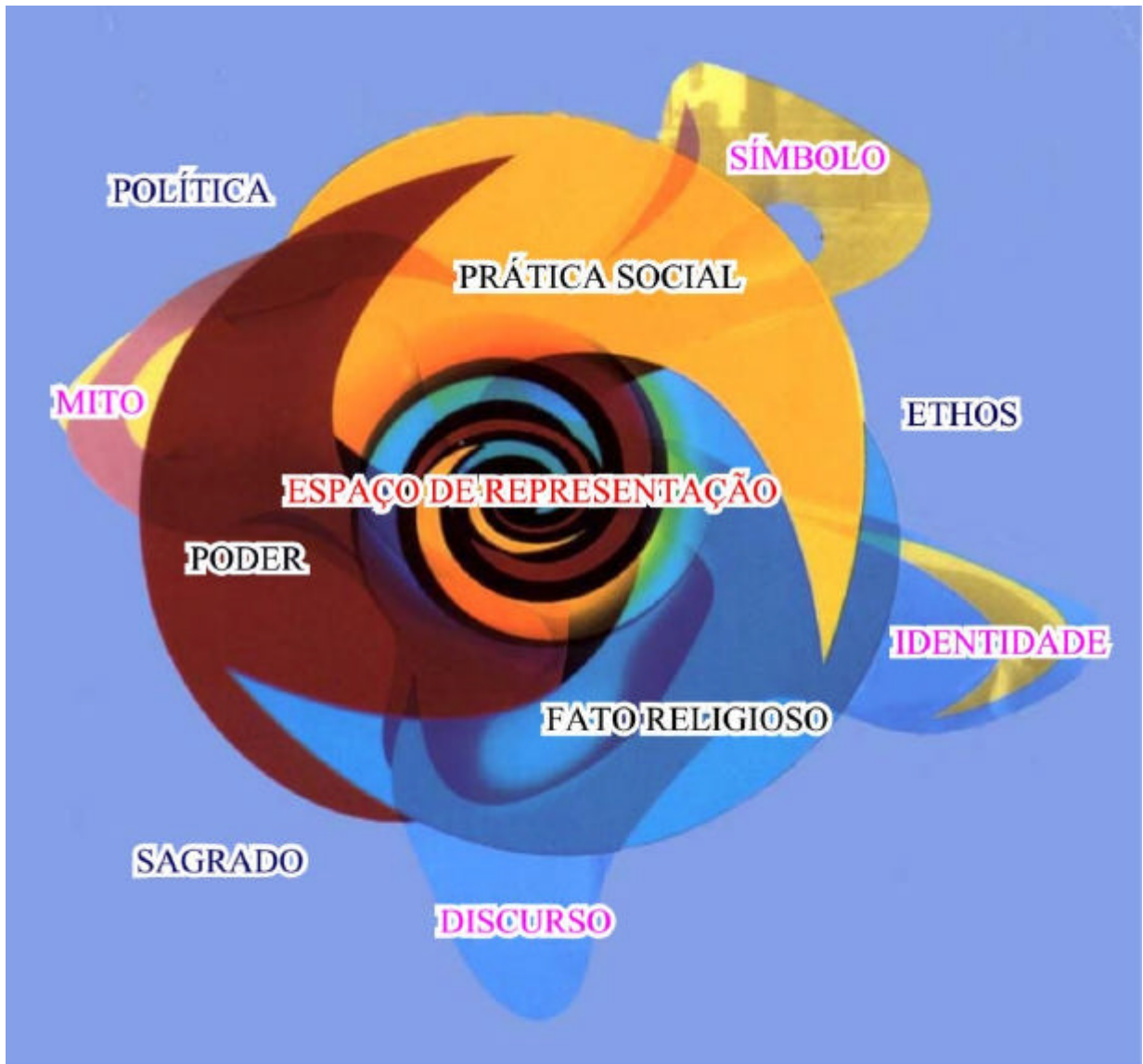
O espaço de representação é o reino da esfera consensual, e a expressão da esfera da consciência coletiva, o momento em que o atributo de ser uma coisa se torna típica da realidade objetiva. Sua prática cotidiana é a própria representação, e sua expressão é o condicionamento do poder exercido. O espaço de representação é um espaço vivo, locus da ação e das situações vivenciadas. É relacional em percepção, diferencialmente qualitativo e dinâmico e de natureza simbólica. (GIL FILHO, 2003, p. 13).

Desta maneira, entende-se que o Espaço de Representação está mediado pelo entendimento e compreensão de aportes culturais, próprios do universo consensual, que registram e marcam realidades espaciais dialeticamente com outras instâncias, como da política e das ciências, próprias do universo reificado.

Sendo assim o Espaço de Representação é construído a partir de um conjunto de relações entre a política, o sagrado e o ethos, sendo estas expressões da representação social, mediados pelo símbolo, identidade, discurso e mito, no qual relacionam-se com a prática social, com o fato religioso e com o poder. Esses três últimos prática social, fato religioso e poder, que formam o Espaço de Representação em um primeiro momento. O Espaço de Representação e suas expressões, como propõe Gil Filho, no caso da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR é direcionada a partir das leis da religião islâmica, conforme pode-se verificar no decorrer do trabalho, principalmente, com as declarações dos entrevistados.

A construção do Espaço de Representação pode ser melhor observado conforme a FIGURA 1, proposta por Gil Filho (2003).

FIGURA 1 – ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO



Fonte: Gil Filho, 1999.

Observa-se que o Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR está ligado diretamente com o desenvolvimento do sagrado e com a cultura árabe. O Sagrado é referência para a construção das outras instâncias, no qual faz parte do ethos, do símbolo, da identidade refletindo dessa maneira a prática social da comunidade.

Dessa maneira analisa-se o Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR a partir de quatro instâncias, propostas por Gil Filho (2005), quando apresenta uma Geografia das Representações. Para esse autor a Geografia das Representações é uma geografia do conhecimento simbólico, no qual as representações sociais é ponto de partida para uma Geografia Cultural,

da cultura cotidiana, da relação dialética entre o universo consensual e o universo reificado.

As quatro instâncias de análise para a Geografia das Representações, que são aqui entendidas como essenciais para a compreensão do Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana, propostas por Gil Filho são:

- I) A primeira instância de análise se refere à espacialidade fenomênica, que é apreendida através de nossos instrumentos perceptivos imediatos. Refere-se à morfologia dos objetos espaciais e sua concretude, a exemplo das estruturas construídas pelo homem e das superfícies modeladas pela dinâmica natural.
- II) A segunda é a apreensão conceitual, pela qual concebemos as formas espaciais por seus predicados e reconhecemos sua modelização simbólica. Ou seja, entendemos os processos como parte de um sistema simbólico permeado de matizes culturais. Trata-se de uma apreensão do limiar das representações.
- III) A terceira admite as representações sociais enquanto fenômenos espaciais per se. Neste sentido, as representações sociais são expressões da espacialidade social pelas quais reconhecemos o mundo e suas relações.
- IV) A quarta instância é o tratamento das representações sociais como base conceitual e analítica de uma Geografia do Conhecimento engendrada pela dialética entre o universo consensual e universo reificado. É a Geografia da plenitude do processo de modelização simbólica do mundo. Essa dimensão de análise transcende a limitação imposta pela individuação excessiva da cognição, própria da Geografia Comportamental. Transfere a análise para a espacialidade de identidades sociais marcadas pelo processo de modelização simbólica, em formas institucionalizadas e objetivadas enquanto representações. Demonstra como os atores sociais individuais e coletivos marcam a existência de determinada realidade espacial. (GIL FILHO, 2005, p. 57)

Diante do exposto, verifica-se que na primeira e na segunda instância de análise, apresenta-se o debate sobre território, territorialidade, multiterritorialidade, identidade e poder proposto no item 3 deste trabalho. Desta maneira pode-se verificar como a comunidade árabe-muçulmana, mantém vínculos com seus territórios de origem, tanto na questão cultural árabe como no sagrado, e constroem territorialidades e multiterritorialidades na cidade de Foz do Iguaçu-PR.

Na terceira instância de análise observa-se como as representações sociais dessa comunidade influenciam suas práticas sociais, estas também diretamente ligadas com o sagrado, como é o caso do típico comércio árabe-muçulmano que não comercializa produtos de origem suína, pois não é permitido o consumo desta carne pelos muçulmanos.

Na quarta instância de análise verifica-se a relação do universo consensual dos árabe-muçulmanos, tanto individual quanto coletivo, com o universo reificado.

Esta relação, em que os atores sociais envolvidos enfrentam e reagem às regras do universo reificado, é possível de ser observada quando verifica-se a necessidade da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR em negociar com as políticas locais e transformar determinados espaços de acordo com suas formas de interpretar e entender a realidade. Desta maneira as quatro instâncias de análise para uma Geografia das Representações é visualmente observável a partir da existência de uma parte do cemitério municipal destinado especialmente para os muçulmanos, que também detém um ordenamento diferenciado quanto aos demais, uma vez que os túmulos são todos direcionados para Meca, conforme é possível ser observado na FOTO 1.

FOTO 1 – CEMITÉRIO MUNICIPAL DE FOZ DO IGUAÇU-PR – PARTE DESTINADA AOS MUÇULMANOS - DISPOSIÇÃO DOS TÚMULOS VOLTADOS PARA MECA.



Foto do autor. 2006.

Nessa imagem, pode-se afirmar que o cemitério é uma territorialidade construída a partir do Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR, uma vez que há o debate entre o universo consensual, aqui a religião predomina, com o universo reificado, da política local que autoriza e disponibiliza parte do cemitério municipal para a comunidade muçulmana. Dessa

maneira o sagrado é determinante para a representação da comunidade, com um determinado espaço delimitado e que também refere-se a uma outra espacialidade que é Meca, no qual pode-se observar a direção dos túmulos para essa cidade.

Verificam-se três possíveis espacialidades dos árabe-muçulmanos, uma é quanto à existência de uma espacialidade própria, concreta e viva na realidade da cidade de Foz do Iguaçu-PR sendo construída com base em outras duas. Uma segunda espacialidade está relacionada à cidade de Meca e Medina, devido ao nascimento e migração do profeta Muhammad, e uma terceira espacialidade que é o Líbano, local de nascimento da maioria dos árabes residentes em Foz do Iguaçu-PR. O Líbano tem destaque na pesquisa uma vez que todos os árabe-muçulmanos entrevistados são nascidos nesse país ou são descendentes e que até hoje mantêm vínculos afetivos e comerciais com o mesmo.

Sendo assim, compreender o Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana em Foz do Iguaçu-PR, faz-se necessário compreender o ser árabe-muçulmano nesta cidade e que há relação direta com uma historicidade, uma socialidade e uma(s) espacialidade(s), que constroem e registram marcas nessa cidade. Visualiza-se a FIGURA 2, proposta por Gil Filho (2003), quando apresenta que o Devir está ligado a três instâncias que são: espacialidade, historicidade e uma socialidade.

FIGURA 2 - DEVIR



Fonte: Gil Filho, 2003.

De acordo com a FIGURA 2, apresenta-se o árabe-muçulmano na cidade de Foz do Iguaçu-PR, está ligado a duas historicidades, uma relacionada a sua origem étnica, neste caso o árabe de etnia libanesa, e uma segunda que está diretamente relacionada ao sagrado que é a própria história do profeta Muhammad e o Islã. Assim como a historicidade, a espacialidade do árabe-muçulmano de Foz do Iguaçu-PR também têm duas possibilidades de análise, uma que é o próprio Líbano, país natal de todos os imigrantes entrevistados, e outra que é Meca e Medina que são as cidades sagradas para todo e qualquer muçulmano. Desta maneira, a socialidade do árabe-muçulmano de Foz do Iguaçu-PR é permeada pela troca, construção e

representação das historicidades e espacialidades destes atores sociais, mesmo os nascidos no Brasil.

Observa-se isso pelas estruturas arquitetônicas estilo arabesco, desde as residências e comércios como a própria Mesquita, assim como as vestimentas bastante identificáveis com as mulheres islâmicas e principalmente na linguagem, sendo esta uma marca muito enaltecida por todos da comunidade, mesmo os descendentes que não falam a língua original de seus pais.

Observa-se este enaltecimento à linguagem nas placas de propaganda e apresentação dos comércios, nas associações, na escola, na Mesquita, no cemitério, nos clubes, nas conversas entre os patrícios e principalmente para a oração e recitação do Alcorão, conforme pode-se verificar nas FOTOS 2, 3 e 4.

FOTO 2 – FACHADA COMÉRCIO ÁRABE EM FOZ DO IGUAÇU-PR.



Foto do autor. Avenida Juscelino Kubitschek. 2005.

FOTO 3 – PLACA INDICANDO O CLUBE – PRÓXIMO AS CATARATAS EM FOZ DO IGUAÇU-PR.



Foto do autor. Avenida das Cataratas. 2006

FOTO 4 – ENTRADA DO CLUBE UNIÃO ÁRABE EM FOZ DO IGUAÇU-PR.



Foto do autor. 2006. Avenida das Cataratas. 2006

A língua árabe é bastante enaltecida pelos membros da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR e pode-se observar conforme relato do entrevistado Y.A. brasileiro, descendente de libaneses muçulmanos, é comerciante na cidade de Ciudad Del Leste no Paraguai e demonstrou que “quem já nasceu em um país que fala o árabe, já está em vantagem, está privilegiado, graças a Deus, sorte deles, que eles tem o idioma de berço que é o idioma em que o Alcorão foi revelado”.

Conforme Moscovici (2003, p. 41) para “se compreender e explicar uma representação, é necessário começar com aquela, ou aquelas, das quais ela nasceu”. Diante disso faz-se necessário à apresentação histórica da formação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR, juntamente com suas tradições, para isso o debate sobre a diáspora, pois conforme mencionado, a comunidade é formada na sua grande maioria por libaneses e seus descendentes, e estes têm em comum o período em que migraram para o Brasil. A diáspora também representa uma das espacialidades dos árabe-muçulmanos de Foz do Iguaçu-PR, que é o Líbano.

2.2 SOBRE A DIÁSPORA

Diáspora, deriva da palavra grega *speiro*, que tem como sinônimo dispersão. Essencialmente, todo o debate acerca da diáspora está relacionado à dispersão dos judeus no decorrer dos séculos, dispersão esta provocada por questões religiosas e políticas. Para Hall (2003, p.28) a terminologia diáspora é “modelada na história moderna do povo judeu”. Porém, atualmente tal conceito é debatido por diversos autores, que utilizam a diáspora para descrever e analisar a dispersão de outras culturas e/ou populações e por outros motivos que não somente religiosos e/ou políticos.

A análise do fluxo de migrantes gaúchos para a região nordeste do Brasil, trazendo consigo um modo de vida e identidades, que (re)constroem a paisagem do nordeste conforme seus hábitos. Esta migração dos gaúchos para o nordeste brasileiro, Haesbaert (1995, p.24) denomina de “diáspora gaúcha”, sendo ela entendida como a “perseguição do capital” e não como dispersão por questões políticas e/ou religiosas.

A diáspora é novamente analisada por Haesbaert (2004) quando discute a desterritorialização de um grupo, cultura, população. Esse autor analisa tais diversidades da diáspora relacionando-as com desterritorialização, sendo esta concluída como mito, pois demonstra que há uma nova reterritorialização ao invés de desterritorialização. Primeiramente, a diáspora é relacionada com o gueto, termos aparentemente distintos, são tratados por Kirshendlatt-Gimblett¹ (1994, apud Haesbaert 2004, p.261) como:

Os termos diáspora e gueto formam um par interligado. O que é responsabilidade de um é atribuído (e freqüentemente vinculado) a outro – o estranho e o marginal emanam deles. Como modelos da experiência judaica (e não apenas como condições históricas), diáspora e gueto precedem o sionismo e foram de várias formas um traço constitutivo da preocupação do Iluminismo Judeu com a emancipação e a integração judaicas. A tensão da co-territorialidade da diáspora e o isolamento do gueto produz uma série de paradoxos no tema da diferença.

Ressalta-se a relação feita entre diáspora e gueto, ao se verificar que como ‘estranho’ proveniente da diáspora a única alternativa para se fixar em um outro lugar é o isolamento que o gueto pode proporcionar. Sobre a relação entre diáspora e gueto de Kirshendlatt-Gimblett (1994), Haesbaert (2004, p.261) demonstra que,

Ao mesmo tempo em que a diáspora é desencadeada como um movimento de dispersão compulsória e, portanto, desterritorializador, uma de suas formas de reterritorialização é o gueto, mas não simplesmente o gueto em seu sentido mais estrito, enquanto imposição de um grupo para o enfraquecimento do outro ou enquanto única alternativa, precária, de sua sobrevivência enquanto grupo. Nos guetos ou ‘quase-guetos’ de diásporas, dependendo das condições econômicas e da força cultural do grupo migrante, podemos ter um sentido menos ‘desterritorializante’ de gueto, que participa como forma de coesão, autodefesa e proteção de uma identidade cultural e de um grupo, ou seja, num sentido claramente reterritorializador.

Ressalta-se que o debate acerca do gueto e diáspora se faz com o intuito de demonstrar todos os pontos possíveis para a construção do conceito de diáspora, porém, o gueto não é aplicável para o entendimento e compreensão da comunidade árabe-muçulmana na cidade de Foz do Iguaçu-PR. Esta comunidade em nenhum momento de sua história na cidade, desde a chegada dos primeiros imigrantes até os dias atuais, se isolou do restante da sociedade, muito pelo contrário, sempre esteve presente e bastante atuante em todas as instâncias seja esta cultural ou

¹ KIRSHENBLATT-GUIMBLETT, B. Spaces of dispersal. Cultural Anthropology, 9 (3). 1994.

social. Porém, para muitos muçulmanos o gueto é uma nova territorialização, mas neste caso em outros países como Inglaterra e França, por exemplo. A comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR desenvolveu-se juntamente com todas as outras na cidade e se destaca no comércio, na política, nas ações beneficentes e principalmente na religião, isso é observável nos relatos que estão descritos no item 5 deste trabalho.

Para Hall (2003, p. 28) que analisa a migração caribenha para países europeus, a melhor interpretação para o conceito de diáspora é,

A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades – os legados do império em toda parte – podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento – a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor.

Pode-se observar que a análise de Hall (2003), para o conceito de diáspora, é semelhante com a de Haesbaert (1995). O primeiro autor analisa a migração dos povos caribenhos para países da Europa, principalmente Londres, e o segundo analisa a migração dos 'gaúchos' para a região nordeste do Brasil. Ambos com o intuito de buscar novas oportunidades, a migração está relacionada, primeiramente, às questões econômicas de uma dada população. A diáspora tem uma particularidade que se faz necessário ressaltar que é a projeção futura do retorno à terra genuína. Esse retorno à terra pátria é um desejo constante e se faz presente em todas as falas dos entrevistados, os que não retornaram efetivamente para sua cidade natal, retornaram como turistas para reverem família e amigos bem como por questões religiosas que é a peregrinação a Meca, sendo esta uma segunda espacialidade do muçulmano e um dos pilares do Islamismo.

Para Demant (2004), as diásporas muçulmanas no mundo ocorrem por motivos políticos, econômicos, de trabalho e/ou profissionais. Conforme Demant,

[...] há diásporas muçulmanas que se estabeleceram em outros países por motivos políticos (os *harkis*, soldados argelinos pró-franceses, na França), econômicos (os mercadorres *hui* na China), de trabalho (os magrebinos e turcos na Europa ocidental), ou profissionais (os indianos nos EUA). (DEMANT, 2004, p. 169)

De acordo com Osman, analisando a imigração árabe para o Brasil, demonstra que,

A vinda de imigrantes deu-se por fatores principais: os conflitos religiosos e étnicos na região de origem e as condições sócio-econômicas inferiores. Vinham tanto para escapar das perseguições e dos conflitos, como para melhorar a situação econômica, a própria e ainda dos familiares que lá permaneceram. (OSMAN, 1999 p. 17)

Ressalta-se que Osman (1999) não utiliza o conceito diáspora para analisar a imigração árabe, porém, demonstra-se que a justificativa da vinda desses imigrantes para o Brasil é idêntica aos conceitos de diáspora dos autores já citados.

Conforme já mencionado sobre a diáspora, pode-se afirmar que o profeta Muhammad² (570-632 d.C.), que é o profeta fundador do Islã, é um diaspórico³. Muhammad nasce em Meca (Makka) e, aos quarenta anos de idade, recebe sua primeira revelação de Deus por intermédio do anjo Gabriel. De acordo com Samir El Hayek⁴ essas revelações, que prosseguem por vinte e três anos, são conhecidas como o Alcorão. Demant (2004, p. 26) demonstra que, “o Alcorão (recitação), compilação de todas as revelações dadas a Mohammad, só receberia sua versão definitiva trinta anos após sua morte”. Conforme Demant demonstra,

Maomé conseguiu converter à nova fé a esposa e alguns amigos. Seu primeiro núcleo de ouvintes foi mínimo, mas o suficiente para irritar a elite comercial de Meca, cuja renda do turismo religioso foi ameaçada pela insistência de Maomé em destruir as imagens dos deuses politeístas. A repressão contra essa pequena e primeira comunidade muçulmana o levou a fugir com seus seguidores, no ano de 622, para outra cidade, mais aberta às suas demandas: Iatreb, desde então nomeada al-Medina (a cidade), situada a 300 quilômetros ao norte de Meca. Essa fuga é conhecida como a *hijra* (hégira ou migração) e marca o início do calendário muçulmano. (DEMANT, 2004, p. 26)

Samir El Hayek esclarece que Muhammad e seu pequeno grupo de seguidores sofreram perseguições amargas e violentas e que, no ano de 622 d.C., Deus ordenou que emigrassem. Esse evento é denominado Hégira (migração), no qual deixam Meca (Makka) e se dirigem para Medina.

Em Medina, Maomé ainda teve de enfrentar forte oposição, que resultou em algumas lutas ferozes. Porém, com o tempo, os seguidores de Maomé, os *muslimin* (submetidos, origem da palavra muçulmanos) impuseram sua

² Respeitando a grafia original não se traduz o nome do profeta para o português por ser nome próprio, conforme demonstra o Alcorão em atendimento a solicitação do Ministério de Awkaf (Bens Religiosos) da Árabia Saudita.

³ Termo utilizado em HALL (2003), no qual demonstra que este autor é diaspórico, ou seja, fez parte da diáspora. Termo não encontrado em dicionário da língua portuguesa.

⁴ Publicação sem data definida, preparada e adaptada pelo Professor Samir El Hayek, como o título “Compreenda o Islam e os Muçulmanos”.

superioridade militar. O Profeta pôde então reorganizar Medina como a primeira comunidade a viver sob as leis muçulmanas. [...]Logo os muçulmanos derrotaram os coraixitas⁵, de Meca, que abriram as portas da cidade para o filho rejeitado. Maomé limpou a Caaba⁶ de todas as deidades pagãs, mas não agastou a posição central de sua cidade natal (outorgando inclusive altas posições a recém-convertidos da elite coraixita, o que desconcertou alguns seguidores veteranos). Pouco antes de morrer, o Profeta ainda fez uma peregrinação a Meca, lugar doravante dedicado ao Deus único. (DEMANT, 2004, p.26)

Samir El Hayek, descreve que, depois de alguns anos, o Profeta e seus seguidores retornam a Meca.

A partir das afirmações citadas, pode-se afirmar que a migração do Profeta Muhammad e seu pequeno grupo de seguidores foi a primeira diáspora ocorrida entre os muçulmanos, conseqüência esta de questões religiosas.

Além de uma diáspora religiosa, pode-se afirmar que também foi tanto política quanto econômica, pois o Profeta Muhammad foi perseguido pelas elites existentes em Meca, por causa do turismo religioso, que ocasionou sua saída da cidade.

Como a diáspora faz parte da história dos muçulmanos, desde o primórdio, verifica-se a necessidade de demonstrar como a dispersão por parte desses ocorreu e ainda ocorre no mundo. Para isso apresenta-se a diáspora muçulmana com suas etnias para os diversos continentes e países.

2.2.1 A diáspora muçulmana na Europa

Ressalta-se que as informações contidas sobre a diáspora muçulmana para a Europa são de várias populações muçulmanas, não somente a árabe. O que pretende-se apresentar é que a diáspora também é parte integrante da cultura árabe como também dos muçulmanos, uma vez que o próprio Profeta fundador do Islã teve a diáspora como registro de sua vivência.

Na Europa houve dois grupos bastante distintos de muçulmanos. O primeiro grupo, de acordo com Demant foi:

⁵ *Quraysh* - coraixita, tribo que dominava Meca e do qual Maomé fazia parte antes das revelações.

⁶ *Ka'aba* – caaba – De acordo com Demant (2004, p.393) é um “prédio quadrado em Meca que abriga a pedra negra, supostamente parte do primeiro templo a Deus. Samir El Hayek descreve Caaba como o local de adoração que Deus ordenou a Abraão e a Ismael a construírem há cerca de 4.000 anos. A construção é feita de pedras. Deus ordenou a Abraão convocar toda a humanidade para visitar o local e quando os peregrinos vão até lá dizem: “Eis-nos aqui, ó Senhor”!, em resposta a tal convocação.

“Nos Bálcãs, na Europa oriental e na Rússia se encontram descendentes de populações túrcicas e de grupos nativos convertidos ao islã, deixados sob autoridade não-muçulmana após a retirada otomana: bósnios servocratas e pomaks búlgaros,[...] tártaros [...], chechenos do Cáucaso setentrional, bashquires e outros. (DEMANT, 2004, p. 170)

Quanto ao outro grupo, o mesmo autor demonstra que,

São imigrantes muçulmanos mais recentes na Europa, cuja maioria só chegou após os anos 60 e vive principalmente na parte ocidental. Eles são estimados entre dez e quinze milhões, sendo que a maioria se encontra nas respectivas ex-potências coloniais ou senhores de esferas de influência. (DEMANT, 2004, p. 170)

Observa-se que os grupos distintos que se encontram na Europa seguem uma divisão entre a Europa oriental e ocidental. O primeiro grupo que se encontra no lado oriental da Europa refere-se a um período temporal mais antigo, o Império Otomano que perdurou de 1281 até 1924. O segundo grupo, localizado na Europa ocidental, refere-se à mais recente migração, que é da década de 1960. Até a Segunda Guerra Mundial era ínfimo o número de muçulmanos na Europa o fluxo era de europeus, seguindo até o Oriente Médio do que o contrário.

Os muçulmanos chegaram na Europa em três ondas, sendo:

A primeira foi de nativos colaboradores com as potências coloniais, que temiam represálias após a independência e que foram estabelecidos na metrópole, como os *harkis* na França. A segunda onda, muito maior, foi a dos trabalhadores-hóspedes (*guest workers*). Durante o período de expansão econômica européia durante os anos de 60 e 70, que correspondeu à crescente miséria no Oriente Médio e na África do Norte, eles chegaram aos milhões para preencher vagas menos desejáveis nas indústrias e serviços dos países capitalistas avançados. (DEMANT, 2004, p. 170)

Acerca da segunda onda de diáspora muçulmana para a Europa, verifica-se que imigrantes da Argélia e do Marrocos foram para a França, Suíça e para a Bélgica; imigrantes da Turquia, da Grécia e da Iugoslávia se deslocaram para a Alemanha, Holanda e países escandinavos; e por último, imigrantes do Paquistão e Índia, foram para a Grã-Bretanha. Demant (2004, p. 172) demonstra que, “tanto por parte dos países anfitriões quanto dos próprios trabalhadores – que sua estadia seria temporária. Os trabalhadores mandavam dinheiro para seus dependentes e planejavam sua volta”. Observa-se que a característica peculiar do conceito de diáspora, a projeção futura de retorno ao país de origem também se faz presente

nesses imigrantes. Esses trabalhadores não retornam para seus países nem mesmo na recessão europeia da década de 1970 e 1980, ocasionando um aumento da xenofobia nos países que receberam os imigrantes.

Conforme Demant propõe,

Uma terceira categoria de imigrantes muçulmanos se juntou então às anteriores: refugiados políticos perseguidos nas inúmeras ditaduras do mundo muçulmano: Irã, Somália, Etiópia, curdos do Iraque, palestinos. Países como França, Holanda e Suécia já tinham uma tradição secular de acolher as vítimas da intolerância em outras partes. A Alemanha Ocidental, numa reação ao exclusivismo racista da era nazista, introduzira uma constituição ultraliberal. Os números da terceira onda são muito menores do que da segunda, sendo cada caso julgado individualmente. Mesmo assim, chegaram a dezenas de milhares, e também acabaram provocando por sua vez reações xenófobas. (DEMANT, 2004, p. 172)

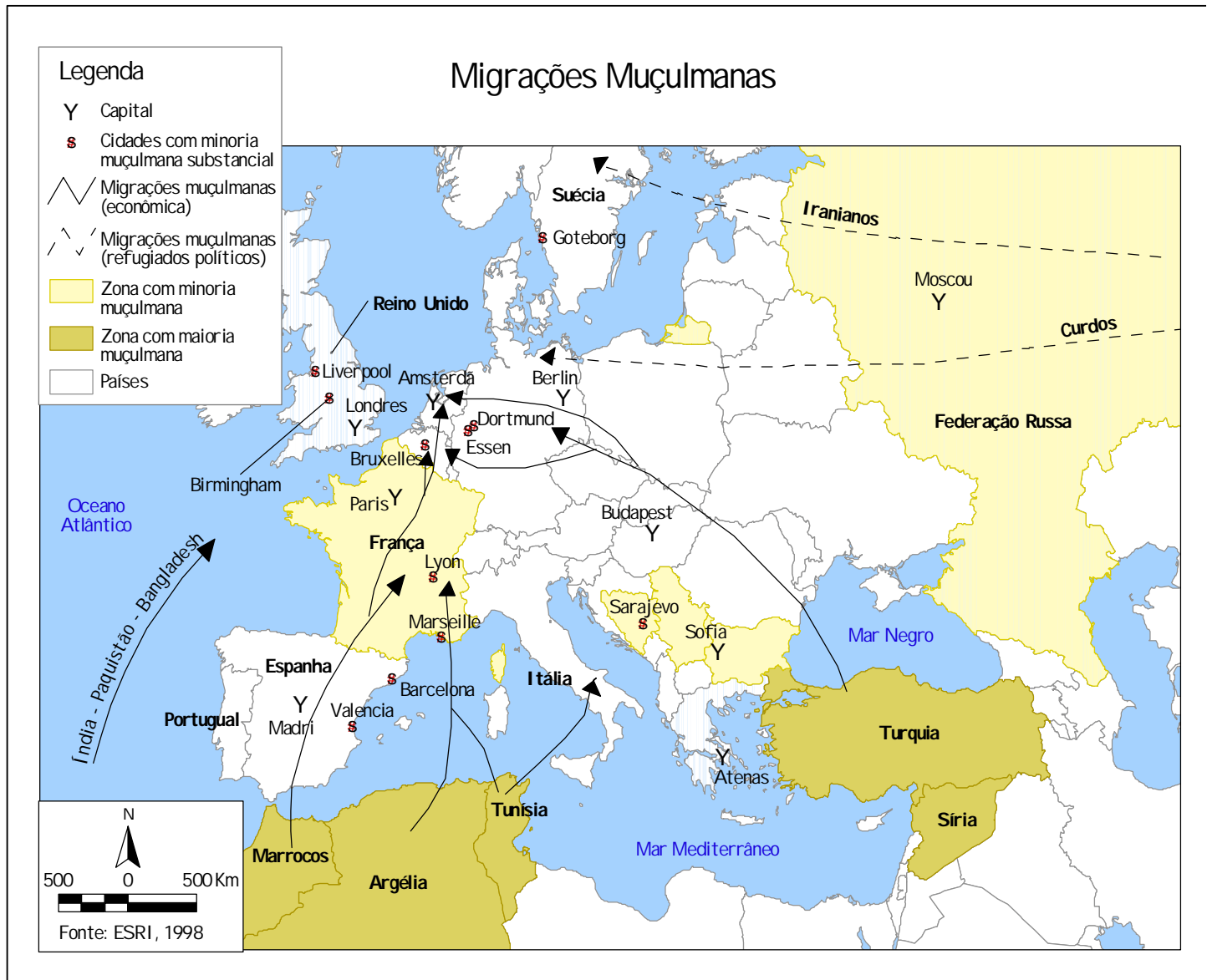
Ressalta-se que a diáspora aqui mencionada é em relação aos muçulmanos. Obviamente, demais grupos vindos dos diversos países também migraram para a Europa, o que não é analisado.

Na atualidade, a população muçulmana na Europa tem um crescimento maior que a dos europeus, pela alta taxa de natalidade, e estão se concentrando em bairros separados e específicos ocasionando graves tensões sociais.

Observa-se que no caso da diáspora muçulmana para a Europa, uma importante ressalva a fazer é sobre a questão da diáspora e do gueto, proposta por Kirshendlatt-Gimblett (1994), citado por Haesbaert (2004) quando demonstra que a diáspora desterritorializa e o gueto reterritorializa. Ressalta-se que uma analogia entre a diáspora muçulmana na Europa e sua relação com o gueto é legítima, o que não é possível com a diáspora muçulmana que ainda ocorre no Brasil e principalmente na cidade de Foz do Iguaçu-PR.

Observa-se a seguir, no MAPA 1, a diáspora para a Europa pelos muçulmanos do norte da África e parte do Oriente Médio.

MAPA 1 – AS DIÁSPORAS MUÇULMANAS NA EUROPA



Fonte: DEMANT, Peter, 2004. Org.: Camila Cunico, 2007

2.2.2 A diáspora muçulmana na América

2.2.2.1 América do Norte e Canadá

Segundo Demant (2004), a comunidade muçulmana nas Américas tem características semelhantes com a europeia, porém com algumas particularidades, principalmente no Brasil. A similaridade da diáspora muçulmana ocorrida nas Américas com a da Europa se faz com os escravos muçulmanos, mas a história do Islã nas Américas começa no século XX, com a imigração do Oriente Médio e, nos EUA, principalmente com a conversão de muitos negros. Nos EUA se localiza a maior comunidade muçulmana das Américas, constitui-se de quatro a seis milhões, enquanto que no Canadá estima-se uma comunidade de 250 mil pessoas, sendo estas a maioria de origem indiana.

A comunidade muçulmana nos EUA conta com dois grupos: imigrantes do mundo muçulmano e de negros convertidos. A imigração já se iniciara antes de 1900 com comerciantes e trabalhadores palestinos, libaneses e sírios. Iemenitas e outros grupos médio-orientais chegaram posteriormente. O segundo grupo de muçulmanos norte-americanos é:

[...] de dois a três milhões de negros que constituem a *Nation of Islam* (Nação do islã) e seus ramos. Esses *Black Muslims* (negros muçulmanos) integram um movimento social-religioso oposto à tentativa emancipadora acomodadora e pacifista associada ao nome de Martin Luther King. (DEMANT, 2004, p. 182).

Conforme demonstra esse autor, há uma diferença importante entre a comunidade muçulmana europeia e norte-americana, sendo que, a segunda é constituída de muçulmanos de classe média em que há médicos, engenheiros, universitários, com exceção dos negros, que são os mais pobres.

Além disso, “não há nos EUA a intensa intervenção do Estado (pelo menos até recentemente) no controle das populações muçulmanas, a exemplo do que existe na Europa”. (DEMANT, 2004, p.183).

2.2.2.2 América Latina

O islã na América Latina é em menor proporção que nos outros continentes e países citados. Conforme demonstra Demant (2004, p. 187),

Não existem estatísticas fidedignas – a Argentina, maior concentração fora do Brasil, contaria com setecentos mil muçulmanos. Mas há também grupos menores no Peru, Venezuela e até no Panamá. A origem das comunidades muçulmanas lembra a norte-americana: por um lado, uma certa porção dos escravos importados da África eram muçulmanos; por outro, muçulmanos constituíam parte dos imigrantes do mundo árabe – o Líbano e a Síria em particular – que desde a metade do século XIX se estabeleceram aqui, erroneamente conhecidos como turcos.

Ressalta-se que a maioria dos imigrantes árabes, que chegaram ao Brasil no início do século XX, são chamados e denominados de turcos, inclusive no passaporte, em decorrência da dominação turco-otomana no Oriente Médio⁷.

A maioria dos imigrantes muçulmanos fugiam das dificuldades econômicas no Oriente Médio. A sua maioria chegaram na primeira metade do século XX: na Argentina assim como no Brasil eles se tornaram agricultores, lojistas ou mercadores. Pode-se observar que a diáspora ocorrida na América Latina, neste período, foi por questões econômicas.

Demant demonstra que,

Uma terceira fonte do islã na América Latina formou-se com a chegada dos trabalhadores muçulmanos que se estabeleceram nas colônias, como opção de mão-de-obra barata, após a abolição da escravidão: indianos na Guiana britânica, em Trinidad e em algumas outras ilhas das Antilhas, bem como javaneses no Suriname holandês, que são as únicas comunidades constituindo minorias muçulmanas significativas. (DEMANT, 2004, p. 187-188)

Pode-se observar uma particularidade entre a diáspora norte-americana e latino-americana é que ambas tiveram destaque na diáspora muçulmana de árabes, o que é menos freqüente na Europa, pois tem como destaque a maioria de migrantes do norte da África. No Brasil, o grande destaque para a diáspora muçulmana é entre os árabes, principalmente entre Sírios e Libaneses.

⁷ Conforme informação de SOUZA, Márcia Maria Cabreira Monteiro de. O povo da Caixa e a 25 de março: memórias da imigração Síria e Libanesa em São Paulo. Tese de Doutorado. São Paulo 2002.

2.2.2.3 Brasil

Para Demant (2004, p.188) “a comunidade muçulmana brasileira, bastante ‘invisível’, supostamente chegaria a um milhão de fiéis. Talvez a metade delas more em São Paulo, com outras concentrações no Paraná, Santa Catarina e Rio de Janeiro”.

Demant não esclarece a sua afirmação de invisibilidade da comunidade muçulmana no Brasil. Pode-se afirmar que a comunidade muçulmana brasileira se faz “invisível” por não participarem dos Censos demográficos e/ou não se declararem muçulmanos, e também pelo fato de que não fazem parte da realidade brasileira as hostilidades com esta cultura como ocorrem em outros países. Não pretende-se analisar e/ou descrever as hostilidades existentes entre os muçulmanos e não-muçulmanos, mas apenas demonstrar como uma cultura específica vive, (re)transforma, cria laços afetivos com um determinado território completamente diferente do de origem, por isso a análise da diáspora. Porém, como é de conhecimento público, observa-se que no Brasil não houve incidentes, nem ataques, nenhuma forma de hostilidade entre comunidades muçulmanas e não-muçulmanas. Isto diferente de fatos ocorridos na Argentina, com atentados a alvos israelenses e judaicos em Buenos Aires nos anos de 1992 e 1994, bem como nos EUA com fundamentalismos tanto protestantes quanto cristãos atuando no território, ou como intervenções do Estado, em vários países europeus, no controle de populações muçulmanas. Em relação à convivência entre muçulmanos e os não-muçulmanos no Brasil, Demant afirma que,

Em lugar de xenofobia que dificulta a posição do islã na Europa e nos EUA, aqui a sobrevivência de uma cultura islâmica específica tem que lidar com a presença de uma cultura geral receptiva ‘demais’, sendo considerada por alguns ‘leviana’, em comparação aos preceitos puritanos do islã. (DEMANT, 2004, p. 188)

Sobre esta afirmação há a necessidade de alguns apontamentos. Primeiramente, verifica-se que no Brasil não houve nenhum incidente hostil envolvendo muçulmanos, o que pode ser conseqüência de uma “cultura geral receptiva ‘demais’, sendo considerada por alguns ‘leviana’. Em uma segunda análise, sobre a sobrevivência de uma cultura islâmica específica tem que lidar com uma cultura geral receptiva ‘demais’, demonstra que os muçulmanos no Brasil e/ou

brasileiros tem que se esforçar para sobreviver “nesta cultura” que não seja muçulmana. É questionável tal afirmação, pois, os muçulmanos só vivem e/ou sobrevivem como outros muçulmanos? Existe essa homogeneidade na religião? É a religião a única a criar vínculos com seus pares? Os sírios, os libaneses, os paquistaneses, os filipinos e outros muçulmanos podem ser considerados uma cultura única, por causa da religião? Aceitar a afirmação deste autor é aceitar que o Brasil é um país de cultura europeia e católica, e que os demais são considerados os outros, de fora. O que pode ser observado, a partir das entrevistas realizadas, é que o imigrante árabe considera-se um brasileiro, seus filhos são brasileiros, o que é mantido é a tradição familiar árabe e muçulmana. O que dizer então dos muçulmanos convertidos, que conversamos em Londrina-PR, que são filhos de judeus, descendentes de italianos de quarta geração? Conforme entrevistas realizadas, muitos árabe-muçulmanos que chegaram em Foz do Iguaçu-PR na década de 1950 e 1960 ajudaram a construir e fortalecer esta cidade, foram eles, os primeiros a transportarem mercadorias diferenciadas de São Paulo para uma população incipiente naquele período, conforme demonstra-se nos capítulos seguintes a partir das entrevistas realizadas.

Atenta-se para a análise da diáspora muçulmana no Brasil. Assim como nas Américas, o Brasil teve como seus primeiros muçulmanos os negros escravos trazidos da África, embora, atualmente esta vertente não exista mais. Para Demant (2004, p.188),

Uma segunda parte descende dos imigrantes árabes vindos particularmente do Líbano e da Síria no primeiro terço do século XX. Distribuídos em todo o território nacional, estes têm forte presença em São Paulo. Detalhe: o Brasil acolhe a maior comunidade de descendentes libaneses no mundo – existe hoje mais libaneses no Brasil do que no Líbano, alias majoritariamente cristão, mas há entre eles também muitos muçulmanos. A maioria é de sunitas, com pequenas congregações duodécimas xiitas e *alawitas*.

Souza (2002, p.12-13) analisando a imigração síria e libanesa em São Paulo, demonstra que “até 1900, o número desses imigrantes que entraram no país foi pequeno, registrando-se um maior fluxo imigratório entre 1911 e 1913, fase marcada pela repressão turca contra os libaneses”. De acordo com Souza (2002, p. 14) “entraram no Brasil entre o começo do século XX e 1940 cerca de 48.326 árabes”[...], tendo como destino “os portos do Rio de Janeiro ou de Santos[...], em seguida seguiam pelas capitais e pelo interior do país”.

Souza (2002), demonstra que a migração árabe para o Brasil se deu por fatores econômicos em seus países de origem, uma diáspora por questões econômicas. Ainda nesta autora, a mesma aponta a dificuldade que os imigrantes passaram para chegar ao Brasil e que muitos deles pararam na África e na Argentina, pois,

Como ao longo da viagem eram feitas várias escalas, e não necessariamente escalas marcadas, acontecia de muitos descerem em portos africanos acreditando estar na América. No caso do Brasil, os navios paravam nos portos do Rio de Janeiro e de São Paulo, eventualmente em outro no Nordeste. Alguns imigrantes sabiam onde tinham que desembarcar pelo número de portos em que o navio deveria parar. Quando o número de paradas aumentava ou diminuía, a confusão estava formada. Muitas famílias foram separadas, em virtude de um de seus membros descer em porto errado. Por exemplo, era muito comum desembarcarem em Buenos Aires em vez de São Paulo! (SOUZA, 2002, p. 15).

Além de todas essas dificuldades a maior ainda estava presente nesses imigrantes que era o não domínio da língua portuguesa.

De acordo com a TABELA 1, Souza (2002) demonstra a quantidade de imigrantes vindo para o Brasil nos anos de 1900/1940. Ressalta-se que o número de imigrantes constante na TABELA 1, não retrata o verdadeiro número de imigrantes, nem turcos, nem sírios e nem libaneses, pois conforme afirma Demant (2004) e Souza (2002), os imigrantes árabes foram erroneamente chamados de turcos, por causa da dominação turco-otomana. Isto pode demonstrar que o número de libaneses pode ser bem maior do que o demonstrado, bem como que possam ter migrado para o Brasil antes de 1926.

Na TABELA 1 demonstra-se o número de imigrantes da Turquia, da Síria e do Líbano, vindos para o Brasil nas décadas de 1900 até 1940.

TABELA 1 – IMIGRAÇÃO ANUAL DE 1900-1940.

ANO	TURCO	SÍRIO	LIBANÊS	TOTAL
1900	874			874
1901	781			781
1902	772			772
1903	481			481
1904	1097			1097
1905	1446			1446
1906	1193			1193
1907	1480			1480
1908	3170	1328		4498
1909	4027	163		4189
1910	5257	723		5980
1911	6139	958		7097
1912	7302	439		7741
1913	10886	215		11101
1914	2345	121		3577
1915	514	525		1039
1916	603	118		721
1917	259	61		320
1918	93			93
1919	504	10		514
1920	4845	207		5061
1921	1865	103		1968
1922	2278			2278
1923	4829			4829
1924	4078			4078
1925	1952	1987		3939
1926	3370	3369	428	7167
1927	203	3008	294	3505
1928	275	3127	486	3888
1929	80	1771	778	2629
1930	111	558	832	1501
1931	69	163	286	528
1932	55	130	299	484
1933	34	151	450	635
1934	120	158	356	634
1935	51	152	442	427
1936	17	31	134	182
1937	47	109	348	504
1938	24	110	330	354
1939	12	17	39	68
1940	18	13	17	48

Fonte: Agência Central de Informações, Boletim do Ministério de Trabalho, Indústria e Comércio.⁸

⁸ Em: CAMPOS, Minata Aleuri. Turco Pobre, Sírio Remediado, Libanês Rico: A Trajetória do Imigrante Libanês no Espírito Santo (1910/1940), Vitória (ES): Instituto Jones Santos Neves, 1987, p.57, citado por SOUZA, Márcia Maria Cabreira Monteiro de. O povo da Caixa e a 25 de março: memórias da imigração Síria e Libanesa em São Paulo. Tese de Doutorado. São Paulo 2002.

Ressalta-se que até hoje o número de imigrantes, neste caso libaneses, não é oficial, já que muitos foram considerados turcos, nomes foram trocados pelo fato de não dominarem o português, além de desembarcarem em portos de outros países ocasionando a separação de muitas famílias. Conforme dados coletados na Câmara de Comércio Brasil-Líbano⁹ o número de libaneses residentes no Líbano é bem menor que na América Latina, conforme TABELA 2.

TABELA 2 – NÚMERO DE LIBANESES RESIDENTES NO LÍBANO E
DEMAIS PAÍSES/CONTINENTES.

PAÍS/CONTINENTE	NÚMERO DE LIBANESES
Líbano.	4,5 milhões.
América do Sul.	6,5 milhões.
América do Norte.	4,5 milhões.
América Central.	400.000.
Europa.	500.000.
África.	400.000.
Austrália.	300.000.

Fonte: Câmara de Comércio Brasil-Líbano.¹⁰

A separação de familiares libaneses decorrentes do desembarque em outros portos ocasionou na atualidade a formação de uma rede familiar e comercial entre diversos países das Américas. Muitos dos relatos coletados, a partir das entrevistas realizadas e descritos no item 5 deste trabalho, demonstram que diversos libaneses de Foz do Iguaçu-PR possuem familiares, principalmente, na Argentina e no Canadá. Alguns dos entrevistados também mantêm negócios em Foz do Iguaçu-PR, com filiais na América Latina, Canadá e Líbano. A formação dessa rede comercial e reencontro entre familiares perdidos só foi possível com a rede mundial de computadores, o que também ajudou na estimativa da população libanesa residente fora do Líbano.

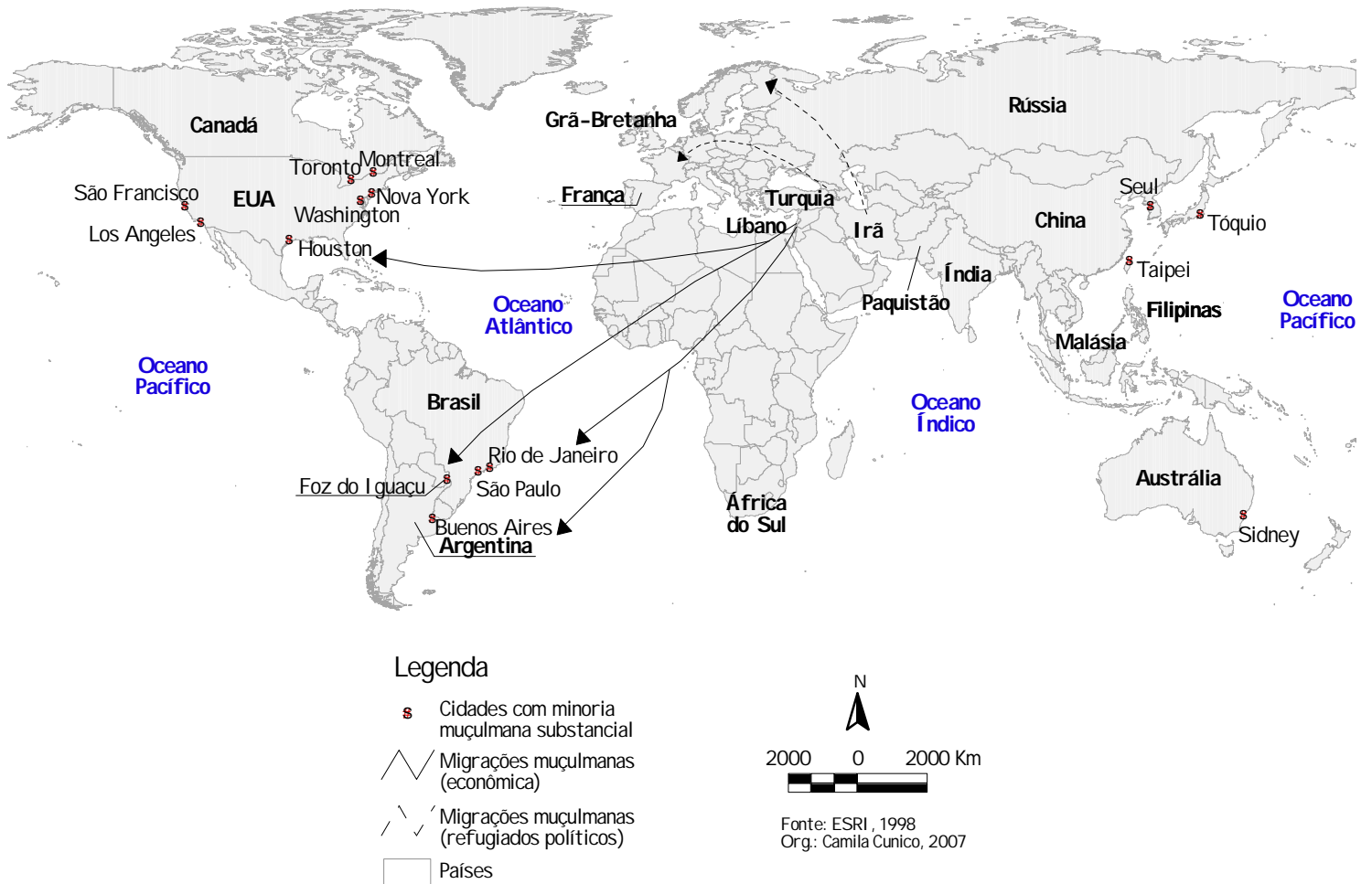
⁹ Disponível no sítio <http://www.ccbl.com.br/>, link acessado a partir da informação no sítio oficial da embaixada do Líbano (<http://www.libano.org.br/>). Acesso em 05/01/2007.

¹⁰ Número da população é estimada, não há um censo oficial.

Demonstra-se, no MAPA 2, a dispersão dos muçulmanos pelo mundo e pode-se observar que Demant (2004) destaca a diáspora do Líbano principalmente no Brasil nas cidades do Rio de Janeiro, São Paulo e Foz do Iguaçu-PR.

MAPA 2 – AS DIÁSPORAS MUÇULMANAS NO MUNDO

Movimento de Migração: as Diásporas Muçulmanas no Mundo



Fonte: DEMANT, Peter, 2004. Org.: Camila Cunico, 2007

A diáspora libanesa, ocorrida principalmente após a década de 1950 e que perdura até os dias atuais é fruto de constantes guerras naquele país, além da busca de uma construção de vida mais digna, porém sempre com o intuito e disposição de retornar ao seu país de origem, esse é um relato presente na maioria das entrevistas realizadas.

O Líbano é um país com muitas diversidades, muitas tradições, cada região e município possuem suas características. As religiões constantes nesse país são uma das características que demarcam sua população. Muitos nomes libaneses determinam sua opção religiosa, como por exemplo: Afonso, Ibrahim, Jorge, entre outros é possível afirmar que são cristãos; para os muçulmanos, nomes como Mohamad e Ali determinam a opção religiosa de seus pais. Os libaneses tentam reproduzir no Brasil o que há na sua região e/ou município, por isso é que existe uma diferença entre muitos libaneses que aqui residem, alguns bastante tradicionais e outros mais liberais. A formação de comunidades mais homogêneas se dá de acordo com a região e/ou município onde residiam no Líbano, por isso é que muitos fixam residência onde já existe um amigo ou parente¹¹.

Sendo assim, Moscovici (2003) afirma que as representações compartilhadas por todos e sendo reforçada pela tradição constitui uma realidade social *sui generis*. Desta maneira, apresenta-se o debate sobre a formação de territorialidades pela comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR, conjuntamente com a relação com poder e identidade, estas apresentadas no item 3. A formação do Islã, debatido no item 4, também é apresentada para que conjuntamente entenda-se a formação e construção do Espaço de Representação dessa comunidade.

¹¹ Este é um relato que ocorreu informalmente na Embaixada do Líbano em Brasília-DF em 05 de janeiro de 2007.

3 A COMPOSIÇÃO DO TERRITÓRIO

3.1 TERRITÓRIO

O território é inicialmente analisado pelos etólogos, para caracterizar o comportamento dos animais. Conforme Silva (2001, p. 15), “o território é uma noção desenvolvida nos estudos sobre comportamento animal por parte dos etólogos, mas também uma categoria utilizada pelos geógrafos e antropólogos em suas considerações sobre o uso de espaços”.

É a partir da concepção clássica de Friedrich Ratzel que a categoria de análise território tem destaque na ciência geográfica. A abordagem política do autor sobre o território está diretamente relacionada ao poder do Estado, a existência do Estado está ligada à existência do território e fronteira. Entende-se, que em Ratzel, o território é um apêndice de sociedade, tal como moradia e alimentação, proteção, família e Estado. Conforme Ratzel demonstrado por Moraes mesmo o Estado mais simples necessita de território,

[...] assim também a sociedade mais simples só pode ser concebida junto com o território que lhe pertence. O fato destes dois organismos estarem ligados ao seu solo é a consequência natural da ligação evidente que une a criatura humana à Terra. (MORAES, 1990, p. 73)

Moraes escrevendo sobre Ratzel demonstra que,

[...] quando se examina o homem, seja individualmente, seja associado na família, na tribo, no Estado é sempre necessário considerar, junto com o indivíduo ou com o grupo em questão, também uma porção do território. (MORAES, 1990, p. 74)

Sobre a moradia e alimentação, como parte constitutiva do território, Moraes (1990, p. 75) demonstra que, por ser a alimentação uma necessidade imperiosa para o indivíduo e sociedade, “quanto maior é a segurança com que a agricultura provém às necessidades de alimentação, tanto mais se torna possível ao povo fixar-se sobre um território limitado”. Ainda em Moraes (1990), o Estado se faz na medida em que a sociedade necessita de proteção, necessidade esta que deriva da fixação da sociedade no solo, a partir da solidez do vínculo mantido entre a sociedade, a moradia e a produção de alimentos. A relação entre família e território se faz pela

necessidade de aumento do território juntamente com o aumento da família. Para Moraes (1990, p. 76), este aumento “pode ocorrer que a família cresça ainda mais e se transforme em uma *família complexa* e em gen”. E complementa demonstrando que “quando mais gens se ligam entre si com objetivo de ataque ou de defesa, a nova unidade que se forma não é senão um Estado”. (MORAES, 1990, p.77). Observa-se que a leitura de Ratzel do território, descrito por Moraes (1990), tem uma estreita ligação com a fixação da sociedade no solo. Porém, entende-se que esse enraizamento da sociedade ao solo, território para Ratzel (Moraes, 1990), também pode demonstrar a existência de atividades culturais pela sociedade no território. Mesmo a agricultura como uma das instâncias para a formação do território em Ratzel (Moraes, 1990), também pode ser discutida como cultural, haja vista os descendentes de diversas etnias, como alemães e italianos, que ao migrarem para o Brasil procuram por terras para o cultivo da agricultura, como fonte de trabalho. Diferentemente, os árabes, neste caso os libaneses, têm como tendência e herança cultural o comércio como labuta.

Milton Santos também é um dos autores da Geografia que tem o território como objeto de análise e preocupação. Para Santos,

A Geografia alcança neste fim de século a sua era de ouro, porque a geograficidade se impõe como condição histórica, na medida em que nada considerado essencial hoje se faz no mundo que não seja a partir do conhecimento do que é o Território. (SANTOS, 2002a, p. 9)

Observa-se o destaque e importância dada ao território por Santos (2002a) para o conhecimento da Geografia e dos acontecimentos no mundo. Para Santos (2002a, p. 9), o “território é o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência”.

Santos (2002a) complementa seu conceito de território, demonstrando que este deve ser entendido como um território usado:

O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como o *território usado*, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida. (SANTOS, 2002a, p.9)

Observa-se que mesmo numa abordagem materialista do texto¹² de Santos (2002a), há referência à identidade e como é produzido o território pelos atores sociais, sendo observável a atuação cultural destes atores na construção e representação dos mesmos no território.

A concepção de território para Silva (2001), também no sentido de um território de convivência e participação com os pares, não faz nenhuma referência à dominação do Estado. Para Silva,

Território foi e continua sendo um espaço em que habitamos com os nossos, onde a lembrança do antepassado e a evocação do futuro permitem referenciá-lo como um lugar denominado por aquele ancestral, com certos limites geográficos e simbólicos. Dominar o território é assumi-lo numa dimensão lingüística e imaginária; ao passo que percorrê-lo, pisando-o e marcando-o de uma ou de outra forma, é dar-lhe entidade física, que, evidentemente, se conjuga com o ato denominativo. (SILVA, 2001, p. 16)

Embora toda a discussão mais clássica acerca do território tenha uma abordagem política e tendência a compreender apenas uma parte da dimensão territorial, há a necessidade de uma junção com a abordagem cultural e simbólica para a compreensão desta dimensão na totalidade.

Na análise de religião e espaço, Rosendahl (2002, p.59) demonstra que “os espaços apropriados efetiva ou afetivamente são denominados territórios”.

Conforme Bonnemaïson (2002, p.97) “não existe etnia ou grupo cultural que, de uma maneira ou de outra, não tenha se investido física e culturalmente num território”. Sendo assim, analisar as marcas culturais construídas, impressas e comandadas no território permite compreender o Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR, sobretudo a partir da discussão de território e seus desdobramentos. Entende-se por etnia e/ou grupo cultural determinado número de atores sociais, população e/ou indivíduos que compartilham o tempo (passado, presente, futuro), linguagem, cotidiano, religião, e dada homogeneidade cultural.

“O território é, ao mesmo tempo, ‘espaço social’ e ‘espaço cultural’: ele está associado tanto à função social quanto à função simbólica”. (BONNEMAISON, 2002, p. 103). Portanto, a discussão de território no qual visualiza-se um debate mais

¹² O texto tem como título: “O dinheiro e o território” que foi proferida em março de 1999 por Milton Santos, numa aula inaugural do Curso de pós-graduação/mestrado na Universidade Federal Fluminense. Posteriormente, 2002, publicado em forma de livro pela editora da mesma universidade.

abrangente acerca do homem e sua apropriação do espaço, não limita-se apenas à análise cultural, mas também à análise social, econômica e política do território. É, todavia complementar. A junção entre atividades culturais, sociais e econômicas faz-se pela busca de uma compreensão do todo de uma comunidade mais homogênea e coesa, tanto em uma atuação cultural quanto política no espaço. Entende-se que não são atividades distintas, é uma realidade possível de ser compreendida e analisada como um todo.

Para Bonnemaïson (2002, p.104), a separação da análise cultural, da social e econômica “separa o homem de uma parte de si mesmo e empobrece o campo de pesquisa”. É uma relação dialética do ser humano com o território. Há uma relação complementar entre o material e o espiritual, entre o ser e o ter, entre a subjetividade e a objetividade, entre o emocional e o racional, agindo em um determinado espaço. Ao mesmo tempo em que são dissociáveis são complementares e deixam marcas no território, criando tanto territorialidades culturais quanto sociais e econômicas, tanto simbólicas quanto estruturais. Afirma-se com isso que uma abordagem cultural e estruturalista é complementar para discutir cultura, território e territorialidade. Sendo assim, é dessa maneira que as representações sociais, quando expressas concretamente num dado território, transformam-se em Espaço de Representação com fatores determinantes para a construção de territorialidades.

A presente análise se faz a partir de uma visão tanto cultural quanto social e econômica e como estas interfere num determinado espaço, neste caso, um território: Foz do Iguaçu-PR. As territorialidades e as multiterritorialidades da comunidade árabe-muçulmana permitirão compreender a relação complementar sugerida por Bonnemaïson (2002).

A abordagem cultural de Bonnemaïson (2002), a qual o mesmo denomina de “geocultural”, não rompe com outras abordagens (políticas, econômicas e sociais), mas afirma que na análise do território os geógrafos terão subsídios para melhor entender a atuação do homem, busca permanente da ciência geográfica. Bonnemaïson esclarece porque utiliza a categoria território em detrimento da categoria de espaço,

[...] o conceito de espaço geográfico é, na verdade, um conceito lógico: o espaço é plano, uniforme e sem mistério, ele se mede e se presta bem às construções geométricas. Nessa perspectiva, ele entra cada vez mais na linguagem dos aparelhos tecnocráticos e faz a alegria dos especialistas de gerenciamento. Em suma, o espaço é uma soma de territórios

conceitualizados para melhor serem negados. O espaço é nação, Estado e, com o tempo, mundialização e organização. Inversamente, o território apela para tudo aquilo que no homem se furta ao discurso científico e se aproxima do irracional: ele é vivido, é afetividade, subjetividade e muitas vezes o nó de uma religiosidade terrestre, pagã ou deísta. Enquanto o espaço tende à uniformidade e ao nivelamento, o território lembra as idéias de diferença, de etnia e de identidade cultural. (BONNEMAISON, 2002, p. 125-126)

Ainda em Bonnemaïson há uma relação dialética entre espaço e território que ao mesmo tempo em que são complementares, são contraditórios,

[...] espaço e território não podem ser dissociados: o espaço é errância, o território é enraizamento. O território tem necessidade de espaço para adquirir o peso e a extensão, sem os quais ele não pode existir; o espaço tem necessidade de território para se tornar humano. (BONNEMAISON, 2002, p. 129)

Entretanto, Raffestin (1993, p.143) acerca do debate entre espaço e território, afirma que “espaço e território não são termos equivalentes”. Há, portanto uma discordância com a análise de Bonnemaïson (2002) na discussão sobre o território. Para Raffestin,

[...] é essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator “territorializa” o espaço. (RAFFESTIN, 1993, p. 143)

Na análise de cultura e território, Bonnemaïson (2002) demonstra que a criação de um território só se faz pela existência de uma cultura. E é através do território que se fortalece e se exprime à relação simbólica entre a cultura e o espaço.

Conforme Bonnemaïson,

[...] existe no território um significado biológico, econômico, social e político, mas, no sentido em que ele é aqui entendido e em sua expressão mais “humana”, ele é essencialmente o lugar de mediação entre os homens e sua cultura. (BONNEMAISON, 2002, p. 128)

Nesta visão “mais humana” que o autor utiliza, entende-se que o homem é visto como um todo, tanto social, cultural, econômico, quanto político, não privilegiando uma ou outra abordagem, no que se refere a uma análise do território. Esta visão “mais humana” demonstra como o autor concebe o território, sendo que

este é “primeiramente, uma determinada maneira de viver com os outros; em inúmeros casos seus limites geográficos são os das relações cotidianas”. (BONNEMAISON, 2002, p.126). E continua afirmando que “o território é, antes de tudo, uma convivialidade”. (BONNEMAISON, 2002, p.126).

Com isso, há uma semelhança no debate de Raffestin (1993) e Bonnemaïson (2002), sobre a hierarquia do espaço. Ambos concebem o espaço como sendo anterior ao território. Para Raffestin (1993) o território é o espaço produzido e a consequência disso é o exercício do poder. Para Bonnemaïson (2002) o território é antes de qualquer coisa, relação de afetividade, emoção, é o vivido, é a particularidade, enquanto que o espaço é homogeneidade sendo exterior ao indivíduo.

Para Raffestin (1993, p. 144) o território, “é uma produção, a partir do espaço” e a consequência desta produção é o exercício do poder. Já para Bonnemaïson (2002) toda a produção do espaço se dá pela necessidade de vivenciar o cotidiano, não considera a materialidade, mas sim a subjetividade dos atores sociais envolvidos.

As concepções teóricas de Raffestin (1993) e Bonnemaïson (2002) acerca do território podem parecer conflituosas numa abordagem metodológica, mas para a análise da comunidade árabe-muçulmana da cidade de Foz do Iguaçu-PR, entende-se que são complementares.

Na busca de verificar a concepção de território por diversos autores e abordagens, é necessário compreender tal categoria, uma vez que se tem uma comunidade específica com uma cultura peculiar atuando, num lugar específico, neste caso uma tríplice fronteira com peculiaridades pouco analisadas. Isto demonstra que para analisar tais peculiaridades, a utilização de uma única abordagem e concepção teórica do território demonstraria fragilidade em mais de uma temática sobre a comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR. Há a existência e necessidade de várias concepções sobre o território, política, cultural e econômica. Sobre isto, é possível visualizar no campo de pesquisa essas três concepções do território, sendo:

a) uma concepção política, uma vez que há a dominação do Estado brasileiro, com um território delimitado, com fronteiras. Neste caso, há mais uma peculiaridade que é uma tríplice fronteira; além de ser um Estado laico no qual predomina uma diversidade cultural pouco presente em outros estados,

principalmente nos países árabes; e também a atuação na política local pela comunidade;

b) uma concepção cultural, pois contempla uma comunidade com características específicas de religiosidade, de linguagem, de vestimentas, de estruturas arquitetônicas, no qual há a convivência e influência no território;

c) uma concepção econômica, que é facilmente percebida na relação de trabalho da comunidade árabe-muçulmana com o território, sendo, principalmente, o comércio dominado por esta comunidade.

Haesbaert (2004) em sua tese resgata historicamente diversos autores e diversas concepções e abordagens sobre o território e conclui sua reflexão teórica afirmando não existir desterritorialização do território, conforme muitos autores defendem e muitos com os quais Haesbaert dialoga. Como não está em pauta, neste trabalho, o diálogo sobre o conceito de desterritorialização, mas antes o debate fomentado, não exclusivamente, mas também por Haesbaert, assim está aberto o diálogo com este, com o intuito de ressaltar a categoria território e as concepções acerca da mesma através deste autor.

Haesbaert faz uma síntese de várias noções de território agrupando-as em três vertentes que o autor denomina de básicas:

- política (referida às relações espaço-poder em geral) ou jurídico-política (relativa também a todas as relações espaço-poder institucionalizadas): a mais difundida, onde o território é visto como um espaço delimitado e controlado, através do qual se exerce um determinado poder, na maioria das vezes – mas não exclusivamente – relacionado ao poder político do Estado.
- cultural (muitas vezes culturalista) ou simbólico-cultural: prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, em que o território é visto, sobretudo, como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido.
- econômica (muitas vezes economicista): menos difundida, enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas, o território como fonte de recursos e/ou incorporado no embate entre classes sociais e na relação capital-trabalho, como produto da divisão 'territorial' do trabalho, por exemplo. (HAESBAERT, 2004, p. 40)

Acrescenta também uma outra interpretação que é a naturalista, sendo esta,

[...] mais antiga e pouco vinculada hoje nas Ciências Sociais, que se utiliza de uma noção de território com base nas relações entre sociedade e natureza, especialmente no que se refere ao comportamento 'natural' dos homens em relação ao seu ambiente físico. (HAESBAERT, 2004, p. 40).

Para complementar as concepções de território, Haesbaert (2004, p. 41) demonstra que é importante ressaltar a “fundamentação filosófica de cada abordagem”. Para tanto, discute a conceituação de território seguindo dois binômios:

a) O binômio materialismo-idealismo, desdobrado em função de duas outras perspectivas: i. a visão que denominamos ‘parcial’ de território, ao enfatizar uma dimensão (seja a ‘natural’, a econômica, a política ou a cultural); ii. A perspectiva ‘integradora’ de território, na resposta a problemáticas que, ‘condensadas’ através do espaço, envolvem conjuntamente todas aquelas esferas.

b) O binômio espaço-tempo, em dois sentidos: i. seu caráter mais absoluto ou relacional: seja no sentido de incorporar ou não a dinâmica temporal (relativizadora), seja na distinção entre entidade físico-material (como ‘coisa’ ou objeto) e social-histórica (como relação); ii. sua historicidade e geograficidade, isto é, se se trata de um componente ou condição geral de qualquer sociedade e espaço geográfico ou se está historicamente circunscrito a determinado (s) períodos (s), grupo (s) social (is) e/ou espaço (s) geográfico (s). (HAESBAERT, 2004, p. 41)

Evidenciar o território a partir das perspectivas materialistas e idealistas e suas concepções econômica, política e cultural, a partir do referido autor, se faz importante, pois entende-se o território enquanto amálgama de tais concepções e perspectivas, e não uma dicotomia e/ou desagregação entre as perspectivas materialista e idealista, e as concepções econômica, política e cultural.

Para Haesbaert, o território visto a partir da perspectiva materialista têm dois extremos, sendo:

[...] num extremo, as posições ‘naturalistas’, que reduzem a territorialidade ao seu caráter biológico, a ponto de a própria territorialidade humana ser moldada por um comportamento instintivo ou geneticamente determinado. Num outro extremo, encontramos, totalmente imersos numa perspectiva social, aqueles que, como muitos marxistas, consideram a base material, em especial as ‘relações de produção’, como o fundamento para compreender a organização do território. Num ponto intermediário, teríamos, por exemplo, a leitura do território como fonte de recursos. (HAESBAERT, 2004, p. 44)

O território na perspectiva idealista caracteriza-se por concebê-lo a partir do sentido simbólico, seja pela consciência que os seres tem e também pelo valor mais sentimental que material do território.

Para Haesbaert (2004, p. 74) “o território só poderia ser concebido através de uma perspectiva integradora entre as diferentes dimensões sociais (e da sociedade com a própria natureza)”. Observa-se a preocupação do autor em integrar os debates e concepções acumuladas ao longo do tempo acerca do território, porém

todas as relações, conjuntas ou não, resultam na relação de poder. Ainda neste autor (2004, p. 79),

O território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural.

O território analisado como um amálgama entre uma perspectiva idealista e materialista e as concepções econômicas, políticas e culturais é um desafio para a compreensão de uma determinada comunidade, aparentemente coesa, num determinado espaço. Entende-se que, neste amálgama do território, questões importantes como poder, identidade e símbolo aparecerão discutidas e diluídas na análise da comunidade árabe-muçulmana em Foz do Iguaçu-PR. Portanto, os desdobramentos do território, em territorialidade e multiterritorialidade, são fundamentais para a compreensão destas questões.

3.2 TERRITORIALIDADE E MULTITERRITORIALIDADE

Entende-se por territorialidade a soma entre território e identidade. Para Bonnemaïson (2002, p. 99) “a territorialidade é compreendida muito mais pela relação social e cultural que um grupo mantém com a trama de lugares e itinerários que constituem seu território”. Esta relação é no sentido de vivenciar o cotidiano e de identificação com o lugar e/ou algum lugar, conforme demonstra Bonnemaïson (2002) quando afirma que é uma relação social e cultural mantida com uma trama de lugares e itinerários.

A territorialidade para Rosendahl (2002, p.59) “significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos, no sentido de controlar um dado território”.

A definição de territorialidade em Raffestin (1993) é semelhante à de Bonnemaïson (2002) tratando-se de uma relação vivenciada por um grupo com o lugar, porém há divergência em torno desta relação. Para Raffestin (1993) essa relação é sempre uma relação de poder, o que não é demonstrado por Bonnemaïson (2002). Conforme Raffestin,

[...] a territorialidade adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade do ‘vivido’ territorial pelos membros de uma

coletividade, pelas sociedades em geral. Os homens 'vivem', ao mesmo tempo, o processo territorial e o produto territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas. Quer se trate de relações existenciais ou produtivistas, todas são relações de poder, visto que há interação entre os atores que procuram modificar tanto as relações com a natureza como as relações sociais. Os atores sem se darem conta disso, se automodificam também. O poder é inevitável e, de modo algum, inocente. Enfim, é impossível manter uma relação que não seja marcada por ele. (RAFFESTIN, 1993, p. 158-159)

Pode-se observar que a relação de poder é uma relação de um grupo com outro, conforme Raffestin (1993, p. 159) “o elemento essencial a reter é a relação com a alteridade. O outro sendo não somente o espaço modelado, mas também os indivíduos e/ou os grupos que aí se inserem”. Raffestin (1993) concebe a territorialidade, assim como o território, como um recurso, não apresentando uma possibilidade de analisá-los como uma relação de afetividade. Para Raffestin,

[...] a territorialidade se inscreve no quadro da produção, da troca e do consumo das coisas. Conceber a territorialidade como uma simples ligação com o espaço seria fazer renascer um determinismo sem interesse. É sempre uma relação, mesmo que diferenciada, com os outros atores. (RAFFESTIN, 1993, p. 161)

Demonstrando que a territorialidade é constituída por um conjunto de relações vividas cotidianamente, sendo estas de trabalho, de não-trabalho, com a família, com a mulher, com as autoridades políticas, etc., Raffestin (1993, p. 162) demonstra que “não é possível compreender essa territorialidade se não se considerar aquilo que a construiu, os lugares em que ela desenvolve e os ritmos que ela implica”. Observa-se que a análise da territorialidade para Raffestin (1993, p. 162) só é “possível pela apreensão das relações reais recolocadas no seu contexto sócio-histórico e espaço temporal”, não levando em conta a subjetividade dos atores sociais.

Em contra partida, o conceito de territorialidade em Sack (1986) está direcionado a uma ordem política do território, pelo fato de controlar coisas, a uma relação com o outro, pois necessita-se de limite e/ou fronteira, portanto, uma área delimitada. Para este autor territorialidade é definida como “a tentativa, por um indivíduo ou um grupo de atingir, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos através da delimitação e afirmação do controle sobre uma área

geográfica”. (SACK, 1986, p.19)¹³. A territorialidade em Sack (1986) está diretamente relacionada ao controle de pessoas e fenômenos o que pode-se denominar poder. Para Sack (1986, p. 219)¹⁴ “a territorialidade como um componente de poder, não só significa criar e manter a ordem, mas é um mecanismo para criar e manter muito do contexto geográfico através do qual nos experimentamos o mundo e damos sentido a ele”.

Gil Filho e Gil demonstram que,

A territorialidade do sagrado evidencia uma conexão pertinente entre as estruturas do sistemas simbólicos e as do territorial. O território é o objeto (restrição do espaço), o sistema territorial é a lógica desse conjunto estrutural, e a territorialidade é o atributo de determinado fato social onde circula o poder. (GIL FILHO E GIL, 2001, p. 53)

Para Gil Filho e Gil (2001), a instituição religiosa é o principal agente da territorialidade do sagrado, no qual é também controlador do grupo ou indivíduo. A análise da territorialidade do sagrado é extremamente relevante, uma vez que temos como objeto de análise uma comunidade que tem como alicerce e semelhança a religião. Ainda em Gil Filho e Gil analisando a territorialidade do sagrado, demonstram que esta tem dois momentos:

Num primeiro momento, seria a percepção das limitações imperativas do controle e gestão de determinados espaços sagrados por parte de uma instituição religiosa. [...]

Em um segundo momento, uma restrição objetiva de um espaço de representação e a apropriação simbólica de determinado espaço sagrado, sendo sua materialidade o próprio território sagrado institucionalizado. (GIL FILHO E GIL, 2001, p. 53)

A territorialidade do sagrado para Gil Filho e Gil corresponde a três principais aspectos, que são:

- i) Uma sacralidade que lhe fornece a especificidade de análise do fato religioso;
- ii) Uma temporalidade calcada na rede de relações contextualizadas e, por conseguinte, históricas;

¹³ Tradução do autor. Texto original sendo: “attempt by an individual or group to affect, influence, or control people, phenomena, and relationships, by delimiting and asserting control over a geographic area”.

¹⁴ Tradução do autor. Texto original sendo: “territoriality, as a component of power, is not only a means of creating and maintaining order, but is a device to create and maintain much of the geographic context through which we experience the world and give it meaning.”

iii) Uma espacialidade que determina uma materialidade, assim como seus limites de abrangência na estrutura social. (GIL FILHO E GIL, 2001, p. 53)

Mesmo a concepção de territorialidade do sagrado, por Gil Filho e Gil (2001) com suas especificidades, que é analisar um determinado fato que ocorre na sociedade, no espaço e no tempo, é bastante relevante à analogia com os outros autores, Bonnemaison (2002), Raffestin (1993) e Sack (1986). Observa-se que as semelhanças, entre esses autores, sobre a concepção de territorialidade são: a identidade de um grupo, as marcas no território, o limite e/ou fronteira de atuação e o poder exercido seja em diversas formas e funções.

Sendo assim, verifica-se que as territorialidades construídas tanto abstrata quanto concretamente pela comunidade árabe-muçulmana em Foz do Iguaçu-PR são delimitadas pelo exercício do poder, este bastante exercido com bases na religiosidade. A principal territorialidade dos árabe-muçulmanos na cidade de Foz do Iguaçu-PR é a Mesquita (FOTO 5). Esta é a maior referência e representação da comunidade, assim como a Sociedade Beneficente (FOTO 6). Mesmo o comércio (FOTO 7) que é uma territorialidade mais ligada com a cultura árabe do que com a religião, esta também é muito presente, uma vez que em muitos comércios de gastronomia e de alimentação há a presença das leis religiosas nesses estabelecimentos onde não pode haver o consumo de carnes de suínos e que o abate dos animais siga as orientações religiosas. Estas imposições que constam no Islamismo são bastante respeitadas nessas territorialidades, e até mesmo transformam e influenciam outras territorialidades, uma vez que diversos abatedouros de animais seguem o ritual islâmico para conseguirem vender seus produtos nos comércios dos muçulmanos.

FOTO 5 – MESQUITA SUNITA EM FOZ DO IGUAÇU-PR.



Foto do autor. Localizada entre as ruas Palestina e Meca. 2005.

FOTO 6 – SOCIEDADE BENEFICENTE MUÇULMANA DE FOZ DO IGUAÇU-PR.



Foto do autor. Localizada na avenida José Maria de Brito. 2006.

FOTO 7 – COMÉRCIO ÁRABE-MUÇULMANO, PRODUTOS DE ORIGEM SUÍNA E BEBIDAS ALCÓOLICAS NÃO SÃO COMERCIALIZADOS.



Foto do autor. Localizada na avenida José Maria de Brito. 2006.

Analisando a desterritorialização e demonstrando que esta é um mito, Haesbaert (2004), propõe a análise do território de uma maneira integrada, assim como a territorialidade. Para este autor,

[...] no caso de um indivíduo e/ou grupo social mais coeso, podemos dizer que eles constroem seus (multi)territórios integrando, de alguma forma, num mesmo conjunto, sua experiência cultural, econômica e política em relação ao espaço. (HAESBAERT, 2004, p. 341)

Esta multiplicidade e/ou diversidade territorial, resulta na convivência de vários tipos territoriais distintos, que é denominada de “múltiplas territorialidades”. Para este autor a multiplicidade demonstra que há várias modalidades, que são:

- a. Territorializações mais fechadas, quase ‘uniterritoriais’, ligadas ao fenômeno aqui denominado de territorialismo, que não admitem pluralidade de poderes e identidades, como ocorre em algumas sociedades indígenas e como ocorria entre os talibãs afegãos e, em parte, nas propostas de resolução para os conflitos bósnio e palestino.
- b. Territorializações ‘tradicionais’, ainda pautadas numa lógica (relativa) de exclusividade, que não admitem sobreposições de jurisdições e defendem uma maior homogeneidade interna, como a lógica clássica do

poder e controle territorial dos Estados nações, tanto daqueles moldados sobre a uniformidade cultural quanto os Estados pluriétnicos, mas que buscam diluir essa pluralidade pela invenção de uma identidade nacional comum.

c. Territorializações mais flexíveis, que admitem ora a sobreposição (e/ou multifuncionalidade) territorial, ora a intercalação de territórios – como é o caso dos territórios diversos e sucessivos nas áreas centrais das grandes cidades, organizadas em torno de usos temporários, entre o dia e a noite [...] ou entre os dias de trabalho e os fins de semana.

d. Territorializações efetivamente múltiplas, resultantes da sobreposição e/ou da combinação particular de controles, funções e simbolizações, como nos territórios pessoais de alguns indivíduos ou grupos mais globalizados que se permitem usufruir do cosmopolitismo multiterritorial das grandes metrópoles. (HAESBAERT, 2004, p. 342)

Esta “multiplicidade territorial” é variável de acordo com o contexto geográfico e cultural, sendo possível verificar a ocorrência de territórios vistos como abrigo até territórios vinculados ao ciberespaço, nos quais o controle é exercido por meios técnicos de informação sofisticados. Para Haesbaert,

Multiterritorialidade (ou multiterritorialização se, de forma mais coerente, quisermos enfatizá-la enquanto ação ou processo) implica assim a possibilidade de acessar ou conectar diversos territórios, o que pode se dar tanto através de uma ‘mobilidade concreta’, no sentido de um deslocamento físico, quanto ‘virtual’, no sentido de acionar diferentes territorialidades mesmo sem deslocamento físico, como nas novas experiências espaço-temporais proporcionadas através do ciberespaço. (HAESBAERT, 2004, p. 343)

Pode-se verificar as territorialidades e multiterritorialidades presente no município de Foz do Iguaçu-PR construídos pela comunidade árabe-muçulmana. Observa-se que a Mesquita Islâmica sunita deste município, pode ser considerada, de acordo com as modalidades de análise de Haesbaert (2004), como uma territorialização tanto “fechada” quanto “tradicional”, pois na Mesquita não admite-se uma dualidade de identidades e nem de alterações de domínios religiosos. A tradição é rigorosamente seguida na Mesquita, mas na atualidade a flexibilidade foi necessária, pois, a partir de segundo semestre de 2006, pela primeira vez a comunidade recebe e tem um sheik brasileiro e que fala português, até então a tradição imperava e todo o ritual na Mesquita era, e ainda é, feito na língua árabe.

A proposta para o entendimento de territorialidade, neste caso “multiterritorialidade”, diferencia-se dos outros autores, citados anteriormente, pois inclui na análise a integração das várias modalidades: a cultural, a econômica, a

política, juntamente com a inclusão do ciberespaço e das tecnologias de informação que nos projetam no mundo a partir da rede mundial de computadores.

Haesbaert ainda demonstra a multiterritorialidade das diásporas. Para este autor, são as diásporas que mais contemplam as características da multiterritorialidade.

De qualquer forma, sem dúvida um dos exemplos mais característicos de multiterritorialidade é aquele construído através das grandes diásporas de imigrantes, com papel cada vez mais relevante no mundo contemporâneo. Elas representam historicamente uma das formas pioneiras de multiterritorialidade na medida em que o deslocamento e a dispersão espacial de pessoas pertencentes a um grupo com forte identidade cultural através do mundo promovem múltiplos encontros entre 'diferentes', muito antes do advento dos meios de transportes rápidos e da comunicação instantânea. (HAESBAERT, 2004, p. 354)

Para Haesbaert (2004, p. 356), "a territorialidade da diáspora, não está de modo algum vinculada apenas a uma geografia imaginária ou a uma identidade cultural sem referencial espacial concreto", e complementa demonstrando que,

É verdade que muitas vezes a territorialidade aparece num sentido muito mais simbólico do que concreto, mas há sempre algum vínculo com um espaço material, seja ele a pátria de origem, sejam as áreas no estrangeiro onde se aglutinam os membros de diáspora (ver, por exemplo, as Chinatowns e Coreatowns e as zonas árabes e hindus nas grandes metrópoles européias e norte-americanas).

Este autor ainda ressalta a importância da formação dos territórios-rede pela diáspora, e sobre isso demonstra que,

Mesmo que tenhamos apenas a sobrevivência de referências territoriais puramente simbólicas, e que estas se reportem não a territórios particulares (como o Estado nação ou a região de origem), mas aos múltiplos territórios ou à própria dispersão (territórios dispersos) que compõe o grande território-rede da diáspora, ainda assim devemos falar num tipo muito próprio de reterritorialização, uma territorialização múltipla, na dispersão, articulada em rede, 'com ou no movimento' (inerente à diáspora) e altamente simbólica – em outras palavras, uma multiterritorialidade em sentido estrito. (HAESBAERT, 2004, p. 356)

Ainda sobre a territorialidade da diáspora que tem suas particularidades na atuação junto ao território, e que vem complementar a concepção de multiterritorialidade, este mesmo autor demonstra a importância da identidade e a articulação com os territórios-rede, formados a partir da diáspora.

A identidade 'transnacional ou propriamente da diáspora, [...] é construída sobre um novo padrão territorial-identitário, ao mesmo tempo global e local, e que se articula nitidamente através de um típico território-rede. A nova identidade territorial que se constrói esta ligada a um conjunto de espaços dispersos, descontínuos, conectados em rede através do mundo. Mas não é exatamente uma identidade global (no sentido de sua universalidade), pois fica restrita a esse conjunto muito seletivo de espaços em que se dá a reprodução de grupos sob a mesma origem étnica e com interesses socioeconômicos semelhantes. (HAESBAERT, 2004, p. 358).

É importante demonstrar as características geográficas da reterritorialização do imigrante proporcionadas pela diáspora. Essas características são uma reelaboração das idéias de Ma Mung¹⁵ (1999) feitas por Haesbaert que descreve as características como:

- a *multipolaridade* da migração: desde o sentido etimológico da palavra 'diáspora', que vem do grego *speiro*, significando dispersão, tem-se a idéia central do espalhamento e mesmo da não-centralidade, da não-hierarquização; uma característica da diáspora é que, mesmo possuindo um Estado ou região de origem, não obrigatoriamente este(a) representa a função de centro no conjunto de relações da rede;
- a *interpolaridade* das relações: a dispersão da diáspora em vários Estados/contextos econômicos pelo mundo pode ser vista como um recurso, o migrante em diáspora podendo usufruir dessa dispersão tanto para recorrer a outros membros em momentos de crise quanto para a expansão de seus negócios;
- a *multiterritorialidade* (e não extraterritorialidade, como propõe Ma Mung) em termos, por exemplo, das identificações: tanto no sentido de uma consciência multi ou pluriescalar, com múltiplos espaços de referencia identitária, do bairro (mais concreto) ao país de origem (referencia mítica) e à diáspora enquanto fenômeno global, quanto no sentido da criação de uma 'identidade étnica transnacional', como diz Ma Mung, construída através da percepção do grupo como dispersão territorial. (HAESBAERT, 2004, p. 359-359)

Conforme esse autor demonstra, o conceito de extraterritorialidade de Ma Mung (1999) é entendido como uma "identidade transnacional", o que Haesbaert inclui na multiterritorialidade.

Observa-se que a territorialidade concebida como múltipla, sendo tratada como um amálgama de fatos pode proporcionar um conhecimento integral de uma cultura específica e/ou de um grupo cultural e suas atitudes junto ao território.

Entende-se por territorialidade, a identificação de um determinado grupo ou indivíduos no espaço e no tempo, no qual há uma relação de afetividade, de controle e poder para com os pares e alteridade. É, ao mesmo tempo, posse e troca de identidades no território, podendo ser tanto real, concreto e simbólico, quanto virtual.

¹⁵ MA MUNG, E. Autonomie, Migration et Alterité. Dossier pour l'obtention de l'habilitation à diriger des recherches. Poitiers: Université de Poitiers. 1999.

Para complementar o entendimento de território e seus desdobramentos, entende-se que é necessária a discussão de “poder” uma vez que este encontra-se e é destaque na análise do território e da territorialidade, sendo impossível dissociá-lo destas categorias.

3.3 A EXPRESSÃO DO PODER

O Poder ou o poder? Raffestin (1993) destaca a ambigüidade do termo poder, por isso as grafias, maiúsculas e minúsculas, sendo esta análise realizada a partir da concepção de Foucault.

O Poder, com letra maiúscula refere-se à soberania do Estado, as leis, o controle da população e dos recursos, sendo visível e identificável. (RAFFESTIN, 1993, p.51-52). Conceber que o Poder é o Estado, Raffestin (1993, p. 52) significa “mascarar o poder com uma minúscula”. O poder, com letra minúscula é anterior ao Poder, pois nasce junto com a história da humanidade, encontrando-se em todos os lugares, sendo que “o poder se esconde atrás do Poder”. O Poder, visível e identificável, é diferente do poder, pois este nas palavras de Raffestin (1993, p. 52), é mais perigoso: é “aquele que não se vê”. O poder está em todo o lugar e manifesta-se em toda relação. Para Raffestin (1993, p. 53) “o poder se manifesta por ocasião da relação. É um processo de troca ou de comunicação quando, na relação que se estabelece, os dois pólos fazem face um ao outro ou se confrontam”. Nesse encontro e/ou confronto de um com o outro, nessa relação, cria-se “o campo do poder”, no qual se “organiza os elementos e as configurações”. (RAFFESTIN, 1993, p. 53). Conforme demonstra esse autor, pode-se reforçar que o Poder, com letra maiúscula, está relacionado ao controle e determinações da política, próprios do universo reificado, enquanto que o poder, com letra minúscula, relaciona-se com os indivíduos, próprio do universo consensual.

Raffestin demonstra que Foucault¹⁶ tenta precisar o poder a partir de cinco proposições, que não a intenção de definir, mas de visar à natureza do poder, que são:

1. O poder não se adquire, é exercido a partir de inumeráveis pontos;
2. As relações de poder não estão em posição de exterioridade no que diz respeito a outros tipos de relações (econômicas, sociais, etc.), mas são imanentes a elas;

¹⁶ FOUCAULT, Michel. Histoire de la sexualité, 1. Lá volonté de savoir. Paris, Galimard, 1976.

3. O poder vem de baixo; não há uma oposição binária e global entre dominador e dominados;
4. As relações de poder são, concomitantemente, intencionais e não subjetivas;
5. Onde há poder há resistência e no entanto, ou por isso mesmo, esta jamais está em posição de exterioridade em relação ao poder. (RAFFESTIN, 1993, p. 53)

Raffestin (1993, p. 53) declara que “toda relação é o ponto de surgimento do poder, e isso fundamenta a sua multidimensionalidade. A intencionalidade revela a importância das finalidades e a resistência exprime o caráter dissimétrico que quase sempre caracteriza as relações”.

Raffestin (1993, p. 58) demonstra que “o poder visa o controle e a dominação sobre os homens e sobre as coisas”. Desta maneira pode-se verificar que o poder da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR está diretamente relacionado ao controle e dominação das territorialidades e multiterritorialidades construídas por estes no que se refere ao sagrado. Como pode-se perceber, as territorialidades dessa comunidade é vinculada diretamente com a religião Islâmica e seus preceitos.

Conforme Gil Filho e Gil (2001) demonstram, o amálgama entre as três instâncias da territorialidade do sagrado, o fato religioso, uma temporalidade e uma espacialidade, são as relações de poder. E sobre o poder, na territorialidade do sagrado, Gil Filho e Gil observam que:

- i) O poder temporal, que remete à relatividade do poder exercido pelos ‘administradores do sagrado’ em seu controle diante da sociedade;
- ii) O poder simbólico, que é a apropriação institucional do capital simbólico advindo do conhecimento do sagrado;
- iii) O poder religioso e mítico, que se refere ao acesso legitimador dos agentes sociais que exercem o poder no âmbito religioso, sempre remetendo a uma fonte arquetípica e/ou transcendental. (GIL FILHO E GIL, 2001, p.54)

O poder, para Gil Filho e Gil (2001), tem essas três nuances na análise do sagrado no território; conforme pode-se observar, o poder está ligado à uma temporalidade, a um poder simbólico e a um poder religioso. Observa-se que estas três nuances, inerentes, estão diretamente ligadas a todos os atores sociais envolvidos com o fato religioso, desde os “administradores do sagrado” até os simples observadores deste fato, passando pelas construções reais e imaginárias que a religião constrói.

A análise do poder em Bourdieu (2001), é feita a partir da análise estrutural dos “sistemas simbólicos”, a arte, a religião e a língua. Para este autor,

Os ‘sistemas simbólicos’, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, ‘uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências’. (BOURDIEU, 2001, p.9)

O poder simbólico para Bourdieu (2001, p. 7-8) é “esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”. A ambigüidade do poder em Raffestin (1993), no qual diferencia, o poder do Poder, sendo este ligado à dominação do Estado, Bourdieu (2001) denomina de poder simbólico o poder contido nas sociedades, o qual é invisível e imperceptível pelos envolvidos, sendo eles dominados e dominantes, mas é exercido por todos. A semelhança existente entre o Poder de Raffestin (1993) e o poder simbólico de Bourdieu (2001), estão relacionadas à dominação e controle, porém o primeiro é visível e explícito vindo de uma estrutura maior que é o Estado, enquanto que o segundo é invisível e é exercido inconscientemente pela sociedade, pelo grupo ou por uma comunidade específica, com o intuito de dominação, controle e garantia de permanecer ativamente na sociedade.

Para Bourdieu (2001, p. 14),

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou económica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário.

Ressalta-se que o poder simbólico é um poder exercido entre uma sociedade homogênea, também com o intuito de dominação, a partir da criação de classes diferenciadas. Ainda neste autor,

O poder simbólico é um poder que aquele que lhe está sujeito dá àquele que o exerce, um crédito com que ele o credita, uma *fides*, uma *auctoritas*, que ele lhe confia pondo nele a sua confiança. É um poder que existe

porque aquele que lhe está sujeito crê que ele existe. (BOURDIEU, 2001, p. 188)

Esse poder simbólico (Bourdieu, 2001) é também observável na comunidade árabe-muçulmana em Foz do Iguaçu-PR, pois, diversas tentativas de aproximação com membros dessa comunidade que não estão ligados na “gerência” e controle da mesma, não aceitaram ser entrevistados. Esses membros menos atuantes na comunidade, isso não quer dizer que não são ativos, mas que são representados por outros, imediatamente indicavam as pessoas com “mais experiência” para falar em nome da comunidade. Sendo assim, os representantes detêm toda a confiança e estão, de certa maneira, habilitados em responder em nome de toda a comunidade árabe-muçulmana. Ressalta-se que a recepção obtida por todos os membros da comunidade foi bastante acolhedora, mesmo não querendo realizar as entrevistas sempre indicavam algum membro, fornecendo todos os dados para a localização e disponibilidade de diálogo.

Entende-se que o poder simbólico de Bourdieu (2001) é o conhecimento e construção do mundo pelas sociedades que se dá através dos meios de comunicação, língua e culturas, com o intuito de dominação e exercício do poder, no qual é exercido de forma inconsciente e que fornece créditos para outro, que é hierarquicamente superior, para ser representado.

O poder exercido pelos representantes da comunidade árabe-muçulmana em Foz do Iguaçu-PR e por todos da comunidade está ligado a uma identidade a ser preservada que passa pela religião e pela cultura árabe.

3.4 IDENTIDADE

Haesbaert analisando a questão da identidade metropolitana, demonstra que,

Todo grupo se define essencialmente pelas ligações que estabelece no tempo, tecendo seus laços de identidade na história e no espaço, apropriando-se de um território (concreto e/ou simbólico), onde se distribuem os marcos que orientam suas práticas sociais. (HAESBAERT, 2002, p. 93)

Observa-se que a definição de identidade, em Haesbaert (2002) está ligada aos vínculos estabelecidos pelos atores sociais no tempo e no espaço e neste ficam

as marcas necessárias à localização e identificação dos envolvidos. Esses “marcos” que servem para orientar as práticas sociais dos atores envolvidos podem ser entendidos como, desde a prática religiosa, neste caso dos árabe-muçulmanos de Foz do Iguaçu-PR, passando pelo comércio que é facilmente identificado, até a culinária, que é uma particularidade dessa comunidade praticada também por outros atores sociais. Tem-se a identidade como a ligação direta com a cultura árabe e com a religião Islâmica.

Gil Filho e Gil (2001, p.48) analisando a formação da identidade religiosa em igrejas católicas demonstram que a “identidade religiosa está relacionada a uma determinada temporalidade e espacialidade” e que “possui uma dimensão individual e outra coletiva”. Gil Filho e Gil baseado em Castells¹⁷ (1997) distingue a construção da identidade em três formas, sendo:

- i) Identidade legitimada: introduzida pelas instituições dominantes na sociedade;
- ii) Identidade de resistência: própria da oposição dos atores sociais à ação das instituições dominantes;
- iii) Identidade projetada: quando os atores sociais constroem uma nova identidade baseada na redefinição de suas posições sociais, o que possibilita uma transformação da estrutura social. (GIL FILHO E GIL, 2002, p. 49)

Observa-se que a identidade em Gil Filho e Gil (2002) são construídas nas relações sociais e que tem caráter tanto no sentido do coletivo para o individual, quanto do individual para o coletivo, quando demonstra a “identidade legitimada” e a “identidade de resistência”, respectivamente. Nesta direção, Hall (2005, p.10) demonstra três concepções distintas sobre a identidade do sujeito, sendo: “a) sujeito do iluminismo; b) sujeito sociológico e c) sujeito pós-moderno”.

De acordo com as três concepções de identidade Hall demonstra que,

O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo ‘centro’ consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou ‘idêntico’ a ele – ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. (HALL, 2005, p. 10-11)

¹⁷ CASTELLS, M. The power of Identity – the Information Age: Economy, Society and Culture. Oxford: Blackwell, 1997, v.2.

A segunda concepção acerca da identidade do sujeito, Hall (2005, p. 11-12) demonstra que,

A noção de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, mas era formado na relação com 'outras pessoas importantes para ele', que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava. [...]. De acordo com essa visão, que se tornou a concepção sociológica clássica da questão, a identidade é formada na 'interação' entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o 'eu real', mas este é formado e modificado num diálogo contínuo que esses mundos oferecem. A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o 'interior' e o 'exterior' – entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a 'nós próprios' nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os 'parte de nós', contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade, então, costura [...] o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis.

A construção da terceira concepção da identidade do sujeito, em Hall (2005, p.12), se faz pelo processo de fragmentação da identidade que antes era estável e unificada, tornando-a um composto de várias identidades em vez de uma. Sobre isso Hall demonstra que,

Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma 'celebração móvel': formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam [...]. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um 'eu' coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda história sobre nós mesmos ou uma confortadora 'narrativa do eu' [...]. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2005, p. 12-13)

Observa-se que há uma semelhança entre a definição de identidade de Hall (2005) e a de Gil Filho e Gil (2002), pois ambas têm uma interação da estrutura para com o indivíduo e deste para com a estrutura na construção da identidade. A formação da identidade se dá num movimento do individual para o coletivo e vice-versa.

Há a necessidade de se fazer algumas considerações sobre as três concepções de identidade do sujeito, conforme Hall (2005). Quando Hall (2005) propõe as três concepções de identidade do indivíduo sendo: o “sujeito do iluminismo”, o “sujeito sociológico” e o “sujeito pós-moderno”, observa-se que autor está relacionando a identidade do sujeito com o tempo. Entende-se e acrescenta-se que não só o tempo interfere na identidade do sujeito, mas também o espaço, pois este também pode definir a identidade do(s) sujeito(s). Entende-se que o espaço também pode ser palco da construção da identidade, passando pelas três concepções de identidade do sujeito, proposta por Hall (2005). Pode-se aqui fazer uma relação e também complementação com as multiterritorialidades construídas por Haesbaert (2005). Observa-se isto quando Hall (2005, p. 13), demonstra que “... somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente”. Nota-se também que é(são) o(s) ator(es) social(ais) que decide(m) qual, quando e onde determinada identidade será utilizada e/ou construída temporariamente. Portanto, a construção de determinada identidade pelo sujeito passa também pela sua localização e pela utilização do território. Observa-se isso quando Z.M., comerciante demonstra a relação, de certa forma conflituosa, de seus filhos com os lugares, segundo o entrevistado:

se meu filho que nasce aqui, ou se o neto do meu vizinho que nasce aqui ele não deixa de ser chamado de filho de árabe ou filho de Libanês. Então, aqui ele sente estranho apesar de ter nascido aqui, ao mesmo tempo quando eu levo meu filho lá para o Líbano, quando ele chega lá e não fala a língua árabe com sotaque que nós temos da nossa cidade eles vão chamá-lo de brasileiro.

Entende-se que há a circulação de diversas identidades e que os atores sociais podem usufruir destas quando quiserem, e que também há uma circulação entre as concepções de identidade dos sujeitos proposta por Hall (2005). Afirma-se que ora há a identidade do sujeito do iluminismo e ora há a identidade do sujeito pós-moderno, pelos sujeitos envolvidos e também o olhar do(s) outro(s) sobre o sujeito, como é o exemplo dos descendentes libaneses nascidos no Brasil, nesse país são árabes e quando viajam para o Líbano são denominados de brasileiros. Para que se possa visualizar tal afirmação, dar-se-á o exemplo dos árabe-muçulmanos atuando na cidade de Foz do Iguaçu-PR.

Observa-se, num primeiro momento, os árabe-muçulmanos sendo identificados como sujeitos sociológicos, de acordo com a definição de Hall (2005), quando participam da comunidade e tem a religião Islâmica como identidade. Há aqui uma troca do coletivo para o individual, há a relação do coletivo na construção dos valores, dos sentidos, dos símbolos (HALL, 2005, p.11), o que é também definido como a “identidade legitimada” proposta por Gil Filho e Gil (2002, p. 49). Há também a identidade do “sujeito pós-moderno”, quando os árabe-muçulmanos estão atuando no comércio, na escola, no cotidiano de um território diferente do de origem, necessitando então de uma “troca” de identidade, que não seja a da própria cultura, temporariamente, com a(s) outra(s) identidades presentes no território naquele momento.

Observa-se que a identidade do sujeito pós-moderno (HALL, 2005) está diretamente ligada com a multiterritorialidade, ao menos no caso dos árabe-muçulmanos de Foz do Iguaçu-PR, pois estes estão vivendo em um território diferente do de origem e que contém diversas identidades se inter-relacionando temporariamente. Os árabe-muçulmanos estão com a identidade do “sujeito sociológico” (HALL, 2005, p.10-11) em destaque, quando estão, por exemplo, na Mesquita no qual pode ser considerada uma “territorialização fechada” (HAESBAERT, 2004, p.342).

Portanto, observa-se que tanto o sujeito pós-moderno quanto a multiterritorialidade, tanto o tempo quanto o espaço, se inter-relacionam conforme as necessidades existentes para os atores sociais, nos quais constroem, confrontam e trocam sua(s) identidade(s), quando há conveniência ou não, num determinado território.

A construção do arcabouço teórico conceitual das categorias, território, territorialidade, multiterritorialidade, identidade e poder, permitem compreender e analisar uma determinada comunidade cultural, neste caso a comunidade árabe-muçulmana na cidade de Foz do Iguaçu-PR. Faz-se necessário a compreensão e articulação das categorias aqui apresentadas para uma análise geográfica que dialogue com as categorias geográficas e também com a identidade e a cultura desta comunidade.

O território é concebido como uma produção dos atores sociais, sendo posterior à formação do espaço, desta forma está diretamente relacionado a uma atuação cultural, com entendimentos e apropriações tanto econômicas quanto

sociais, para a transformação e construção do território. Desta forma o debate acerca do território não pode estar descolado da discussão sobre identidade, tendo, portanto uma construção de territorialidade e possíveis multiterritorialidades como propõe Haesbaert (2004). Entende-se que a identidade também é construída e transformada, assim como o território, ao longo do tempo no espaço, trazendo consigo novos entendimentos, que de certa maneira deixam marcas e impressões no território. Estas marcas e impressões no território exprimem o poder das relações, desde a estrutura até as relações pessoais, que também estão articuladas com a construção e manutenção de identidades, que ora se relacionam ora se confrontam no território.

O debate acerca das categorias: território, territorialidade, multiterritorialidade, identidade e poder tem o intuito de apresentar que tais categorias estão intimamente relacionadas e se fazem necessários sua articulação para analisar geograficamente a comunidade árabe-muçulmana da cidade de Foz do Iguaçu-PR e seu Espaço de Representação.

Sendo assim, o Espaço de Representação constrói determinadas territorialidades que estão ligadas, principalmente, a uma historicidade e espacialidade. Como o Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR está relacionada diretamente com a religiosa, é na religião Islâmica e sua história que busca-se maiores explicações no que se refere a dinâmica dessa comunidade na cidade.

4 DE MUHAMMAD AO PROFETA MUHAMMAD E O NASCIMENTO DO ISLÃ

4.1 O PROFETA MUHAMMAD

A história dos árabe-muçulmanos tem data para começar. É no ano de 570 d.C, em uma segunda-feira com o nascimento de Muhammad Ibn Abdullah, na cidade de Meca, que posteriormente se tornará o Profeta Muhammad. Conforme Fares (1977, p.94) “no dia 20 de Abril do ano 571 depois de Cristo, correspondente ao ano do elefante, nasceu órfão, em Meca venerada, Muhamad Bin Abdulláh”. Há a divergência quanto à data, porém, na maioria dos textos o ano de nascimento é 570 sendo adotado como oficial. Tal divergência é explicada pela utilização do calendário islâmico pelos muçulmanos, baseado no movimento lunar que tem 11 dias a menos que o ano solar. Por isso, as comemorações islâmicas são móveis em relação ao ano solar. No calendário de 2004 da Escola Libanesa Brasileira, o nascimento do Profeta Muhammad é dia 07 de Maio. O calendário islâmico começa a ser contado a partir do Hégira (migração) do Profeta Muhammad de Meca para Medina, no ano de 622 d.C., sendo este ano o início do calendário islâmico. O calendário islâmico adota o sistema lunar que a cada 33 anos equivale a 32 anos do calendário solar. O calendário islâmico também é composto de doze meses e cada mês é alternado com 29 e 30 dias. Conforme Abdalati (1989, p.268) os meses são denominados de: Muharram, Safar, Rabi’ul-Awwal, Rabi’ul-Akhir (ou Rabi’ul-Çani), Jamad’ul-Awwal, Jamad’ul-Akhir (ou Jamad’ul-Çânia), Rajab, Xaban, Ramadão, Xaual, Dul-Kadah e Dul-Hijjah. Desta maneira o conhecido Ramadã, mês do jejum para os muçulmanos, inicia-se no primeiro dia do mês de Ramadão.

Antes do Islã, Meca era uma cidade politeísta, além de ser, segundo Fares (1977, p.95), “um campo de conflitantes doutrinas e da idolatria, e era antro de corrupção” além de um importante ponto estratégico na rota comercial.

O centro do mundo para seus cidadãos, um centro sagrado para toda a Arábia pagã; um entreposto central para as caravanas que cruzam a Arábia com os lucros do comércio, assim como uma feira movimentada pelos comerciantes locais. (ROGERSON, 2004, p. 40-41)

A Caaba¹⁸ em Meca era o lugar das várias doutrinas e idolatrias existentes na época, para reverenciar e pedir proteção e bênção aos seus ídolos. Conforme Fares (1977, p.95) demonstra,

Paralelamente à crença em ALLÁH, e À Veneração de sua casa 'Kaba', em se peregrinando a ela e cumprindo o ritual de dar voltas em torno da mesma, buscando bênção, e dar proteção aos que buscam proteção de Kaaba, paralelamente a isso, os habitantes de 'MECA', glorificavam os ídolos, ofereciam-lhes imolações (sacrifícios).

Pode-se observar que a cidade de Meca, antes do período das revelações ao Profeta Muhammad, era uma cidade bastante conturbada pelas diversas seitas existentes. Utilizando-se do mesmo ponto de adoração, a Caaba, era local de encontro de diversos mercadores que passavam por ali. Sobre a Caaba, Rogerson (2004, p.35-36) demonstra que pode-se variar a sua forma original, “um pode contar que a Caaba é o altar de Adão; outro que foi construída por Abraão; e ainda outro que ela já foi a céu aberto. Agora é fechada, com um telhado e um portal erigido para formar o cubo sagrado”. Sobre as oferendas e imolações existentes na Caaba, o próprio pai de Muhammad quase foi imolado pelo seu avô, como oferenda. Sobre isso Fares (1977, p.94) demonstra que,

Prometera ele que, se Alláh lhe desse dez filhos homens, imolaria um deles junto à Kaaba Venerada como oferenda a ALLÁH e louvor a ELE. Tendo seus filhos atingido o número de dez, inteirou-os a promessa. Decidiu-se fazer um sorteio a fim de saber o nome do filho que iria ser sacrificado. Tendo sido sorteado o filho predileto de 'Abel Mutaleb', chamado 'Abdullah. Este submeteu-se ao desígnio de Alláh e quando Abdul Muttaleb pretendia imolar seu filho 'ABDULLAH' o povo impediu, sugerindo sua (Redenção) por dinheiro. Novo sorteio efetuou-se, entre a Imolação ou Redenção. Tendo sido sorteada a Redenção que se constitui e 100 (Cem) Camelos que foram imolados como oferenda a ALLÁH. Assim, salvou-se Abdullah de ser imolado. Abdullah ao atingir a maioridade, casou-se com a 'Senhora' das mulheres de Meca e a mais nobre das jovens árabes: 'AMINAH BINT UAHB' de cujo matrimônio nasceu Muhammad, o Apóstolo de ALLÁH. Entretanto Abdullah falecera antes desse nascimento.¹⁹ (sic)

Sobre a Caaba, o versículo 125 da segunda surata do Alcorão descreve:

¹⁸ Diversas grafias foram encontradas: Caaba, em português, Kaaba, e conforme Demant (2004, p.393) “Ka'aba: Caaba, prédio quadrado em Meca que abriga a pedra negra, supostamente parte do primeiro templo a Deus”.

¹⁹ Transcrito conforme o original, percebe-se diversas formas de grafia, principalmente entre os nomes, do avô e pai de Muhammad, quando comparado com a grafia de outro autor, com bibliografia mais recente.

Lembra-vos que estabelecemos a Casa, para congresso e local de segurança para a humanidade; e adotai a Estância de Abraão por oratório. E estipulamos um pacto com Abraão e Ismael, dizendo-lhes: Purificai a Minha Casa, para os circundantes (da Caaba), os retraídos, os que se inclinam e se prostram.

Hayek comenta o versículo acima:

A Caaba é a Casa de Allah. Sua fundação remonta, pelas tradições árabes, aos tempos de Abraão. A sua forma cúbica refere-se aqui a: era o centro espiritual, ao qual todas as tribos árabes convergiam, para o exercício do comércio, para a disputa dos torneios poéticos e para a prática da adoração; era um território sagrado, respeitado, tanto por amigos, como por inimigos. Em certas épocas todas as lutas eram, e ainda são, proibidas dentro dos seus limites, e mesmo as armas não podiam ser carregadas, e tampouco caça alguma podia ser morta. A exemplo das cidades de asilo, sob o domínio judaico, nas quais os homicidas se podiam refugiar (Números 35:6), ou dos santuários da Europa medieval, nos quais os criminosos não podiam ser perseguidos, Makka foi reconhecida pelos costumes árabes como inviolável às perseguições, às vinganças e à violência; era um local de oração; ainda hoje há a estância de Abraão dentro dos seus limites, onde se supõe que ele orou; deve-se conservá-la pura e sagrada, para todos os propósitos. Embora o versículo, em sua totalidade, seja expresso na 1ª pessoa do plural, a Casa é chamada de 'Minha Casa' (1ª pessoa do singular), para enfatizar a relação pessoal do Único e Verdadeiro Deus, e repudiar o politeísmo, que a degradava, antes de ser novamente purificada por Mohammad. (HAYEK, 2001, p. 37)

Os muçulmanos acreditam que a Caaba foi construída pelo profeta Abraão. Abraão, assim como Adão e Jesus Cristo foram profetas que receberam revelações divinas, e o Profeta Muhammad é o último dos profetas até a atualidade a receber tais revelações que se tornara o livro sagrado dos muçulmanos, o Alcorão.

A Caaba, FOTO 8, foi construída anteriormente ao nascimento do Islã, sendo a Casa de diversas oferendas e glorificações a vários ídolos. Com o Islã a Caaba se torna à Casa de Deus, único, e sobre isso o Alcorão na quinta surata versículo 97 demonstra que:

Allah designou a Caaba como Casa Sagrada, como local seguro para os humanos. Também estabeleceu os mês sagrado, a oferenda e os animais marcados, para que saibas que Allah conhece tudo quanto há nos céus e na terra, e que é Onisciente.

Sobre este versículo, Hayek demonstra que,

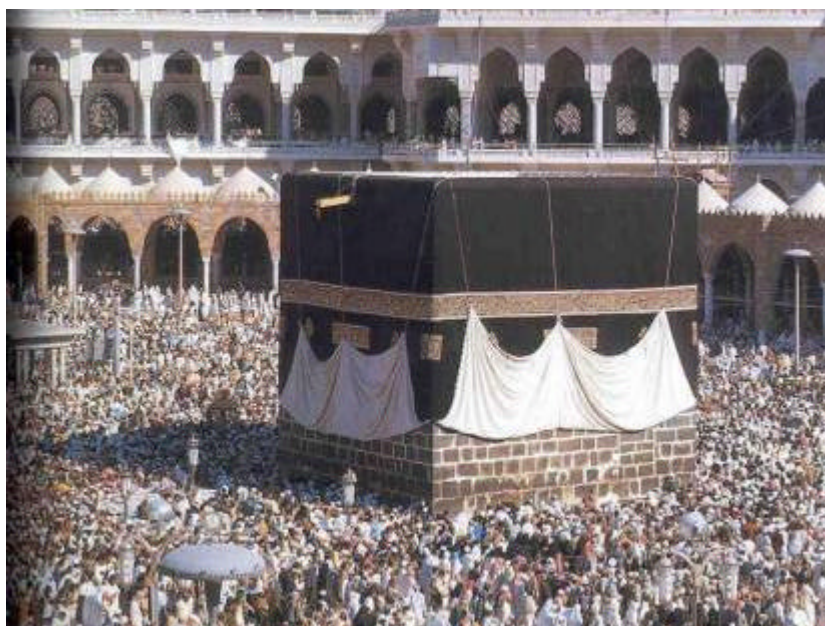
Todas as mesclas de pessoas, de todas as partes da terra, reúnem-se durante a Peregrinação, na Caaba. Elas não devem pensar que, porque são forasteiras, porque ninguém as conhece, poderão comportar-se ali da

maneira que entenderem. Trata-se da Casa de Allah, e Ele possui supremo conhecimento de todas as coisas, de todos os pensamentos e de todas as intenções. Como o versículo seguinte diz, assim como Ele é Indulgente, Misericordioso, é também Severíssimo no castigo. (HAYEK, 2001, p. 162)

Com relação a Caaba e os símbolos do Islã, sobre o respeito das pessoas para com este, é tratado no versículo 2 da quinta surata do Alcorão e demonstra que:

Ó crentes, não profaneis os símbolos de Allah, nem o mês sagrado, nem as oferendas, nem os animais marcados, nem provoqueis aqueles que se encaminham à Casa Sagrada, à procura da graça e da complacência do seu Senhor. E quando tiverdes deixado os recintos sagrados, caçai, então. Que o ressentimento contra aqueles que trataram de impedir-vos de irdes à Mesquita Sagrada não vos impulse a transgredirdes, outrossim, auxiliai-vos na virtude e na piedade. Não vos auxiliéis mutuamente no pecado e na hostilidade, mas temei a Allah, porque Allah é severíssimo no castigo.

FOTO 8 – A CAABA



Fonte: www.islam.org.br²⁰

Muhammad é pertencente a uma respeitada tribo de Coraixitas. Seu pai Abdullah, filho de Abd al-Muttalib, filho de Hashim que é fundador do clã Bani Hashim, filho de Abdu Manaf, filho de Qusayy que é fundador da tribo coraixita que

²⁰ Acesso em 14 de maio de 2006.

governava Meca. (ROGERSON, 2004, p.42). O clã Bani Hashim é um grupo da tribo Coraixita. Conforme demonstra este autor,

Pertencer aos coraixitas de Meca era o melhor começo de vida possível na Arábia central. Durante quatro gerações, os lucros obtidos como guardiões de Meca e organizadores de caravanas estiveram nas mãos capazes dos coraixitas. No entanto, eles só tinham conseguido conquistar aquela ascendência expulsando uma tribo anterior, os Khuza'ah, como guardiões de Meca, cem anos antes. (ROGERSON, 2004, p. 42-43)

É neste espaço e tempo que Muhammad cresce, porém, afastado dos problemas existentes em Meca, ficava por dias e semanas a cada ano, deixando seu lar e recolhendo-se a uma Gruta chamada "Hirae", para seu retiro meditativo. (FARES, 1977, p.96).

Aos vinte e cinco anos de idade, Muhammad, casa-se com Khadija, uma viúva de quarenta e cinco anos de idade, considera como a mais nobre das mulheres de Meca. Sobre Muhammad e sua futura esposa Khadija, Rogerson demonstra que:

A reputação de Maomé de jovem mercador confiável o precedeu. Em 595, justamente quando a caravana em direção à Síria estava preparando sua viagem para o norte, foram confiadas a ele algumas mercadorias por uma prima distante, a viúva Khadija, que pediu a ele que as vendesse como seu representante. Um pedido deste tipo não era incomum. Meca estava repleta de primos de Maomé, e este rapaz bonito e organizado de vinte e cinco anos, que conhecia as manhas do negócio, era uma escolha óbvia para Khadija. (ROGERSON, 2004, p. 97)

Sobre o casamento de Muhammad e Khadija, este mesmo autor demonstra que,

Foi um casamento por amor desde o início. Maomé não fez uso da riqueza de Khadija (a não ser para alimentar os pobres) e continuou com sua vida simples e sua atividade de mercador. Sua esposa era também sua confidente e amiga mais íntima, e compartilhava seus anseios espirituais. Em tempos difíceis ou de ansiedade, Maomé voltava-se primeira para Khadija em busca de apoio. (ROGERSON, 2004, p. 99)

Desta relação de amor, amizade, demonstra que foi Muhammad quem disse esta expressão "se você quer conhecer o caráter de um homem, veja primeiro a saúde de sua esposa". (ROGERSON, 2004, p.99)

Para esse autor, Muhammad,

Nunca teve outra esposa enquanto Khadija estava viva, e durante o casamento ela teve seis filhos, os únicos filhos que ele teria. Os dois meninos, Qasim e Abdallah, morreram jovens, mas suas quatro filhas, Zaynab, Ruqayyah, Umm Kulthum e Fátima, sobreviveram. (ROGERSON, 2004, p.99)

Fares demonstra que nasceram quatro filhas e quanto aos números de filhos há uma divergência. De acordo com este autor, sobre os filhos e filhas de Muhammad, demonstra que,

ZAINAB – que se casou com um primo de nome ‘Abul Ás Bin Al Rubara’.
Rukhiyáh – que se casou com: ‘Othmann Bin Affan’, morreu ela três dias após a batalha de ‘BADR’, tendo ‘Othamn’ esposado, posteriormente, a filha caçula do profeta: ‘UMMU KALTHUM’. E a quarta filha do Profeta chamava-se ‘FATIMA’, e se casou com ‘ALI BIN ABI TALEB’. Além dessas quatro filhas, Khadija deu ao profeta filhos homens. Duvida-se quanto ao seu número, uns dizem que foram dois outros dizem que foram quatro: ‘AL KASSEM’, ABDULLÁH, AL TAIB e AL TAHER. Da união do profeta Muhamad com ‘MARIA, a copta”, nasceu um menino de nome (IBRAHIM). Todos os filhos do profeta Muhamad faleceram antes dele, exceto ‘FATIMA’, que morreu seis meses após a morte do Pai. (FARES, 1977, p. 95)

Muhammad em uma visita a casa de seu tio Abu Talib e com o intuito de diminuir a pobreza e o amontoado de gente,

Convidou seu jovem primo Ali para morar em sua casa. A chegada do menino deve ter ajudado a aliviar a ferida aberta deixada pela morte de seu último filho, Abdallah, quando tinha poucos meses. Ali passou a ser o filho que o destino tirara de Maomé e Khadija e um irmão para suas quatro filhas. (ROGERSON, 2004, p.100)

Pode ser esta a explicação quanto à confusão do número de filhos de Muhammad e Khadija.

Sobre os hábitos de Muhammad, Rogerson demonstra que,

Ele jejuava, questionava os sábios, dedicava seu tempo aos pobres e dava a eles o que havia em sua cozinha farta. Sua posição na comunidade de Meca era agora bastante elevada, a ponto de ser ele chamado para arbitrar uma disputa que ameaçasse quebrar a unidade dos coraixitas. (ROGERSON, 2004, p. 100)

É dessa maneira que Muhammad vive seu cotidiano, fazendo parte de uma elite em Meca, casado, pai de família, comerciante bem sucedido, retirava-se algumas horas ou dias da cidade para jejuar e meditar.

E aos quarenta anos de idade em uma de suas saídas para meditar, Muhammad teve sua primeira revelação. De acordo com Rogerson (2004, p.115) “quarenta anos depois de ter vindo ao mundo como ser humano, ele alcançou outra dimensão e entrou num espaço sagrado”. Era o ano de 610 d.C., na gruta onde normalmente se recolhia para meditar e jejuar, o anjo Gabriel recita algumas frases para Muhammad, que atemorizado corre para sua casa. É a partir dessa revelação que começa toda a transformação de homem comum para o profeta Muhammad.

A primeira revelação feita ao profeta pelo arcanjo Gabriel, como é contada a história do Islã está localizada na 96ª surata do Alcorão, precisamente nos versículos de um a cinco e está grafado da seguinte maneira:

1. Lê, em nome do teu Senhor Que criou;
2. Criou o homem de algo que se agarra (coágulo).
3. Lê, que o teu Senhor é o mais Generoso,
4. Que ensinou através da pena,
5. Ensinou ao homem o que este não sabia.

A partir dessa revelação outras viriam, porém não é preciso nem hora, nem lugar e não há regularidade para as revelações. Da primeira para a segunda revelação demorou dois anos. As revelações perduraram por vinte e três anos e durante este período o profeta e seus seguidores tentaram converter a cidade de Meca e seu entorno a aceitar um único Deus, já que a cidade era politeísta. Foi um período bastante conturbado para o profeta, já que muitos não aceitavam as palavras reveladas a Muhammad, inclusive seu tio, que era da tribo dos Coraixitas, porém este sempre protegeu o profeta Muhammad das hostilidades das pessoas que queriam matá-lo.

Como Meca era uma cidade que compartilhava com diversas crenças havia conforme demonstra Rogerson (2004, p.121), sete tribos árabes, sendo: “Quaraysh (coraixitas), os Hudhayl, os Thaqif, os Hawazin, os Kinanah, os Tamin e os Yaman”.

Em 615 d.C. Muhammad foi interrompido por uma ordem do Alcorão, no qual deveria sair para pregar em público. Para esta primeira pregação em público Muhammad,

Convidou os quarenta homens mais importantes de seu clã para jantar com ele, mas em vez de fazer desta reunião uma festa – sacrificando um camelo ou pelo menos duas ovelhas gordas -, Maomé dividiu com eles uma perna de cordeiro e uma vasilha de leite. (ROGERSON, 2004, p. 123)

É nessa reunião que o profeta verbaliza para seus convidados às revelações recebidas e sua missão, que primeiramente é a crença em um único Deus. Porém, essa não é uma tarefa simples e conforme demonstra Rogerson (2004, p.124) “o que eles não aceitavam era a afirmação do Alcorão de uma existência após a morte”.

As revelações feitas ao profeta Muhammad, e este tentando demonstrar para todos que aceitassem um único Deus, foi perseguido e obrigado a sair de Meca.

A repressão contra essa pequena e primeira comunidade muçulmana o levou a fugir com seus seguidores, no ano de 622, para outra cidade, mais aberta às suas demandas: Iatreb, desde então nomeada al-Medina (a Cidade), situada a 300 quilômetros ao norte de Meca. Essa fuga é conhecida como a *hijra* (hégira ou migração) e marca o início do calendário muçulmano. (DEMANT, 2004, p. 26)

É esta saída de Meca para Medina, a hégira, que começa a contar o calendário muçulmano, e também pode-se afirmar que foi a primeira diáspora árabe-muçulmana da história.

Depois da hégira, Muhammad se instala em Medina e durante anos enfrentou muitos opositores, porém conseguiu reunir um número bastante expressivo de convertidos agora denominado de muçulmanos.

De acordo com Demant,

Em Medina, Maomé ainda teve de enfrentar forte oposição, que resultou em algumas lutas ferozes. Porém, com o tempo, os seguidores de Maomé, os muslimin (submetidos, origem da palavra muçulmanos) impuseram sua superioridade militar. O Profeta pôde então reorganizar Medina como a primeira comunidade a viver sob as leis muçulmanas. De fato, seria o primeiro Estado muçulmano, ainda que pequeno. Os derrotados foram expulsos, exterminados ou convertidos, enquanto os novos fiéis se comprometeram a realizar uma guerra de expansão do islã. Desse modo, a maioria das tribos foi devidamente integrada à comunidade muçulmana, ainda durante a vida do Profeta, que insistiu em substituir as tradicionais solidariedades tribais por religiosas.

Assim, Maomé transformou-se de pregador desprezado, em líder político e militar. Seu poder crescente levou um número cada vez maior de tribos a se aliar a ele e a aceitar a nova fé. Logo os muçulmanos derrotaram os coraixitas de Meca, que abriram as portas da cidade para o filho rejeitado. Maomé limpou a Caaba de todas as deidades pagãs, mas não afastou a posição central de sua cidade natal (outorgando inclusive altas posições a recém-convertidos da elite coraixita, o que desconcertou alguns seguidores veteranos). Pouco antes de morrer, o Profeta ainda fez uma peregrinação a Meca, lugar doravante dedicado ao Deus único. (DEMANT, 2004, p. 26)

Desde sua instalação em Medina o Profeta Muhammad começou suas operações para retornar a Meca. De acordo com Rogerson (2004, p.179), “a guerra de Muhammad contra a cidade de Meca não foi uma luta imperialista, por riqueza ou domínio pessoal; foi uma guerra pela sobrevivência da palavra de Deus”. De acordo com esse autor, esta definição se encontra descrita no versículo 39 da oitava surata do Alcorão, “Combatei-os até terminar a intriga, e prevalecer a religião de Allah. Porém, se se retratarem, saibam que Allah bem vê tudo o quanto fazem”.

O Profeta Muhammad e seus seguidores retomam a cidade de Meca em 630, ano oitavo da hégira, sem nenhuma gota de sangue derramado, a ordem era que os soldados muçulmanos só lutassem para se defender, o que não aconteceu. Continua a expansão do Islã para toda a Arábia. Retorna mais uma vez em Meca no ano de 632, sendo este o décimo ano da hégira e mesmo ano de morte do Profeta Muhammad.

Rogerson descreve os últimos momentos do Profeta Muhammad,

Na madrugada do décimo dia de febre, Maomé arrastou-se para fora do quarto de Aisha com enorme força de vontade para participar – embora não para conduzir – das preces. A notícia desta melhora parcial espalhou-se por Medina como um rastilho de pólvora. Ele voltou para o quarto de Aisha logo depois, deitou a cabeça em seu colo e segurou sua mão com firmeza. Ficou deitado, imóvel, enquanto a febre subia durante a manhã. Então Aisha sentiu que a cabeça dele ficou mais pesada e ouviu-o dizer: ‘Senhor, concedei-me o perdão’. O aperto em sua mão afrouxou-se. O Profeta tinha deixado este mundo. (ROGERSON, 2004, p. 250)

As revelações que o profeta recebeu foram registradas após sua morte, e esse registro é conhecido como o Alcorão, o livro sagrado para os muçulmanos.

4.2 O ALCORÃO

O Alcorão é o registro das palavras exatas reveladas por Deus por intermédios do Anjo Gabriel ao Profeta Muhammad. Foi memorizado por ele e então ditado aos seus companheiros e registrados pelos seus escribas, que o conferiram durante sua vida. Nenhuma palavra das suas 114 suratas (capítulos) foi mudada no

decorrer dos séculos. Assim o Alcorão é em cada detalhe, o único e miraculoso texto que foi revelado a Muhammad quatorze séculos atrás²¹.

Conforme demonstra Hayek,

O alcorão é a palavra de Allah, revelada a Mohammad, desde a Surata de Abertura até a Surata dos Humanos, constituindo o derradeiro dos livros revelados à humanidade. Ele encerra, em sua totalidade, diversificadas nuances, tais como: a felicidade, a reforma entre os homens, a concórdia, no presente e no futuro; ele foi revelado, versículo por versículo, surata por surata, de acordo com as situações e os acontecimentos, no decorrer dos vinte e três últimos anos da vida do Profeta Mohammad. Uma parte foi revelada antes da Hégira, em Makka, e outra depois, em Madina. Os versículos e as suratas revelados em Makka abrangem as normas da crença em Allah, em Seus anjos, em Seus livros, em Seus mensageiros e no Dia do Juízo Final. Os versículos e as suratas revelados em Madina dizem respeito aos rituais e à jurisprudência.

Nele há narrativas sobre os nossos antecessores e sobre os nossos sucessores, e é um árbitro entre nós. Há narrativas de povos anteriores, de séculos passados; há histórias dos profetas, dos mensageiros, dos povos, dos grupos das pessoas, dos acontecimentos e do desenrolar da história da civilização; nele há explicações e exemplos para aqueles que por ele queiram pautar suas vidas e exortação para quem tem coração e está disposto a aceitá-la, e a prestar testemunho. Ele revela a Lei imutável de Allah, quer seja na perdição dos extraviados, quer seja na salvação dos encaminhados. Ele ensina que o mundo dos homens, no decorrer dos séculos, só é benéfico com a religião de Allah; que a humanidade, o que quer que faça, não alcançara a almejada felicidade se não se iluminar, guiando-se com a Mensagem Divina. (HAYEK, 2001, p. 9)

Esse autor ainda demonstra que,

Os ensinamentos islâmicos são baseados no que o Profeta Mohammad disse ou fez. Ele próprio ditou certos textos a seus escribas, o que chamamos de Alcorão; outros textos foram compilados por seus companheiros, na maioria das vezes por iniciativa própria; e a esses escritos damos o nome de Tradição.

A palavra Alcorão literalmente significa 'leitura por excelência' ou 'recitação'. Enquanto o ditava a seus companheiros, o Profeta lhes assegurava que era a Revelação Divina que ele havia recebido. Ele não ditou tudo de uma só vez: as revelações chegavam-lhe em fragmentos, de tempos em tempos. Tão logo ele recebia uma, costumava comunicá-la a seus companheiros e pedir-lhes não somente que a aprendessem de cor – para que a recitassem durante a prática das orações -, mas também que a escrevessem e que multiplicassem as cópias. Em tais ocasiões, ele indicava o lugar preciso da nova revelação no texto; não era dele a compilação cronológica. Não é de admirar a precaução e o cuidado tomado para a precisão, levando-se em consideração o padrão da cultura dos árabes daquele tempo. (HAYEK, 2001, p. 12)

²¹ Texto preparado e adaptado por Samir el Hayek, sem data, 'Compreenda o Islam e os Muçulmanos'.

Esse autor descreve a importância e a utilidade do Alcorão para os muçulmanos, conforme demonstra,

O Alcorão é dirigido a toda a humanidade, sem distinção de raça, cor, região ou tempo. Ainda mais, ele procura guiar a humanidade em todas as sendas da vida: espirituais, materiais, individuais e coletivas. Ele contém diretrizes para a conduta do chefe de Estado, bem como do homem comum; do rico, bem como do pobre; diretrizes para a paz, bem como para a guerra; tanto para a cultura espiritual como para o comércio e bem-estar material. O Alcorão busca principalmente desenvolver a personalidade do indivíduo: Cada ser será pessoalmente responsável perante seu Criador. Para tal propósito, o Alcorão não somente fornece ordens, porém tenta ainda convencer. Ele apela para a razão do homem e relata histórias, parábolas e metáforas. Descreve os atributos de Allah, que é Um, Criador de tudo, Onisciente, Onipotente, ressuscitador dos mortos e Observador de nosso comportamento terreno; é Justo, Clemente. O Alcorão indica ainda o modo de aprazermos a Allah, apontando quais as melhores orações, quais os deveres do homem com respeito a Ele, a seus semelhantes e a seu próprio ser; ele dá destaque ao fato de que não nos pertencemos, outrossim, pertencemos a Allah. O Alcorão fala das melhores normas relacionadas com a vida social, comercial, matrimonial, como a herança, o direito penal, o direito internacional, e assim por diante. Todavia, o Alcorão não é um livro, no senso comum; é a coleção das palavras de Allah, reveladas de tempos em tempos, durante vinte e três anos, a Seu Mensageiro, escolhido entre os seres humanos. (HAYEK, 2001, p. 15)

O Alcorão “possui diretrizes para todos, em todos os lugares e para todos os tempos”. (HAYEK, 2001, p.15)

Observa-se a importância do Alcorão na vida dos muçulmanos, seja na prática social, cultural, econômica e política, perpassa o espaço e o tempo. O livro sagrado para os muçulmanos, o Alcorão, tem grande destaque na vida dos fiéis, primeiro pelos direcionamentos e conduta de vida que o mesmo descreve para quem pratica a religião e segundo pela grande importância que o livro tem com relação à língua árabe. Neste caso, o Alcorão, só pode ser traduzido para interpretação e conhecimento do seu conteúdo e mesmo assim com várias restrições, as traduções somente são autorizadas, portanto consideradas oficiais, pelo governo da Arábia Saudita. Em 2005, foi lançada no Brasil a primeira versão em português, oficialmente autorizada, o autor é o muçulmano e professor Helmi Mohammed Ibrahim Nasr, da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo de estudos árabes e Islâmicos. O trabalho de Nasr demorou vinte e quatro anos para ser concluído, sendo que quatro para a tradução e os outros anos para a revisão literária. A tradução é aprovada pelo governo da Arábia Saudita, quem financiou todo o projeto de tradução e impressão, bem como da Liga Islâmica da América.

Conforme informações, há a existência de quatro traduções do Alcorão para o português, porém não são oficialmente reconhecidas²².

A maior dificuldade da tradução é quanto ao verdadeiro, ou o mais próximo possível, sentido exato dos escritos em árabe, pois o próprio significado de Alcorão é recitação. Por isso a importância dada a língua árabe, como foi relatado pelos entrevistados na cidade de Foz do Iguaçu-PR. Todos esses fizeram referência a importância de recitar em árabe o Alcorão. Destaca-se o entrevistado N.B. que é da cidade de Londrina-PR, que foi o responsável pelo chamamento da oração na Mesquita dessa cidade. N.B. não fala a língua árabe, é descendente de negros, aposentado e convertido recentemente ao islamismo, mas recita algumas passagens do Alcorão e chama os fiéis para oração em árabe. Destaca-se também a fala do entrevistado Y.A., quando demonstrou que os muçulmanos que nascem nos países que a língua árabe é oficial são abençoados, pois além de falar, também recitam o Alcorão na sua essência.

O Alcorão é único e utilizado por todos os muçulmanos, independente de suas divisões, se são sunitas, xiitas ou drusos. Dessa maneira apresenta-se o Islã e sua construção.

4.3 O ISLÃ

O Islã não é uma religião nova. Ela é a mesma verdade que Deus revelou por intermédio de seus Profetas para toda a humanidade. É uma religião e um sistema de vida completa. Os muçulmanos seguem uma religião de paz, misericórdia, perdão, e a maioria nada têm a ver com os eventos extremamente graves que vieram a se juntar à sua fé.²³

A palavra Islam cuja tradução para o português é Islã, significa submissão a Deus.

De acordo com Demant,

²² Informações coletadas junto aos sítios:

<http://www.mofa.gov.sa/Detail.asp?InSectionID=2602&InNewsItemID=40644>;

<http://www.usp.br/agen/bols/2003/rede1314.htm>;

<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u96798.shtml>;

<http://noticias.terra.com.br/brasil/interna/0,,OI713960-EI1194,00.html>. Acesso em 15 de janeiro de 2007.

²³ Texto preparado e adaptado por Samir el Hayek, sem data, 'Compreenda o Islam e os Muçulmanos'.

o termo muçulmano refere-se a um fenômeno sociológico, enquanto que islâmico diz respeito especificamente à religião. Desta maneira, por exemplo, pode-se afirmar que o Paquistão possui uma maioria muçulmana; mas nem por isso é um Estado islâmico. Islamismo e islamista, por sua vez, são utilizados para definir o movimento religioso radical do Islã político, inspiração do que também se chama popularmente de fundamentalismo muçulmano. (DEMANT, 2004, p. 14)

Para esse autor há uma confusão com relação aos termos utilizados para analisar o Islã, os muçulmanos, os islâmicos e islamistas, pois o caráter do Islã é mais do que um simples corpo de crenças, mas algo que influencia e determina, ou pretende determinar, toda a vida social, econômica e política dos muçulmanos.

Os muçulmanos, que significa, aquele que se submete, submisso, crêem em um único Deus e na corrente de profetas a partir de Adão, incluindo Noé, Abraão, Ismael, Isaac, Jacó, José, Jó, Moisés, Arão, Davi, Salomão, Elias, Jonas, João Batista e Jesus. Para os muçulmanos o Profeta Muhammad, foi o último dos Profetas. Sendo assim, ser muçulmano é aceitar determinadas regras e formas de viver que (re)transformam toda a vida deste ator social e seu entorno. E com isso o espaço também é transformado e (re)construído de acordo com determinadas regras que a religião impõe. Sendo assim, o Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR está diretamente ligada com os mandamentos e ensinamentos do Islamismo, mesmo que este não seja parte integrante de um Estado com fundamentos Islâmicos. Demonstra-se que a religião é um dos fatores que constroem o Espaço de Representação, quando a comunidade árabe-muçulmana desta cidade, cria determinados lugares para o consumo, convivência, lazer, dentre outros, que reflete os ideais religiosos. Haja vista a negociação e adaptação de matadouros de animais que fazem o abate destes para o consumo conforme indica os preceitos religiosos.

Para se tornar muçulmano basta apenas proferir o testemunho de que não há outra divindade além de Deus, e que Muhammad é seu mensageiro. Os muçulmanos têm a religião sempre presente em suas mentes e não fazem distinção entre o secular e o sagrado.²⁴

O Islã têm cinco pilares que os crentes seguem e são considerados a estrutura de vida dos muçulmanos²⁵, que são: a fé (Shahada), a oração (Salat), o

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid

interesse pelo necessitado, esmola, (*Zakat*), a auto-purificação, o jejum, (*Ramadã*) e a peregrinação a Meca (*Hajj*).

A fé é a declaração que todo crente pronuncia, demonstrando que não há outra divindade além de Deus e que Muhammad é seu mensageiro. Em árabe a primeira parte é: *lá ilaha ilal-lah* (não há outra divindade além de Deus). *Iláha* (divindade) refere-se a qualquer coisa que se pode tentar a colocar no lugar de Deus, como: riqueza, poder e similares. Então vem *illal-lah* (além de Deus), a fonte de toda a criação. A segunda parte da fé é: *Muhammad raçulul-lah* (Muhammad é o mensageiro de Deus).

Salat – é o nome das orações obrigatórias que são praticadas cinco vezes ao dia e constituem uma ligação direta entre o adorador e Deus. Não há autoridade hierárquica no Islã. As cinco orações diárias contêm versículos do Alcorão e são recitados em árabe, a linguagem da revelação, mas as súplicas podem ser feitas no idioma do crente. As orações são praticadas na alvorada, ao meio dia, no meio da tarde, ao crepúsculo e a noite. É preferível que as orações sejam praticadas na Mesquita, porem podem ser realizadas em qualquer outro lugar.

Um dos mais importantes princípios do Islã é que todas as coisas pertencem a Deus, e que a riqueza, portanto, está confiada aos seres humanos. A esmola (*Zakat*) significa tanto purificação quanto crescimento. Assim todas as posses são purificadas com a separação de uma parte delas para os necessitados. Cada muçulmano calcula individualmente o seu próprio *Zakat*, que normalmente é estimado em 2,5% do capital de cada um.

O jejum é realizado no nono mês islâmico o *Ramadan*. Nesse mês os muçulmanos jejuam desde a alvorada até ao pôr-do-sol, abstendo-se de comida, bebida e de relações sexuais. Os que estão doentes, se for idoso, estiver em viagem, mulheres grávidas ou amamentando é permitido quebrar o jejum mas devem jejuar o mesmo número de dias em outra época do ano. Para as crianças o jejum inicia-se na puberdade. Para os muçulmanos além de benéfico para a saúde, o jejum é considerado um método de purificação pessoal.

A Peregrinação (*Hajj*) deve ser realizada anualmente a cidade de Meca, mas é somente obrigatório para aqueles muçulmanos que possuem aptidão física e financeira. Aproximadamente dois milhões de muçulmanos vão a Meca no décimo segundo mês islâmico. Os peregrinos utilizam roupas especiais, vestimentas simples

que elimina qualquer distinção de classes sociais e culturais, pois assim todos ficam iguais perante a Deus.

O Islã é uma religião com forte presença em diversos países do globo, porém é na região do Oriente Médio, norte da África e parte da Oceania que existem Estados Islâmicos. Os muçulmanos estão presentes em diversos países, em números bastante significativos, e conforme já mencionado, muitos desses países apresentam sérios problemas com relação à convivência de seus habitantes. Não é este o caso do Brasil, que também tem um número significativo de muçulmanos e não apresenta problemas, ou ao menos não se registrou, qualquer caso de hostilidades por parte da população não muçulmana e nem por parte do Estado, como foi o caso ocorrido na França sobre a utilização do lenço pelas muçulmanas.

O Islã é a religião que mais cresce atualmente no mundo, mais de 1/4 da população Mundial, é Muçulmana, segundo o último censo Mundial realizado pela ONU, há no Mundo cerca de 5 bilhões 771 milhões 939 mil habitantes, aproximadamente, sendo que quase 1 bilhão e 500 milhões desses habitantes são muçulmanos ou seja 25% da população Mundial é Muçulmana.²⁶

Na TABELA 3, demonstram-se os seis países com maior número de muçulmanos.

TABELA 3

As Maiores Populações Muçulmanas	
Indonésia	184 Milhões
Bangladesh	119 Milhões
Paquistão	116 Milhões
Turquia	67 Milhões
Irã	56 Milhões
Egito	48 Milhões

Fonte: www.islam.org.br²⁷

De acordo com os dados da TABELA 3, verifica-se que o país com maior número de muçulmanos não é um país árabe e não é o árabe sua língua oficial, porém é um país com leis islâmicas. Conforme relato do entrevistado Y.A., quando

²⁶ Dados obtidos através do sítio: www.islam.org.br. Acessado em 14/05/2006.

²⁷ Acessado em 14/05/2006.

conversava sobre o islamismo no mundo, o mesmo expressou-se bastante maravilhado quando comentou sobre a Indonésia, dizendo como é importante ver um país que o árabe não é a língua oficial, porém todos os seus habitantes que são muçulmanos lêem o Alcorão e fazem as orações em árabe. Para o entrevistado isso demonstra a verdadeira fé de um muçulmano.

Na TABELA 4 o número de muçulmanos por continente e a porcentagem de crescimento do Islã em relação a outras religiões.

TABELA 4 - ISLÃ É A RELIGIÃO QUE MAIS CRESCE NO MUNDO:

Muçulmanos na Ásia (1996)	1.022.692.000 (30%)
Muçulmanos na África (1996)	426. 282.000 (59%)
Número Total de Muçulmanos no Mundo (1996)	1.678.442.000
Número Total de Pessoas No Mundo (1996)	5.771.939.007
Porcentagem de Muçulmanos (1996)	25%
O Índice Anual de Crescimento do Islã (1994-1995) O.N.U.	6.40%
O Índice de Crescimento do Cristianismo (1994-1995) O.N.U.	1.46%
Número Total de Muçulmanos no Mundo (2000)	1.902.095.000

Fonte: www.islam.org.br²⁸

Sobre os dados apresentados na TABELA 4, Y.A., também demonstrou conhecimentos sobre o número de muçulmanos no mundo. Em vários momentos da entrevista, dizia que o Islã é a religião que mais cresce no mundo. Exemplifica o caso dos Estados Unidos, no qual a religião islâmica é a que mais cresce e a França que oficializou a religião islâmica como a segunda religião do país. Ainda demonstra que grande parte dos convertidos para o Islã são mulheres, pois estas estão cansadas de serem tratadas como objeto. Esse entrevistado, bem como outros também demonstraram que todas as informações vinculadas nos meios de comunicação, principalmente após os ataques de 11 de setembro de 2001, de certa forma foi positivo, pois a procura pela religião islâmica aumentou muito. As informações apresentadas pelos entrevistados foi apresentada em uma matéria na Folha de São Paulo, no qual demonstrou que somente no estado de São Paulo o número de muçulmanos aumentou em cem mil nos últimos três anos, logo após os

²⁸ Ibid.

ataques ocorridos em 11 de setembro de 2001, sendo que a maioria de convertidos são mulheres²⁹.

Na TABELA 5 demonstra-se a porcentagem de crescimento do Islã por continente.

TABELA 5 – CRESCIMENTO PERCENTUAL DOS ISLÃ POR CONTINENTE

América do Norte (1989-1998)	25%
África	2.15%
Ásia	12.57%
Europa	142.35%
América Latina	4.73%
Austrália	257.01%

Fonte: www.islam.org.br³⁰

Há uma preocupação sobre o crescimento do Islã no ocidente e em países seculares, e

a discussão sobre o futuro do islã é fundamental para o mundo muçulmano, pois envolve suas relações com a modernidade ocidental – ou seja, a civilização concorrente que derrotou a muçulmana, jogando-a num vazio ideológico. Para muçulmanos crentes – que são a maioria -, trata-se nada menos do que resgatar a própria alma. Para o resto do mundo, trata-se de desenvolver, urgentemente, precondições melhores para a coexistência com este ‘outro’ tão ‘difícil’, mas tão enriquecedor. O mundo seria mais pobre sem a participação de 1,3 bilhão de muçulmanos. E um real choque das civilizações, afinal, seria catastrófico para todos. (DEMANT, 2004, p. 366)

Este autor apresenta uma briga preexistente entre o ocidente e o oriente, como se todos os atores sociais do oriente e do ocidente fossem uma massa homogênea em pensamentos e opções religiosas definidas. Entende-se que há necessidade de se pensar as divergências existentes entre as culturas e para isso se faz necessário compreender, entender e enxergar o outro como um ser autônomo, que pensa, que produz a sua própria realidade conjuntamente com as estruturas sociais, políticas, religiosas e econômicas já existentes. Em contrapartida, o entrevistado, que prefere não se identificar, demonstra que “o islamismo é a única

²⁹ Folha de São Paulo, Cotidiano C5, 26 de junho de 2005.

³⁰ Ibid.

ideologia que ainda sobrevive frente ao imperialismo capitalista e ao pensamento de monopólio que as grandes potências hoje, tem. É a última barreira que eles tem que destruir”.

Nem os próprios muçulmanos apresentam homogeneidade em relação à religião islâmica. Há diversas diferenças entre os seguidores do Islã haja vista as divisões existentes entre os sunitas, xiitas e drusos.

É importante destacar que para os muçulmanos entrevistados na cidade de Foz do Iguaçu-PR quando questionados sobre as divergências existentes entre os xiitas e sunitas, a grande maioria disseram: “somos todos muçulmanos”. Entende-se que a manifestação, da maioria dos entrevistados, em negar a fazer qualquer crítica ou apresentar diferenças mais marcantes entre as divisões do Islã, está focada na preservação da religião e de todos os muçulmanos, uma vez que as informações veiculadas aos meios de comunicação de massa não demonstram ou ao menos explicitam as divergências existentes. E há também a falta de conhecimento por parte de muitos brasileiros e isso é demonstrado pelo professor Helmi Mohammed Ibrahim Nasr quando disse que fica espantado com o elevado grau de desconhecimento dos brasileiros sobre o Islamismo, e isso ocorre em todas as classes sociais. Nasr demonstra que "fico triste de sempre falarem do islamismo como terroristas" e para ele "a distância entre os países é muito grande, então há idéias muito erradas".³¹

A única referência dita sobre as diferenças existentes entre os xiitas e sunitas, feita pelo entrevistado Z.M., demonstra que:

As semelhanças são gerais, são muitas, então é melhor contar às diferenças que são poucas, o resto é tudo comum é tudo igual. Essa questão começou depois da morte do Profeta Mohammad. Alguns acharam que quem tinha o direito de governar e ter o governo depois do profeta Mohammad eram as pessoas mais próximas dele, ou seja, os familiares. Em princípio o seu primo, que foi o quarto califa, depois dos três. Então esse grupo de pessoas na época de defender a posse de Ali logo depois da morte de Mohammad, cresceram e foram mudando, mudando até que hoje são os xiitas. As diferenças não são significativas, é claro que existe uma pequena diferença nas ideologias, nos pensamentos, na leitura do passado, mas na atualidade somos todos iguais. É só uma diferença na leitura do passado e ninguém hoje fala que fulano tem direito, fulano tinha direito. Nós vemos que hoje também existe alguém, uma pessoa interessada em manter essa diferença que pode estar gastando muitos recursos para permanecer. Vamos falar de trajes, o sheik sunita usa um turbante branco enquanto que

³¹ <http://noticias.terra.com.br/brasil/interna/0,,OI713960-EI1194,00.html>. Acesso em 15 de janeiro de 2007.

o sheik xiita usa um preto [...] na hora da oração, uns ficam com as mãos presas à barriga, outros ficam com as mãos soltas. Então, são pequenas coisas, a principal diferença foi à leitura do passado. Hoje, nós, ninguém é defensor, nós pegamos a história como ela é e nós vemos como uma testemunha desta história, para mim: nós somos testemunha desta história não como uma parte que reuniu o conflito. Então, infelizmente, existe alguém que coloca essa imagem, existe um conflito sim; hoje em dia conseguiram, no Iraque, implantar uma guerra entre sunitas e xiitas e milhares de pessoas já morreram e estão morrendo por causa disso aí. Enquanto que aqui e em muitos outros lugares do mundo, no Líbano, Síria, apesar de os xiitas serem minoria, mas vivem em harmonia, no caso, esse meu amigo aqui (refere-se ao dono do restaurante onde estávamos fazendo a entrevista) é xiita, só que, tenha certeza que eu tenho muito mais amizade com ele do que com muitos dos muçulmanos sunitas.

Conforme o relato acima, pode-se verificar que a divisão existente no Islã está relacionado a uma interpretação que houve no passado dessa religião e perdura até na atualidade. Desta maneira, a construção do Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR também está relacionada a esta interpretação, pois, têm-se na cidade duas territorialidades quase semelhantes, sendo duas Mesquitas, uma construída pelos sunitas e outra pelos xiitas.

Em conversa informal com um muçulmano sunita, que estava de passagem pela cidade de Londrina-PR, nos informou, quando questionado sobre as diferenças entre os sunitas e xiitas, que tem muitos amigos xiitas e questiona-os sobre o autoflagelo que muitos deles praticam. O entrevistado sunita relata que essa atitude não consta no Alcorão e justifica que a prática é uma interpretação errônea que ocorreu nos primórdios da religião islâmica por determinados grupos.

O Alcorão é único para todos os muçulmanos, e para os sunitas que deriva de *suna* que significa tradição, foi criado a partir das interpretações e criações de outras divisões, o que não está no Alcorão não é seguido pelos mesmos. Fica então a interpretação dos muçulmanos quanto a determinadas atitudes. Os sunitas seguem a tradição, seriam os muçulmanos tradicionalistas, que seguem exatamente o que ocorreu com o profeta Muhammad, ou seja, aquilo que foi preservado da sua vida, aquilo que ele falou, como ele vivia, como era a vida espiritual dele, como ele rezava, como era a vida política, econômica, familiar e social do profeta, essas são as características dos sunitas, conforme relato do entrevistado A.M. Sobre os xiitas, este significa agrupamento, conforme relato do entrevistado, estes se agruparam em torno de uma idéia, uma idéia sobre os direitos de governar e de suceder o profeta Muhammad, a partir de vínculos familiares, pois o primeiro xiita era primo do profeta.

Os muçulmanos não tinham nenhuma divisão até o quarto califa, califa significa sucessor, Ali Ibn Talib que fora casado com Fátima filha de Muhammad, após este as divisões e interpretações acontecem para saber quem deveria e como suceder o profeta Muhammad. Essas divisões refletem, na atualidade, na formação dos territórios no qual há a predominância e controle do poder, principalmente por parte de sunitas e xiitas. No período em que inicia-se as divisões, no período em que Ali é o quarto califa, o mesmo encontra-se na região em que hoje é o Iraque. Para os xiitas o profeta não é tão lembrado como para os sunitas. Os xiitas têm mais conhecimento e veneração de Ali e seus filhos e sucessores do que o próprio profeta.

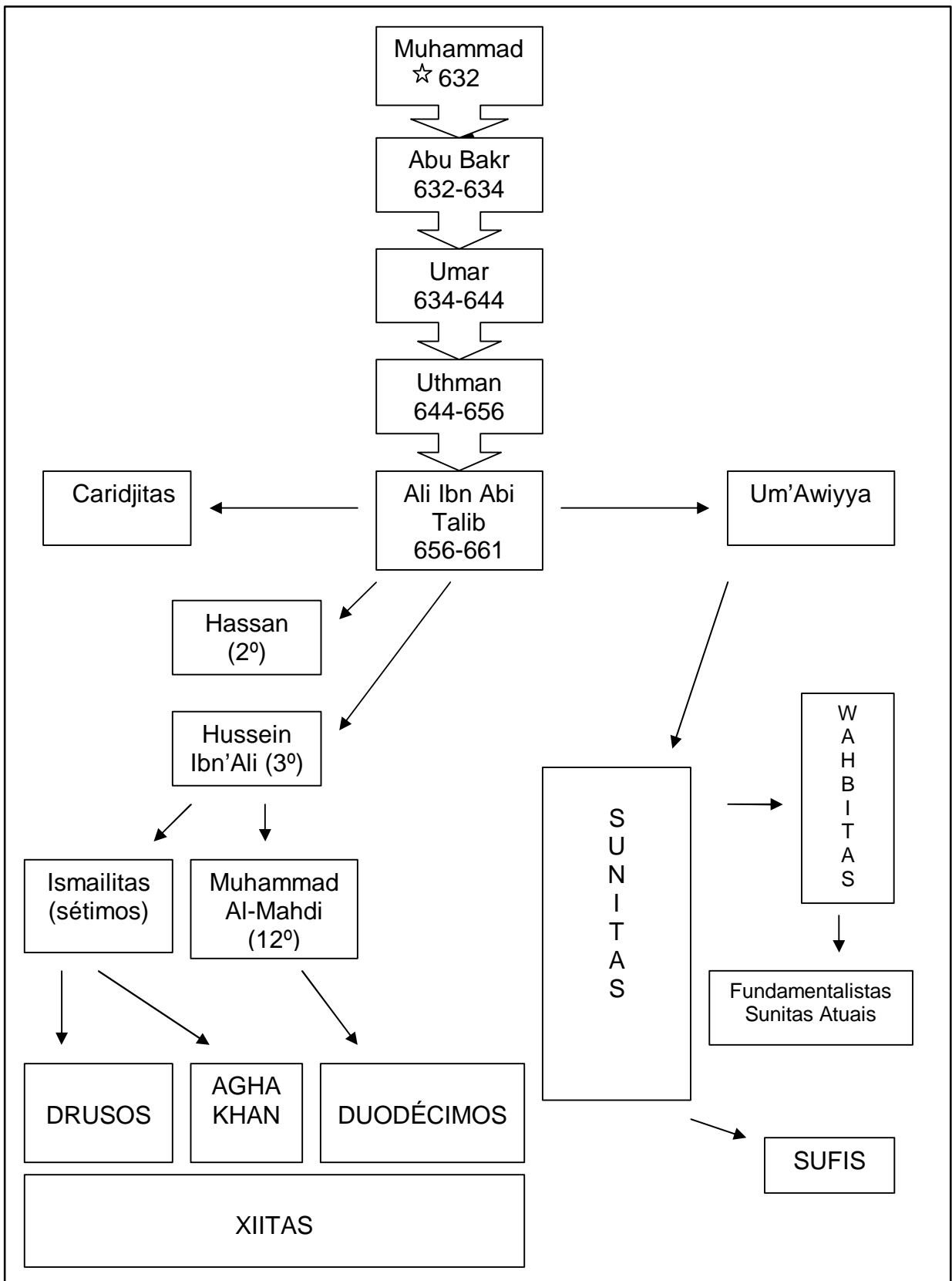
Ainda com relação às divisões do Islã, Z.M, demonstra que,

Os alawitas podem ser considerados os xiitas extremos. Os alawitas são próximos aos xiitas, mas não são xiitas. Tem também os drusos, que são os muçulmanos mais liberais, eles não são obrigados a fazer orações, a fazer jejum, dizem que foram isentos por uma, isso aí eu não sei. Há duas ou três pessoas alawitas aqui em Foz, no Brasil são poucos, inclusive são minorias. Então os drusos são uma terceira facção que são mais liberais, a linha mais liberal, os sunitas são os médios e os xiitas são os mais ortodoxos.

A FIGURA 3 demonstra a sucessão e onde surge a divisão do Islã após a morte do Profeta Muhammad. As datas que aparecem são referentes ao calendário cristão.

Desta maneira faze-se necessário à apresentação dos muçulmanos nas cidades de Foz do Iguaçu e Londrina no Paraná, no qual pode-se verificar as diversas modalidades do Islã e como estes se relacionam, convivem e constroem suas realidades nestas cidades.

FIGURA 3 – SUCESSÃO E DIVISÃO DO ISLÃ APÓS A MORTE DE MUHAMMAD.



Fonte: DEMANT, Peter (2004). Org.: CARLOTO, Denis Ricardo.

5 UM MOSAICO, UMA CIDADE: FOZ DO IGUAÇU-PR

A cidade de Foz do Iguaçu localiza-se no extremo oeste do Paraná. É uma cidade média – cerca de 301.409 habitantes³² – que apresenta uma diversidade étnica semelhante a cidades de grande porte e cosmopolita, equiparando-se a cidades como São Paulo. Isso por que, atualmente, essa cidade conta 57, das 192 nacionalidades, existentes no mundo.³³

Em 1960, o município contava com apenas 28.080 habitantes. Em 1970, com 33.970 e passou a ter, em 1980, 136.320 habitantes, registrando um crescimento populacional de 385%. Pode-se observar um significativo aumento da população após a década de 1980 impulsionado, sobretudo, pela construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu Binacional. A obra para a construção da usina inicia-se na década de 1975 e é inaugurada em novembro de 1982, essa obra colossal é quem impulsiona o grande crescimento da cidade. O primeiro imigrante árabe-muçulmano chega em Foz do Iguaçu-PR na década de 1950, portanto, antes da construção da usina hidrelétrica, conforme relato do entrevistado M.B. Porém é no período de 1950 e 1960 que a comunidade árabe-muçulmana é inicialmente formada neste município que contava com uma população de aproximadamente 30.000 habitantes, mas já era uma cidade com relações comerciais internacionais bastante favoráveis, pois, é nesse período que foi construída a Ponte da Amizade, em 1965, e conseqüentemente o nascimento da cidade de *Puerto Stroessner*, atualmente *Ciudad Del Este* no Paraguai.

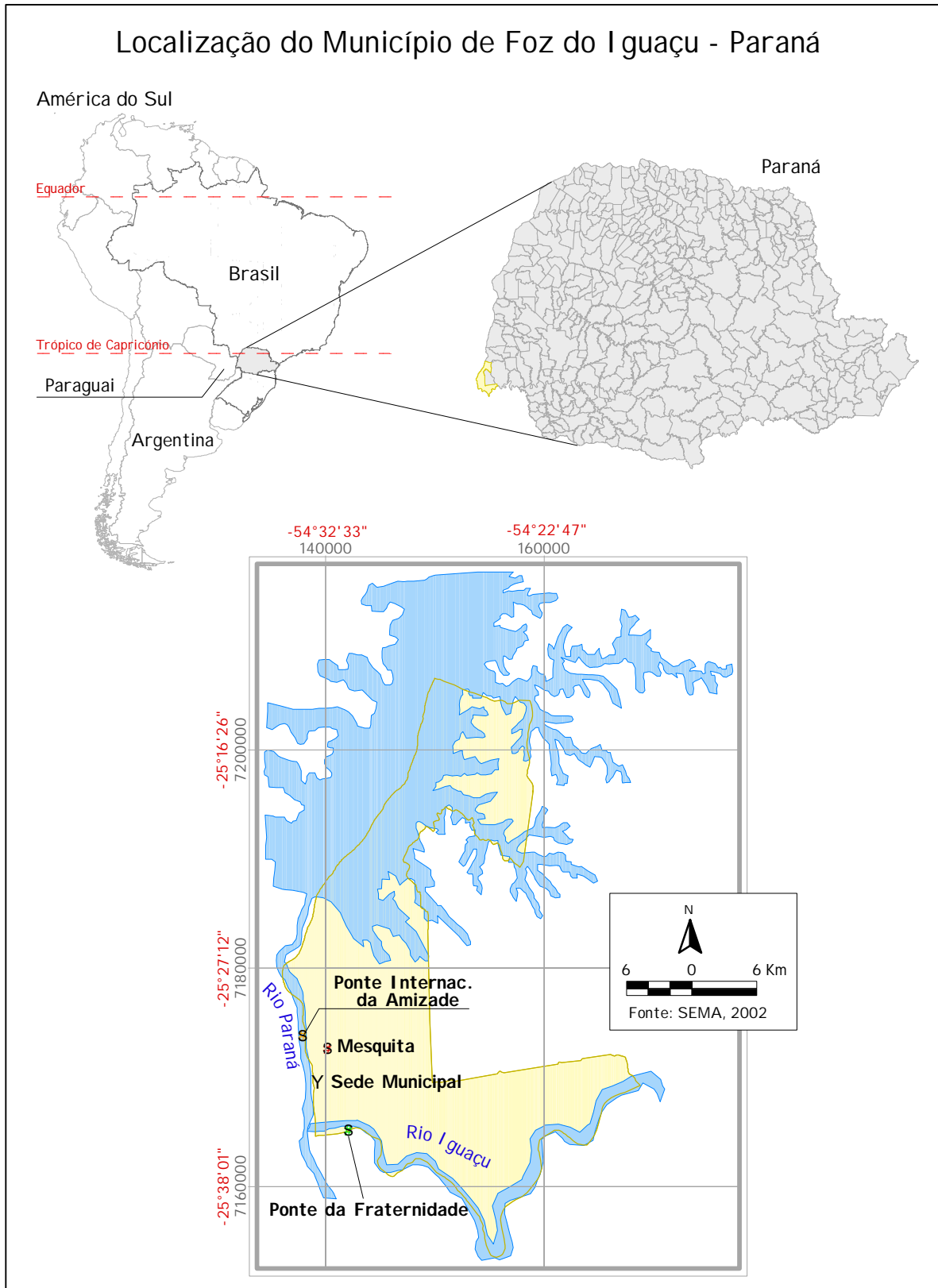
Demonstra-se que os primeiros imigrantes árabe-muçulmanos que chegaram e se instalaram na cidade de Foz do Iguaçu-PR, não tinham a idéia de que uma usina poderia transformar a cidade em um pólo econômico e turístico, porém afirma-se que vislumbravam uma cidade com potencial de comércio internacional. Pois foi a construção da Ponte da Amizade que pode ter proporcionado a fixação desses imigrantes nesta cidade.

No MAPA 3 pode-se verificar o município de Foz do Iguaçu-PR com a localização da Mesquita, Ponte da Amizade e da Fraternidade que fazem divisa com Paraguai e Argentina respectivamente.

³² População estimada em 01/07/2005 conforme dados do IBGE, disponível em <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/> acesso em 10 de novembro de 2006.

³³ Informações coletadas junto a Prefeitura Municipal de Foz do Iguaçu em 14 de outubro de 2003.

MAPA 3 – LOCALIZAÇÃO DE FOZ DO IGUAÇU-PR



Organizado por: Camila Cunico, 2007.

Observa-se o crescimento populacional da cidade de Foz do Iguaçu-PR entre as décadas de 1960 e 2005, na TABELA 6.

TABELA 6

POPULAÇÃO DA CIDADE DE FOZ DO IGUAÇU – PR ENTRE AS DÉCADAS DE 1960 E 2005.	
Década	População
1960	28.080
1970	33.970
1980	136.320
2003	266.771
2005	301.409

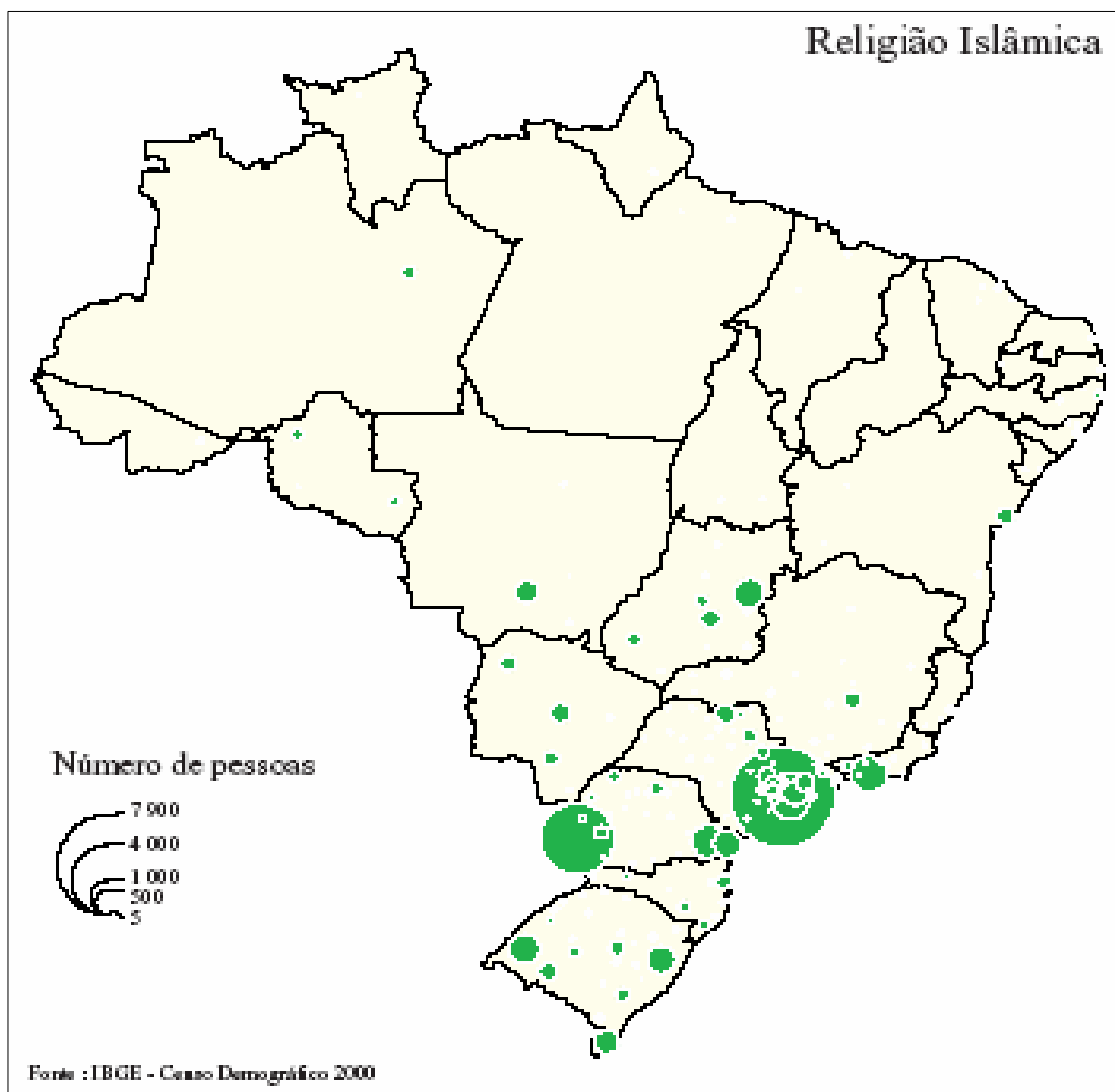
Fonte: Prefeitura Municipal de Foz do Iguaçu – PR

Foz do Iguaçu – PR possui uma das maiores comunidades árabe-muçulmanas do Brasil sendo constituído, segundo A. R.³⁴, de aproximadamente 12.000 pessoas. Além disto, a cidade também é sede da maior Mesquita da América Latina, chamada “Omar Ibn Khatab”.

A comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR é uma das mais expressivas no Brasil, conforme pode-se observar na FIGURA 4.

³⁴ Entrevista realizada no dia 21 de outubro de 2003, na cidade de Foz do Iguaçu – PR, com o senhor A. R.

FIGURA 4 – DISTRIBUIÇÃO DA RELIGIÃO ISLÂMICA NO BRASIL



Fonte: IBGE – Censo Demográfico 2000

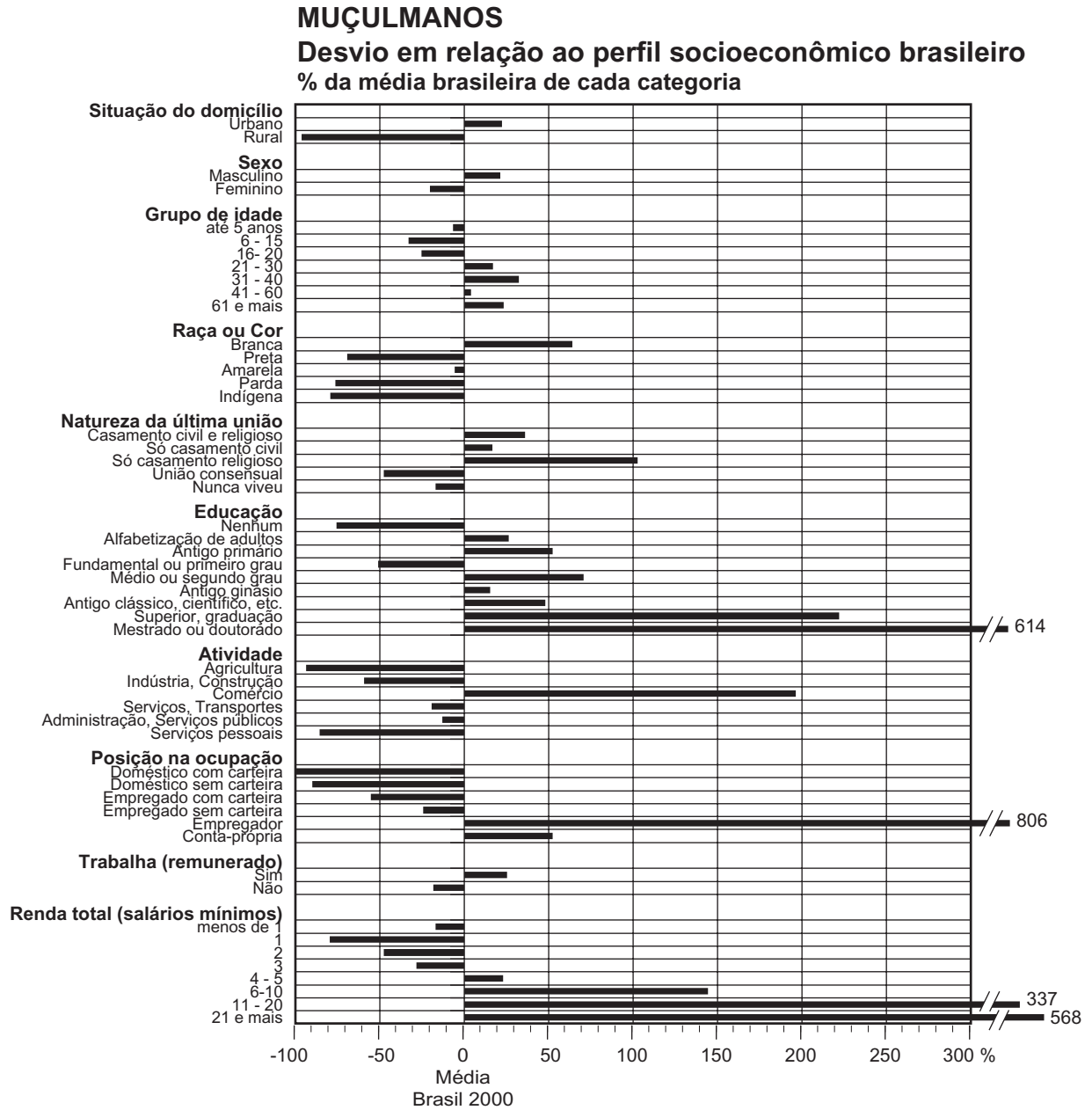
De acordo com a FIGURA 4, os seguidores do Islamismo em Foz do Iguaçu-PR podem ser considerados como a segunda maior representatividade no Brasil, perdendo apenas para São Paulo e região metropolitana. Ressalta-se que a população de Foz do Iguaçu-PR é de aproximadamente de 301.409 habitantes, enquanto que na cidade de São Paulo esse número é de 10.927.985 habitantes³⁵. Proporcionalmente a comunidade islâmica de Foz do Iguaçu-PR pode ser considerada a maior do país. Ressalta-se também que em Foz do Iguaçu-PR a

³⁵ População estimada em 01/07/2005 pelo IBGE, disponível no sítio: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/default.php>

comunidade é formada somente por descendentes de árabes como seguidores do Islã, principalmente de libaneses, diferentemente de São Paulo que houve grande número de recém convertidos que não são descendentes de árabes. Esta realidade não é possível ser comparada com a comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR.

No GRÁFICO 1, demonstra-se o perfil sócio econômico dos muçulmanos no Brasil, de acordo com os dados do IBGE.

GRÁFICO 1 – PERFIL SÓCIO ECONÔMICO DOS MUÇULMANOS.



Fonte : IBGE - Censo Demográfico 2000

De acordo com o GRÁFICO 1, destaca-se a participação dos muçulmanos nas atividades comerciais, no qual são empregadores ou trabalham por conta própria. Essa realidade é visível na cidade de Foz do Iguaçu-PR, pois todos os entrevistados são comerciantes e proprietários de empresas de prestação de serviços. O reflexo disso é a renda dos muçulmanos, conforme demonstrado no GRÁFICO 1, ficam acima de dez salários mínimos por grande parte dos mesmos.

Pode-se verificar que a cultura árabe é bastante representativa na vida dos muçulmanos, ao menos em Foz do Iguaçu-PR, pois ser comerciante faz parte da história de vida dessa cultura.

Na cidade de Foz do Iguaçu-PR, deve-se demonstrar que a comunidade está localizada em uma região onde o comércio, inclusive internacional, é uma das atividades mais exercidas. Conforme informações fornecidas por A. R., quando questionado acerca da população árabe-muçulmana em Foz do Iguaçu – PR, este esclareceu que “quando se fala da comunidade árabe se fala da tríplice fronteira”, evidenciando uma estreita relação entre a comunidade e sua posição geoestratégica do ponto de vista político e econômico desta cidade.

Conforme relato do entrevistado A. R. o mesmo, chegou em Foz do Iguaçu-PR em 1953, então com 19 anos. Seus irmãos e primos já estavam aqui, por isso a sua vinda para essa cidade. Mantém vínculos com familiares, sogros e alguns irmãos, bem como amigos que residem no Líbano. O entrevistado demonstrou bastante afetividade com a cidade e com a população desde a sua chegada, descreveu que participava das atividades sociais, festas de final de ano e carnaval, nos clubes que existia naquela ocasião, demonstrando que sempre houve respeito e amizades com todos. Sua maior dificuldade para se adaptar no Brasil foi à língua. Desde sua chegada na cidade de Foz do Iguaçu-PR o entrevistado trabalhou no comércio, inicialmente com uma pequena loja de produtos diversos, depois teve um hotel e no momento da entrevista era proprietário de uma exportadora. Disse que a cada dois ou três anos retorna ao Líbano para rever amigos e familiares e conforme demonstrou “todos nós seres humanos temos amor e lembranças do lugar de onde nascemos”. Três anos se passaram depois dessa entrevista e em outubro de 2006, procurei novamente o entrevistado para continuar o trabalho e nessa ocasião o mesmo encontrava-se no Líbano, conforme relato de um funcionário da empresa

onde foi concedida a entrevista no ano de 2003, o entrevistado estava no Líbano há dois meses.

Em entrevista realizada com S. A.,³⁶ 23 anos, solteira, professora em uma escola árabe da cidade, filha de um árabe-muçulmano libanês, residente em Foz do Iguaçu-PR e mãe paraguaia, não muçulmana. S.A. foi para o Líbano a pedido do pai, para estudar, retornando aos 17 anos. Comentou que ela e mais uma irmã foram para o Líbano para estudar depois da separação dos pais. O pai muçulmano veio para o Brasil com um irmão mais velho aos oito anos de idade e nunca retornou ao seu país de origem. O pai conheceu sua mãe, que é paraguaia e não muçulmana, e segundo S.A. não sabe exatamente a causa da briga e da separação dos pais, mas acredita que foi por causa da religião, pois a mãe não queria se converter ao Islã. Diante disso o pai mandou as filhas estudarem no Líbano. Comentou sobre a educação no Líbano, destacando que o ensino fundamental é de nove anos e mais três anos de ensino médio. Ainda sobre a educação no Líbano, S.A. demonstrou que o estudante termina o ensino fundamental e médio falando e entendendo três línguas: o árabe, o francês e o inglês. Como é professora de ensino fundamental, S.A faz uma relação dos alunos, árabes-muçulmanos brasileiros com os do Líbano, destacando a falta de respeito que há com os professores daqui e como a não repetência faz com que os alunos não tenham limite. Para ela “o aluno brasileiro está sempre com a razão” e que no Líbano são os professores que “sempre estão com a razão”, sendo mais valorizados. Demonstrou que o professor no Líbano tem o papel do pai e da mãe, fez uma comparação com o profeta dizendo que “ele (o professor) é igual ao profeta, porque ele é um mensageiro, pois tem a informação e passa para outra geração”, com o intuito de haver um mundo melhor. Para S.A. no Brasil os alunos são “muito livres”, “aqui eles não reprovam, eles não tem medo de reprovar”, essa é a diferença entre os alunos, sendo que no Líbano os alunos reprovam, independentes da série que cursam. Demonstra a dificuldade e exigência do ensino no Líbano. Conforme relato da entrevistada pode-se perceber que há um processo de miscigenação cultural entre os árabes-muçulmanos e os brasileiros, ou melhor, um convívio entre o “universo consensual” e “reificado” por parte da entrevistada. Questionada sobre a diferença sobre seu cotidiano de mulher muçulmana no Líbano e no Brasil, S.A responde que não tem diferença em relação

³⁶ Entrevista realizada no dia 17 de novembro de 2005, na cidade de Foz do Iguaçu-PR

ao Líbano e a Foz do Iguaçu-PR, porém é bastante diferente em relação ao resto do Brasil. Sobre Foz do Iguaçu-PR, S.A demonstra que “não sente que você já saiu do seu país, você acha que ainda está no seu lugar” pois está vivendo com toda a sua família, e a quantidade de árabe-muçulmanos na cidade é grande, com o comércio, as escolas, clubes, as vestimentas, demonstra que o seu cotidiano é vivenciado somente com os árabe-muçulmanos. Isto faz com que ela não sinta uma diferença muito grande em viver aqui, apesar de ter nascido na cidade paraguaia de *Ciudad Del Este* e conviver também em Foz do Iguaçu-PR, a mesma demonstra bastante afetividade e se considera uma libanesa. Diferentemente é sua demonstração de outras cidades do Brasil, pois exemplificou que “uma vez eu viajei para o Rio Grande do Sul, meu Deus do céu, o povo de lá saía da loja para poder me ver”. Para S.A. viver em Foz do Iguaçu-PR não há muita diferença do que viver no Líbano, mesmo não querendo morar no Brasil, como demonstrou na entrevista, mas já está acostumada e como disse, o comércio, a comunidade árabe-muçulmana, as festas, de ramadã, por exemplo, são iguais. Interessante destacar que S.A. mesmo não sendo libanesa tem bastante apreço pelo Líbano e pela religião islâmica como forma de vivenciar o cotidiano. O pai de S.A. queria que as filhas ficassem com a tradição e cultura dele, e reporta-se a mãe demonstrando que esta, ficou do “outro lado”, ela não quis ficar do “nosso lado”, ou seja, não se converteu ao Islã.

Sobre as atividades dos árabes, S.A. demonstra que estes são muito bons no comércio, na matemática, na ciência e acredita que isso é uma “benção de Deus” para os árabes, “são espertos em ciências, matemática e negócios”. Sobre os problemas sociais existentes no Brasil, pobreza, moradias precárias, S.A. demonstra que aqui no Brasil “o grande come o pequeno”, para ela a religião no Líbano é o que mais ajuda nas questões sociais daquele país, pois “a maioria não pega os direitos do outros”, e continua dizendo que “o que eles fazem na vida eles vão pagar”, ajudar os mais pobres é uma prática dos muçulmanos, faz referência a um dos pilares do Islã, que é ajudar os mais pobres. Por isso, S.A. acredita que os problemas sociais dos países árabes são bem menores que no Brasil. Pode-se perceber que S.A. tem o Islã como referência e suporte para a sua prática cotidiana, porém, há absorção da vivência e ‘cultura ocidental’, neste caso em relação à convivência com não árabe-muçulmanos na cidade de Foz do Iguaçu-PR, uma vez que ela mesma nos relatou que muitas vezes não utiliza o lenço (*hijab*), a não ser na escola que é uma prática

obrigatória. Na FOTO 9 a escola árabe de ensino fundamental que fica no pátio da Mesquita sunita de Foz do Iguaçu-PR. Ressalta-se que nem todos os professores desta escola são muçulmanos.

Na FOTO 10 mulheres muçulmanas no centro da cidade, imagem bastante comum em Foz do Iguaçu-PR, o que demonstra que a comunidade é bastante tradicional quanto aos preceitos religiosos islâmicos, o que não é visualizado na cidade de Londrina-PR.

FOTO 9 – ESCOLA ÁRABE BRASILEIRA - LOCALIZADA NO PÁTIO DA MESQUITA SUNITA EM FOZ DO IGUAÇU-PR.



Foto do autor. Localizada entre as ruas Meca e Palestina, pátio interno da Mesquita. 2006.

FOTO 10 – MUÇULMANAS NO CENTRO DE FOZ DO IGUAÇU-PR



Foto do autor. Avenida República Argentina, Centro. 2005.

Para Z. M.³⁷ 41 anos, proprietário de uma empresa em Foz do Iguaçu, nascido na cidade de Lala no Líbano, possui superior incompleto, casado, pais de três filhos nascidos em Foz do Iguaçu-PR, reside nesta cidade desde 1987, ano em que migrou de sua cidade natal, com 23 anos de idade. A empresa de Z.M. tem duas filiais, uma em Jeb Jenine-Líbano e outra em Edmounton-Canadá.

Questionado sobre a nova geração de árabe-muçulmanos, Z.M. demonstra uma certa preocupação com relação à integração e socialização da próxima geração com os outros árabes e não árabe-muçulmanos. Disse que depende do lugar no qual esta nova geração está sendo criada e têm como exemplo e referência à cidade de Foz do Iguaçu-PR. De acordo com Z.M.

se meu filho que nasce aqui, ou se o neto do meu vizinho que nasce aqui ele não deixa de ser chamado de filho de árabe ou filho de Libanês. Então, aqui ele sente estranho apesar de ter nascido aqui, ao mesmo tempo quando eu levo meu filho lá para o Líbano, quando ele chega lá e não fala a língua árabe com sotaque que nós temos da nossa cidade eles vão chamá-lo de brasileiro.

³⁷ Entrevista realizada no dia 17 de novembro de 2005 na cidade de Foz do Iguaçu-PR

A preocupação de Z.M. com relação à nova geração não é somente em termos religiosos, mas também com os conflitos internos. Demonstra que é preciso verificar e selecionar o que há de bom e de ruim no árabe-muçulmano do Brasil, do Líbano, e sugere que é necessária uma mistura racial e cultural. Conforme demonstra Z.M. “eu penso que uma mistura cultural entre árabe e Brasil, para quem sabe, saia uma nova geração, ‘enxertada’, digamos assim, que dará melhores resultados, para que amanhã eles tenham conforto”.

Z.M. migrou direto do Líbano para Foz do Iguaçu-PR, nunca morou em outra cidade no Brasil. Demonstra porque migrou no ano de 1987 para o Brasil, dizendo que o Líbano estava com “inflação incontrolada, desemprego, falta de segurança, economia abalada, aeroporto fechado e estava na realidade, eu acho, um pouco pior do que está o Haiti hoje”. Ressalta-se que no período em que esta entrevista aconteceu, não havia iniciado os ataques entre Líbano e Israel. Demonstrou ainda que o Líbano estava “compartilhado por milícias, por grupos, era dividido, não era um país naquela época [...] era horrível”. Neste caso, a diáspora foi provocada por diversos motivos ao mesmo tempo, sejam por questões religiosas quanto econômicas. Conforme demonstra Z.M.

não faltava oportunidade de trabalho, ao mesmo tempo eu acumulava cinco funções, só que quando chegava o final do mês eu não tinha, assim, seis reais de sobra, para renovar meu guarda-roupa, pagar parcela do meu carro, não tinha, trabalhava, trabalhava igual a um condenado, vinte horas por dia e não sobrava nada. Por quê? Porque ou você tem que trabalhar aceitando ganhar pouco ou você não tem com o que trabalhar.

Este foi o principal motivo da sua migração.

Questionado se há diferença entre ser muçulmano no Líbano e no Brasil, Z.M responde que “muçulmano é muçulmano em qualquer lugar” e se isso “abala qualquer muçulmano é porque sua fé pode estar abalada”. Desta forma demonstra que não há constrangimento com relação à religião perante outra sociedade, pelo menos em Foz do Iguaçu-PR. Z.M. tem parentes, primos, residentes na Argentina, disse isso quando questionado sobre familiares não muçulmanos. De acordo com Demant (2004, p.187-188) a maior concentração de muçulmanos depois do Brasil está na Argentina, e há uma nova onda de imigração para os países da América do Sul conseqüência da guerra civil libanesa.

Z.M. comenta que para manter os vínculos com a comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR, freqüentam os eventos sociais, visitas aos amigos, e se encontram pelo menos uma vez por semana na Mesquita, no qual diz que “a maioria dos homens se encontram lá”. A participação nas festas da comunidade, nos velórios. E sobre este, Z.M. dá um destaque especial, dizendo que “ninguém vai para um casamento sem convite, mas para um velório todos vão”. Demonstra total atenção no caso do falecimento de algum membro da comunidade, onde todos são bastante solidários. E sobre o velório e o cemitério, Z.M. diz que:

no cemitério municipal, nós tivemos autorização para isolar uma área para enterrarmos nossos mortos, inclusive nós enterramos nossos mortos fazendo um buraco direcionado a Meca. Então, existe claro, costumes e tradições que nós insistimos muito, principalmente no caso de morte, em manter. Você pode ver uma pessoa que mora aqui, fica cinqüenta anos sem se preocupar em ir à Mesquita, ou falar da religião, ou fazer uma oração. A pessoa se distancia de Deus, e tem também as pessoas que ‘mudam’ para católico também, mas pelo menos fica em contato com Deus. ‘Os caras’ ficam desligados quarenta e cinco anos, mas quando acontece uma morte na família, próxima dele, você vê que ele volta correndo, pedindo socorro, ele sente que a religião é um corpo de bombeiros.

Passa trinta anos e ele não repara que lá embaixo tem um corpo de bombeiros, mas quando acontece alguma fumacinha em casa, tenta lembrar; ah! corre lá que lá tem. Então esse negócio de velório é o que mais, até agora, aproxima. Claro que todos nós somos conhecidos e já está tudo aqui. Agora o que mais temos medo, é o desconhecido, isso daí, a religião hoje em dia, o religioso no caso não será contestado quando você fala disso aqui, desse tema, da morte, porque a ciência não consegue provar o contrário.

O cemitério é grande, e está quase cheio. Mas claro que as normas de sepultamento, documentação, seguem a lei local.

A partir deste relato pode-se perceber como está construído o Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana em Foz do Iguaçu-PR, no qual há a referência a uma espacialidade que é a direção dos túmulos para Meca e uma historicidade que está ligada aos preceitos religiosos. Concomitante a isso também verifica-se a relação entre o “universo consensual” e o “universo reificado”.

A sua vinda para a cidade Foz do Iguaçu-PR foi por que seus tios já moravam aqui. Sobre a história da imigração da família, Z.M conta que a imigração da família foi a partir da saída de seu avô, demonstrando que,

Nós sofremos da imigração antes de imigrar. Em 1915, quando deu a primeira guerra, nossa região no nosso país sofreu um ataque que levou tudo o que era verde, o povo lá sofreu de fome e de uma doença, que eu não sei o nome dela em português, tipo gripe espanhola, não sei se é ou não. O meu avô que era filho único vendeu um terreno que ele tinha,

comprou uma passagem de navio e foi migrar em 1915 para o Canadá. Lá no Canadá ele ficou mais ou menos vinte anos e quando ele embarcou, naquela época a nossa região estava sobre dominação otomana, turcos, e quando ele viajou, viajou com o passaporte Turco, esse é um dos motivos para sermos chamados de turcos, e quando ele retornou, ele já retornou com passaporte canadense, voltou como estrangeiro. Porque como estrangeiro? Porque só teve o direito da cidadania libanesa quem foi inscrito nos dois censos que teve, um em 1920 e 1932 e nestes dois censos ele estava fora, e os mais próximos não tiveram o interesse em obter a cidadania libanesa para que a terra que ele tinha ficasse para eles, eles não registraram para não pagar uma taxa que havia. Então voltou como estrangeiro e não tinha condição de fazer um casamento civil acabou fazendo um casamento religioso, com um sheik local, com a minha avó. E quando meu pai, também filho único tinha cinco anos o pai dele resolveu partir, morreu, e meu pai viveu, claro, era interior, era pobreza, não era necessário, assim, muito útil, ter essa documentação, então meu pai se sentiu necessitado por causa dos documentos quando houve a primeira eleição depois de ter completado dezoito anos, foi para votar e não tinha a carteira de eleitor, título de eleitor, foi tirar documento e não encontrou o nome dele. Um homem de dezoito anos, um pouco mais, chega num ponto, eu não existo em lugar nenhum. Aí começamos a maratona, desde 1958, meu pai correndo, correndo, até em 1970 nós conseguimos um documento provisório como residentes do nosso país. Só em 1993 quando foi sancionado, e não existe naturalização no Líbano nem para quem mora lá, nem para quem nasce lá, só em 1993 que foi uma anistia a todos aqueles que moram no território libanês e não tem outra nacionalidade, o que nós fizemos, nesse tempo estava vindo com passaporte provisório, então sofremos da imigração antes de partirmos. Meus pais atualmente moram lá no Líbano, meus avós já faleceram, e como existem irmãos da minha avó que vieram para a Argentina, morou na Argentina, morreu na Argentina e tem agora três filhas na Argentina. Minha mãe teve aqui no Brasil seis irmãos, no momento restam três, outros dois estão no Líbano e um faleceu. Vieram para o Brasil uma vez (os pais), adoraram, só que, é a mesma coisa que você pegar um peixe e levar para o paraíso, mas não tem água, morre. Então eles ficaram lá na terra onde eles se misturaram, eles não conseguiram ficar mais do que dois ou três meses aqui. Agora pedimos para eles virem nos visitar, não tem como ir lá todo ano e ficamos com saudade. Eles não conseguem, tem medo de sair de lá e morrerem aqui, e ficarem enterrados longe da terra deles.

Conforme relato de Z.M., pode-se verificar a explicação da diáspora que as três gerações de sua família sofreram. Todas as diásporas foram conseqüências de guerras existentes Líbano.

Sobre os sermões na Mesquita sunita, Z.M. disse que são em árabe, e que a comunidade está querendo ter mais um sheik que fala português para que ministre palestras, que fale para as outras pessoas que não entende o árabe, mas, ainda não fizeram, pois não estão contando com tantos recursos. Estão com projetos para contratar esse novo sheik nos próximos anos. Na FOTO 11 visualiza-se a parte interna da Mesquita em Foz do Iguaçu-PR.

FOTO 11 – PARTE INTERNA DA MESQUITA SUNITA – VISÃO DA PORTA DE ENTRADA, AO FUNDO ALTAR DIRECIONADO A MECA, EM FOZ DO IGUAÇU-PR.



Foto do autor. 2005.

Ressalta-se que o novo sheik que fala português já se encontra na Mesquita, foi contratado em julho de 2006. Demonstrou também que em Foz do Iguaçu-PR os muçulmanos não têm o intuito de converter outras pessoas, por não terem estrutura para isso, e também pela história de novos convertidos na cidade, que de acordo com ele “nós temos aqui mais de cinquenta anos de imigração e não temos mais de cinco pessoas que se converteram ao Islã”. Um dos esclarecimentos de Z.M. para reforçar que não há nenhum movimento da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR em converter novos seguidores, diz que “a religião islâmica, considera, claro, os católicos como um sócio em adoração ao único Deus, e os judeus também”. Relatou que a adoração a Deus é o mesmo para os católicos, judeus e muçulmanos, o que difere é a nomenclatura que cada um desses faz para Deus. Demonstrou que várias pessoas procuram a Mesquita, por estarem descontentes com suas igrejas e que não conhece e não conheceu nenhum muçulmano que procurou outras religiões, para ele isso é como uma fraqueza na fé, porém, demonstra que os muçulmanos também têm de se modernizar, pois acredita que podem perder muitos fiéis se não fizerem isso.

Finalizando a entrevista, a solicitação foi para que Z.M. fizesse um último relato caso não tivesse contemplado alguma questão que o mesmo gostaria de dizer, e comentou que,

É só uma questão, que nós, não é para fugir de uma responsabilidade, mas para realmente abrir os olhos dos brasileiros, dos moradores desta terra, nós sofremos com aquela, não quero nem citar, depois dos atentados, aquelas acusações disso ou daquilo, nós pensamos assim, que o problema aqui não é racial, não é religiosa, é um pouco por causa da economia, que essa cidade aqui é uma das portas de entrada de mercadorias chinesas na América do Sul, e o mais importante são os lençóis de água que passam por baixo desta terra, e eu realmente, uma pessoa comum, gostaria de um dia administrar os lençóis freáticos, já pensou a riqueza, o dinheiro que dá, o poder que dá. Os países, a OPEP no caso, podem quebrar a bolsa de valores, podem quebrar países, podem parar a economia de um país, a OPEP.[...] Então, hoje, esse é o que nós temos que preservar para o futuro (está falando da água) e eu acho que todas as nações sonham realmente em ou ter controle disso aí, ou evitar que alguém controle. O governo americano sempre procura conforto, o bem do seu povo, aí por isso que eles estão querendo realmente manter essa área vigiada, bem protegida.

No período em que houve essa entrevista, foi próximo do período em que a mídia local e nacional informou sobre a construção de uma base militar norte americana no Paraguai.

O entrevistado M. B. nascido em 1939, exerceu cargos políticos na cidade de Foz do Iguaçu-PR, é proprietário de uma empresa de exportação, localizada cerca de 500 metros da Ponte da Amizade, em um bairro no qual predomina o comércio atacadista pelos árabes. Conforme entrevista com M.B., o mesmo relata a trajetória da imigração de seus familiares para a cidade de Foz do Iguaçu- PR, sendo seu pai o primeiro árabe-muçulmano a chegar nesta cidade.

Meu avô veio para o Brasil em 1892, e naquela época de 1892, o Oriente Médio estava sob o domínio turco, era época do império otomano turco, por isso quando ele veio, veio com o passaporte - não sei se tinha passaporte naquela época, no império turco, por isso todos os patrícios que são do Oriente Médio, do Líbano, Síria, Palestina e tudo mais são chamados 'turcos'. Ele foi o primeiro muçulmano que migrou para o Brasil, e um dos primeiros muçulmanos, especialmente do Líbano, que a imigração naquela época não era dos muçulmanos, porque o império turco era um império muçulmano; agora, quem estava sofrendo no império turco daquela época, eram os cristãos, que tinha discriminação, então a imigração anterior de 1892, os imigrantes libaneses, ou turcos daquela época, eram cristãos. Dizem que o início da imigração para a América do Sul foi iniciada em 1840. Em 1840 houve uma briga, entre facções religiosas no Líbano, e como os cristãos eram mais fracos eles fugiram, e a imigração era o meio de fugir. Para você ver que aquela região do Oriente Médio sempre era de conflito, para dominar o mundo precisa dominar o Oriente Médio. Então meu avô veio em 1892, ele era da cidade de Baal Oul, em 1950 veio meu pai para o

Brasil, mas os irmãos do meu avô viajaram para o Canadá em 1899 e 1901. A intenção do meu pai era imigrar para o Canadá, os tios dele estavam lá no Canadá. Após a segunda guerra mundial, a imigração era difícil para a América do Norte e Canadá, então o mais fácil era vir para o Brasil. Ele ficou mascateando de São Paulo até chegar a Foz do Iguaçu-PR, ele levou seis ou sete meses. Ele deixou o Líbano em 1950 no dia vinte de abril, e chegou em Santos-SP no dia vinte de maio. Então, como ele era de cidade pequena e da agricultura, não sabia nenhuma letra em latim ou espanhola, ele falava só árabe e olha lá. Então a vida na cidade era difícil para ele, pois queria trabalhar em cidades pequenas, então ele ficou mascateando até chegar a Foz do Iguaçu, isso levou seis a sete meses. Então ele chegou aqui, Foz do Iguaçu era uma fronteira e naquela época a única atividade era direcionada para a guerra, com o porto aqui no rio Paraná. Aqui ele achou a vida mais fácil, tranqüila, cidade pequena, naquela época tinha cinco ou seis mil habitantes. Como minha mãe, de Lala, começou a chegar a Foz do Iguaçu meus parentes de Lala, parentes de minha mãe, e de Baal Oul parentes de meu pai, assim se formou a comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu, de Lala e de Baal Oul. E Baal Oul e Lala, são nomes sagrados. Baal Oul significa Deus, Baal uma palavra aramaica que significa Senhor, Baal Oul significa o Senhor Oul. Lala é exatamente igual, significa Nossa Senhora, a cidade da Nossa Senhora, são cidades pequenas. E a colônia aqui, o número da colônia, se aqui temos doze mil patrícios, você pode considerar três a quatro mil são de Baal Oul e Lala, e assim se formou a colônia aqui em Foz do Iguaçu. Sou nascido em Baal Oul em 1939.

M.B. comenta que o projeto de mudar o nome da cidade de Foz do Iguaçu para “Foz do Iguassu” é projeto dele de dez anos atrás. Comenta que a cedilha causa muita confusão, pois é utilizado somente na língua portuguesa. Conforme M.B. “somos um mundo globalizado” e justifica que nomes próprios e marcas brasileiras devem ser mudados para dois ‘esses’ no lugar de cedilha, “precisamos globalizar as palavras brasileiras”. Sobre a alteração das palavras, e a não alteração do nome da cidade, M.B. afirma que existe povo atrasado em qualquer lugar do mundo, “atrasados e acham a língua e as palavras, feitas por Deus, sagradas, que não podem ser mudadas. Mas tudo que o homem faz deve ser reformado deve ser modernizado, até as palavras”. Acredita que é pela língua que os norte-americanos estão conquistando o mundo. M.B. afirma que a geografia é a ciência que fornece subsídios para o desenvolvimento e soberania de um país. “A geografia é o principal de tudo”. Conforme demonstra M.B. o Oriente Médio é um ponto estratégico para dominação do mundo,

Todo mundo que nasce aqui (aponta para o Oriente Médio) pensa em ser imperador. Imperador e a geografia; quem nasce aqui no pólo (aponta para os pólos, sul e norte) eles sempre pensam como vai fugir da neve e do frio. A geografia! Aqui, acho que tem Deus (apontando para os pólos), aqui (aponta para o Oriente Médio) terra sagrada, terra não sei o quê, terra não sei o quê, aqui tem profeta, aqui tem livros sagrados, e aqui (pólos) não tem nada! Geografia!

Questionado se a tentativa de dominação dos países do Oriente Médio seria pelas suas riquezas naturais, o mesmo demonstrou que,

riquezas naturais fica em terceiro ou quarto lugar. Geografia! Alexandre o Magno, não queria petróleo, tinha petróleo lá, Jesus Cristo não queria petróleo. Só a geografia. Jesus Cristo nasceu aqui (aponto para o Oriente Médio). Eles descobriram o Brasil por acidente, estavam indo para a Índia, assim foi descoberto as Américas, por acidente eles descobriram. Geografia! Todos nós aqui, das três Américas estamos aqui por acidente, senão éramos para estar na Índia.

Para M.B. é a Geografia quem responde “o que isso quer dizer, porque aqui têm patrícios, porque aqui têm índios, isso deve perguntar aos geógrafos. Deve ser assim e se não é, é porque falta conhecimento de Geografia”.

Percebe-se que M.B. coloca o Oriente Médio como um ponto estratégico e central do globo terrestre, tendo por isso tantos conflitos existentes na região. Questionado sobre as futuras gerações dos árabe-muçulmanos na região do Oriente Médio, conseqüência dos conflitos existente, M.B. afirma que,

Eu quero ser sincero com você, todo o mundo islâmico deve fechar todas as escolas e ensinar unicamente a geografia. A única ciência que precisa ser ensinada para todos os muçulmanos e árabes em especial é a geografia e deixa o resto para depois.

Grande parte da entrevista concedida por M.B. estava direcionada para o debate sobre a localização do Oriente Médio, demonstrando que quem dominar esta região domina o resto do mundo. Porém, destaca-se a importância desta entrevista, pois o entrevistado é neto do primeiro imigrante árabe-muçulmano a chegar em Foz do Iguaçu-PR e com isso iniciar a formação da comunidade. Pode-se perceber que a partir disso consolida-se a formação da comunidade vinda a partir de duas cidades pequenas do Líbano, e a maioria dos entrevistados disseram que vieram para Foz do Iguaçu-PR, pois já conheciam alguém ou tinham algum parente já residente nesta cidade. Como é o caso do entrevistado Z.M., que chega em Foz do Iguaçu-PR em 1987, vindo diretamente de Lala, pois já tinha parentes residentes neste município. O relato de M.B. também demonstra que a imigração árabe para as Américas foi conturbada, uma vez que tem parentes no Canadá, isso demonstra que muitos parentes se distanciaram um dos outros, pois como não falavam a língua muitas vezes desciam nos portos pelo número de paradas do navio, e caso o número de

paradas fossem alteradas o imigrante poderia ir para Argentina, Canadá e ou Brasil, conforme relato de Osman (1999).

De acordo com Y. A., proprietário de um pequeno comércio na cidade paraguaia de *Ciudad Del Este*, porém residente no município de Foz do Iguaçu-PR, nascido no Brasil, filho de libaneses muçulmanos que migraram na década de 1950. O período da migração do pai foi em um período de pós-guerra no Líbano. O país passava por muitas dificuldades, segundo o entrevistado, o pai era um dos poucos alfabetizados da cidade. A única justificativa para a migração do pai foi de sobrevivência e “ganhar a vida”. Migrou com 22 anos em 1951, era mascate. Saiu de São Paulo e foi viajar pelo interior do país, chegando ao Rio Grande do Sul. De acordo com o relato do entrevistado, muitas vezes o pai dormia ao relento, pedia para algum agricultor para lhe fornecer pouso, assim foi o início da vida de mascate do pai quando migrou para o Brasil. Depois de alguns anos, já estabelecido, o pai retorna para o Líbano a fim de se casar e logo em seguida retorna para o Brasil com a esposa. Todos os quatro irmãos do entrevistado nasceram no Brasil, mais especificamente no Rio Grande do Sul. Neste período o pai já é um comerciante, sendo proprietário de um pequeno comércio. Segundo seu relato, foi a vinda para Foz do Iguaçu-PR em 1990, depois do falecimento de seu pai, que todos encontraram um pouco mais da cultura árabe, da religião, uma vez que o entrevistado não se dedicava ao islamismo na sua infância e adolescência. O entrevistado quando foi para o Líbano, junto com a irmã, conheceu sua atual esposa e casou-se no Líbano. Sua irmã também casou-se no Líbano e atualmente reside nesse país. “Essa é a vida do árabe, do muçulmano, ele se mexe, ele migra por natureza”.

Questionado sobre a cultura árabe-muçulmana, o entrevistado demonstra que ainda há muito desconhecimento sobre a cultura e a religião e relata que “introduzem muita coisa que na religião, cultura e costumes na verdade não fazem parte da religião (...) às vezes fazem parte da cultura árabe, mas não da religião”. Exemplifica isso como a dança do ventre. E demonstra o papel da mulher muçulmana e a utilização do lenço, afirmando que,

muitas pessoas consideram como um símbolo a mulher que usa o lenço, mas isso não é um símbolo, isso para a mulher é uma proteção, Deus não pediu para as mulheres vestirem o lenço à toa, nada o que Deus nos pediu é a toa ou não tem um porquê. O véu é uma proteção para ela, ela tem o direito de usar, não que ela é obrigada a usar, é um direito dela usar, se ela

quiser usar ninguém pode impedi-la de usar, ela usa por fé por convicção e não por obrigação, ninguém jamais pode obrigar uma mulher a usar o véu. Ela tem que querer por fé, pois faz parte da crença dela, da obrigação dela porque só ela pode agradar a Deus, ela tem o compromisso com Deus da mesma forma que eu tenho e ninguém pode pedir pelo outro.

Durante todo diálogo com Y.A. o mesmo demonstra bastante conhecimento sobre a religião islâmica e é um adorador, pois todo o seu cotidiano está diretamente ligado com os preceitos do Islã e finaliza a entrevista demonstrando que

o muçulmano tem que seguir os ensinamentos que o mensageiro trouxe, porque o Islam não é simplesmente uma doutrina, uma forma de rezar; o Islã veio para toda a humanidade, não veio para um povo, ele veio ensinando o caminho certo, o caminho reto que a pessoa vai alcançar a felicidade, alcançar o sucesso, que é chegar no dia do juízo e ser aprovado e chegar no paraíso.

Os preceitos religiosos do Islã regem a vida cotidiana de Y.A., no qual é bastante atuante na comunidade.

De acordo com K. S., nascido no Líbano na cidade de Sultan Yacoub, comerciante na cidade de Foz do Iguaçu-PR, casado com uma brasileira convertida ao Islã, pai de quatro filhos nascidos no estado de São Paulo e Paraná. O entrevistado comenta a história de vida de seu pai, que saiu do Líbano aos 18 anos, aproximadamente na década de 1950, chegando no interior de São Paulo e após alguns anos trabalhando no Brasil voltou para o Líbano para se casar e onde nasceu ele e seus irmãos. A família completa retorna definitivamente para o Brasil na década de 1976, para o interior de São Paulo onde residem ainda os pais e uma irmã.

K. S., é proprietário de um pequeno comércio próximo a Mesquita, relata que mantém todas as características árabe-muçulmanas na família, destacando a linguagem, o vestuário, a culinária, música e festas típicas da religião como a festa no final do Ramadã e do dia do Sacrifício. Destaca que a participação da família está diretamente ligada às existentes na Mesquita, no seu comércio e no bairro onde reside. Sienta-se que o bairro onde K. S., reside com a família é um bairro onde residem muitos muçulmanos e onde se localiza a Mesquita sunita de Foz do Iguaçu-PR.

Quando questionado sobre os valores culturais importantes para manter na família, o mesmo cita que “respeito aos pais, a benção dos pais que é a benção de Deus; o respeito pelos idosos; a tradição familiar e a culinária” são destaques para

ele. Os valores demonstrados por ele, estão diretamente relacionados às condutas da religião islâmica e esta é bastante presente na sua fala. Pergunta-se ao entrevistado se sua profissão contribui de alguma forma para a manutenção da cultura árabe-muçulmana, e o mesmo demonstra que seu comércio contribui sim para esta manutenção, uma vez que não há produtos em seu mini-mercado que contenha algum tipo de carne ou gordura suína, também diz que não existe nenhuma bebida alcoólica e o açougue só tem carnes abatidas conforme ensina o Alcorão.

Observa-se que do pouco tempo em que passamos conversando todos os clientes que entraram no seu comércio eram árabe-muçulmanos, as mulheres com os véus e alguns se cumprimentavam em árabe. De acordo com o comerciante há muitos clientes não muçulmanos também. Questionado sobre a futura geração de árabe-muçulmanos manter vínculos com a tradição árabe, o mesmo demonstra que é possível diminuir muito esses vínculos pelas novas gerações e este foi um dos motivos que o fez sair do interior de São Paulo e ir para Foz do Iguaçu-PR, declarando que a colônia árabe-muçulmana desta cidade tem a tradição mais forte e sendo isso um fator importante para a educação de seus filhos, outro fator de mudança foi que parentes já residiam na cidade. O entrevistado demonstra que tem parentes próximos residentes em São Paulo, Canadá e Estados Unidos.

Agradecendo sua entrevista questionei o entrevistado sobre a sua vontade de comentar alguma informação caso não tivesse sido contemplado e o mesmo demonstrou que “acha a religião islâmica perfeita” pois ensina os bons caminhos para uma pessoa, desde o comportamento com outras pessoas até sua higiene pessoal, e contempla que o Islã teve ampla divulgação após o trágico onze de setembro de 2001, servindo de alguma forma para o aumento da população islâmica no mundo.

Para K. O., empresário em Foz do Iguaçu-PR, muçulmano sunita, nascido no Líbano, pai de quatro filhos nascidos na cidade de Londrina-PR, demonstra que a linguagem, o vestuário, a culinária, a música, a dança e festas típicas, são as características árabes mantidas na família. Utiliza a rede mundial de computadores para se comunicar com outros muçulmanos. Na cidade de Foz do Iguaçu-PR, a sua participação social está ligada às atividades do Centro Cultural Beneficente Islâmico desta cidade e à Mesquita. De acordo com o entrevistado, a língua árabe, os costumes e as tradições são valores culturais que devem ser preservados na família,

pois caso contrário perderá a ligação com suas origens. A representação do entrevistado destaca-se a importante prática dos ensinamentos e as tradições do Profeta Muhammad, seguindo seu exemplo de vida, principalmente através da leitura e da aplicação dos versículos do Alcorão Sagrado na vida diária. O entrevistado mantém vínculos familiares no Líbano, Síria, Venezuela, Colômbia e Paraguai.

De acordo com A. M., líder religioso da Mesquita de Foz do Iguaçu-PR, nascido em São Paulo, veio para esta cidade a convite do Centro Cultural Beneficente Islâmico de Foz do Iguaçu-PR, para ser o Sheik da comunidade que se comunica também em português. A. M. chegou na cidade no ano de 2006, é bastante recente sua chegada e convívio com a comunidade, ainda está se adaptando ao clima da cidade, no dia da entrevista os termômetros marcavam 42 graus centígrados, no dia 26 de outubro de 2006. Para A. M., a linguagem, o vestuário, a culinária, as festas típicas e a religiosidade são as características mantidas na família e na comunidade árabe-muçulmana. Participa ativamente no Centro Cultural Beneficente Islâmico de Foz do Iguaçu-PR bem como na Mesquita. As relações estão diretamente ligadas à religião e ao aprendizado da língua árabe. A. M. antes da entrevista, estava reunido na Mesquita com as crianças da escola árabe que fica ao lado da Mesquita. Para o entrevistado, o vínculo com o país de origem (de seus pais), neste caso o Líbano, tem destaque especial para conduta de vida de seus familiares, pois é através deste contato que preservam a cultura e a religião. Este contato e manutenção da cultura estão relacionados diretamente com a língua árabe, extremamente importante, pois conforme o entrevistado "... é serviço de caráter religioso, que tem vínculo direto com a língua árabe, por ser o Alcorão em língua árabe". A língua árabe, para os muçulmanos é sagrada, pois foi através desta língua que o arcanjo Gabriel se comunicou com o Profeta Muhammad e conseqüentemente o Livro Sagrado está grafado em árabe. A migração dos pais para o Brasil ocorreu definitivamente no ano de 1973, pois o pai do entrevistado veio para este país na década de 1950, solteiro, depois retornou ao Líbano, em Bekaa, casou-se teve filhos e voltou para o Brasil. O entrevistado nasceu em São Paulo dois anos depois (1975). Seus pais migraram com a única expectativa de "melhores condições de vida". O entrevistado demonstra que têm familiares no Canadá e em Porto Rico, e veio para a cidade de Foz do Iguaçu-PR a serviço religioso para a comunidade.

Ressalta-se que a história de vida dos entrevistados em Foz do Iguaçu-PR são muito parecidas. A diáspora, ocorrida mesmo em épocas diferentes, foi consequência de guerras e por melhores condições de vida. Todos são libaneses ou descendentes, tem parentes que residem na América do Sul e Canadá. Praticamente todos retornaram ao Líbano para se casarem e ainda fazem esse turismo para visitas de familiares próximos. Essas particularidades mais a quantidade de árabe-muçulmanos faz com que Foz do Iguaçu-PR tenha destaque especial no cenário nacional quando se discute os muçulmanos, bem como, a manutenção da tradição. Somente no segundo semestre de 2006 que a comunidade contrata um sheik que fala português, pois até então a única língua existente na Mesquita era o árabe. Como a nova geração tem contato grande com a língua portuguesa e cultura não árabe, esta ação reflete a necessidade de manter as tradições árabe-muçulmanas em evidência na comunidade. Pode-se verificar isso quando apresenta-se a comunidade em Londrina-PR.

EM LONDRINA-PR

Na cidade de Londrina-PR, houve uma aproximação com a comunidade árabe-muçulmana, e de imediato foi possível verificar as diferenças com a comunidade de Foz do Iguaçu-PR. Em Londrina-PR a comunidade conta com no máximo 50 muçulmanos, isso somando com as cidades vizinhas como Cambé, Ibiporã, Rolândia, Araçongas, Assai e Apucarana, cidades que distam no máximo cinquenta quilômetros de Londrina-PR. Somente na cidade de Londrina-PR a população é de aproximadamente 488.287 habitantes³⁸. Considerando todos os habitantes das cidades citadas tem-se um total de 870.783 habitantes para apenas 50 muçulmanos que freqüentam a Mesquita na cidade de Londrina-PR. Em comparação com a comunidade de Foz do Iguaçu-PR, a comunidade de Londrina-PR é ínfima, porém, como veremos a seguir é bastante atuante nas questões religiosas.

Conforme informações coletadas junto ao sheik, pode-se constatar que a Mesquita da cidade de Londrina-PR, denominada de Rei Faiçal e sunita, foi a segunda Mesquita a ser construída no Brasil, em 1973, sendo a primeira em São

³⁸ População estimada em 01/07/2005, conforme dados obtidos no sítio <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/default.php>, acesso em 16 de janeiro de 2007.

Paulo. Segundo o sheik, o município de São Paulo foi à primeira cidade a ter uma sociedade islâmica no país. De acordo com informações fornecidas pelo sheik Ohmar, a cidade de Londrina-PR tinha uma quantidade bastante expressiva de árabe-muçulmanos, sendo sua maioria composta por libaneses, porém nos “últimos vinte ou vinte e cinco anos a comunidade diminuiu muito”, vários muçulmanos foram para outras cidades como Maringá-PR, distante cem quilômetros de Londrina-PR, para Foz do Iguaçu-PR, para São Paulo e muitos outros voltaram para o Líbano.

Ressalta-se que a comunidade árabe-muçulmana de Londrina foi inicialmente formada por libaneses, há somente uma família de sírios, porém, diferentemente da cidade de Foz do Iguaçu-PR, Londrina-PR conta com muitos muçulmanos que não são descendentes de árabes. Este é o caso de N.B. que é descendente de negros nascido em Maceió-AL. Este entrevistado mencionou que seus avós eram escravos trazidos de Guiné-Bissau e que eram muçulmanos, diferentemente de seus pais que eram cristãos.

O entrevistado contou que sua religião era o cristianismo se converteu ao islamismo há cinco anos. Conforme o entrevistado, uma passagem de Deuteronômio na Bíblia, descrevia sobre tirar o sapato dos pés e o lugar que pisa é santo, isso ele encontrou no Islamismo após ler uma reportagem sobre o Ramadã, pois os muçulmanos antes de entrar na Mesquita devem fazer a ablução e retirar os sapatos. Na data da entrevista este fez o chamamento para a oração na Mesquita em árabe, questionado depois sobre a língua árabe, o mesmo informou que não fala, porém sabe fazer o chamado na língua oficial do Islã. O entrevistado é bastante ativo nas atividades religiosas, participa da sociedade beneficente Islâmica de Londrina-PR, assina o jornal A Voz Árabe de tiragem mensal e participa cotidianamente das orações na Mesquita.

Conforme constatou-se, as entrevistas e participação na Mesquita em Londrina-PR foram realizadas em uma quinta-feira e sexta-feira. De acordo com o sheik a comunidade muçulmana desta cidade, se concentra mais nas orações da sexta-feira, sagrada para os muçulmanos, nos outros dias apenas alguns vem até a Mesquita. Isso pode ser verificado, já que na quinta-feira apenas cinco membros participaram da oração no crepúsculo.

Como fui convidado, pela primeira vez, a participar da oração, retornei na sexta-feira a Mesquita Rei Faiçal, por volta das 12:30 horas. Estavam presentes o sheik Ohmar e o sheik Yamani, e mais trinta e dois homens e quatro mulheres.

Realmente havia muitos deles recém convertidos ao Islã e não descendentes de árabes, inclusive um descendente de judeus convertido há três anos. O sheik Ohmar, mais velho, deixou de ser o responsável pelos sermões e palestras na Mesquita, este cargo ficou para o sheik Yamani depois de sua vinda há três anos para Londrina-PR. As mulheres se colocaram na parte superior da Mesquita, logo após o chamamento para a oração, e em seguida o sheik Yamani começa a oração. Neste momento tudo é dito em português inclusive o sermão, a não ser quando é dito o nome do Profeta Muhammad, que é seguido de um verso em árabe que traduzindo seria: “Que a paz esteja com ele”. Depois da oração inicial, em português, o sheik sobe ao púlpito, que fica a direita da parte côncava voltada para Meca, e novamente recita tudo em árabe o que foi dito inicialmente em português. Conforme demonstrou o sheik Ohmar “o Alcorão foi enviado do céu então, foi enviado no idioma árabe e deve ser feito no original”. Na FOTO 12 a Mesquita Rei Faiçal e na FOTO 13 a parte interna da Mesquita.

FOTO 12 – MESQUITA ISLÂMICA REI FAIÇAL EM LONDRINA-PR



Foto do autor. Localizada na rua São Marcos, jardim Aeroporto. 2006

FOTO 13 – PARTE INTERNA DA MESQUITA EM LONDRINA-PR – PARTE CÔNCAVA VOLTADA PARA MECA E AO LADO DIREITO O PÚLPITO NO QUAL DEVE-SE REZAR SOMENTE EM ÁRABE, ACIMA A DIREITA LUGAR RESERVADO PARA AS MULHERSES.



Foto do autor. 2006.

A oração desta sexta-feira teve duração de aproximadamente quarenta minutos. No final desta oração continuei conversando com alguns muçulmanos, inclusive um senhor que já morou em Londrina-PR e mudou-se para Foz do Iguaçu-PR, este estava de passagem pela cidade. Um novo integrante da comunidade muçulmana também demonstrou interesse em se apresentar, este entrevistado é recém convertido ao Islamismo, casado com uma descendente de árabe-muçulmanos, porém é de descendência europeia. Atualmente está bastante ativo na comunidade e demonstrou o que estão construindo. Assim como em Foz do Iguaçu-PR a Mesquita em Londrina-PR está construindo, no mesmo pátio, uma escola para os filhos dos muçulmanos, que de acordo com o sheik Yamani é uma escola para crianças a partir de três anos de idade. Do outro lado, também em fase final de construção, um açougue que irá comercializar produtos conforme ordena as leis do Islã sobre o abatimento de animais. Também há a construção de um alojamento, alguns quartos que ficarão disponíveis para membros de outras comunidades de

muçulmanos que estão em trânsito por Londrina-PR. Essas construções podem ser visualizadas na FOTO 14.

FOTO 14 – PRIMEIRO PLANO O AÇOUGUE; SEGUNDO PLANO A SOCIEDADE BENEFICENTE E TERCEIRO PLANO A TORRE DA MESQUITA EM LONDRINA-PR.



Foto do autor. 2006

Assim como em Foz do Iguaçu-PR, Londrina-PR também possui um cemitério específico para os muçulmanos, vide FOTO 15, sendo que este último tem um terreno separado dos demais e permanece com os portões fechado, no caso de Foz do Iguaçu-PR a parte reservada para os muçulmanos é dentro do próprio cemitério municipal. As duas cidades possuem sociedade beneficente muçulmana, sendo que em Londrina-PR a sociedade localiza-se no mesmo pátio da Mesquita, da escola, do açougue e do alojamento que estão em fase final de construção, e em Foz do Iguaçu-PR a sociedade tem sede própria.

FOTO 15 – ENTRADA DO CEMITÉRIO ISLÂMICO EM LONDRINA-PR.



Foto do autor. Avenida do Café. 2006.

O Espaço de Representação de comunidade árabe-muçulmana de Londrina-PR e Foz do Iguaçu-PR, possuem territorialidades semelhantes como: a Mesquita, a sociedade beneficente, escola e açougue, porém, a estas territorialidades em Londrina-PR estão sendo construídas recentemente, ou melhor, ainda não estão em funcionamento, a não ser a Mesquita que é uma das mais antigas do Brasil. Foz do Iguaçu-PR se diferencia pela complexidade do seu Espaço de Representação, pois é mais tradicional, é visível a presença dos símbolos religiosos em grande parte da cidade. A quantidade de muçulmanos em Foz do Iguaçu-PR também é um destaque especial no cenário nacional e internacional. A comunidade nesta cidade é formada na totalidade por libaneses ou descendentes enquanto que em Londrina-PR esse número não chega a 30 famílias.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR, em um primeiro momento nos parecia uma comunidade bastante homogênea, coesa e de certa maneira inacessível. Não é que não seja assim, mas não é tanto assim, como inicialmente nos parecia. Neste momento, início de pesquisa, Foz do Iguaçu-PR também representava uma cidade sem identidade, hoje pode-se afirmar que é uma cidade de identidade pós-moderna nas palavras de Stuart Hall (2005), pela quantidade de identidades existentes em um município com aproximadamente 300.000 habitantes e pela sua localização geográfica – uma tríplice fronteira.

Em um segundo momento, a comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR não era tão homogênea, nem tanto coesa e muito menos inacessível, este em alguns casos. Na medida em que a aproximação foi sendo feita, pode-se perceber que poucos respondiam por toda a comunidade árabe-muçulmana, demonstrando ser uma comunidade bastante tradicional e fechada em se tratando de administração de suas territorialidades e conseqüentemente do Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR. Esses poucos foram extremamente receptivos, o que por outro lado caracterizam-se por serem bastante abertos para o debate, e demonstravam grande conhecimento acerca da religião islâmica. Esta, ao meu ver, era a grande preocupação por parte da comunidade, por isso, recebia a indicação de muitos muçulmanos de quem devia procurar para conversar sobre os mesmos, e poucos eram indicados para realizar as entrevistas. Preocupação esta, bastante relevante, pois, como membros da própria comunidade poderiam fornecer informações contraditórias. Já que a comunidade árabe-muçulmana é vista como uma comunidade bastante coesa. Não podemos esquecer que a comunidade árabe-muçulmana do mundo todo e principalmente a de Foz do Iguaçu-PR estavam constantemente na mídia. Principalmente após os ataques de 11 de setembro de 2001. A comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR foi acusada de receber Osama Bin Laden, depois foi acusada de financiar grupos terroristas de extremistas islâmicos e no ano de 2006 foi bastante citada, pois muitos libaneses sofreram com os ataques ocorridos entre Israel e Líbano. Neste período alguns parentes dos entrevistados estavam no Líbano, inclusive ocorrendo mortes de pessoas da comunidade e de parentes próximos. Diante de tudo isso, posso garantir que fui muito bem recebido pelos representantes

da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR e por alguns simples muçulmanos que não hesitaram em contar um pouco de suas vidas.

Na análise a comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR a partir da base teórico-conceitual de Espaço de Representação foi possível verificar o quanto a comunidade respeita e mantém as tradições culturais árabes e a fé ao Profeta Muhammad. O poder, a identidade, a territorialidade e multiterritorialidade estão ligados a estas instâncias, que é a tradição cultural árabe e a religião Islâmica.

Além disso, tinham-se referências espaciais bastante importante na vida dos árabe-muçulmanos de Foz do Iguaçu-PR, que são: Meca e Medina na Arábia Saudita e Líbano. As duas primeiras cidades estão ligadas ao sagrado, são as cidades de nascimento, acolhimento e morte do Profeta Muhammad, enquanto que o terceiro país é a terra natal desses libaneses e descendentes, que está ligado diretamente a cultura árabe.

É diante dessas instâncias, a questão cultural árabe-muçulmana, portanto uma história, a socialidade e a espacialidade representada pelos muçulmanos de Foz do Iguaçu-PR, que se forma o Espaço de Representação. Diante desta concepção de Espaço de Representação pode-se perceber e esclarecer como as territorialidades e multiterritorialidades foram e são construídas na cidade de Foz do Iguaçu-PR. Estas estão diretamente ligadas ao sagrado, todo e qualquer muçulmano, ao menos os entrevistados, colocam os preceitos religiosos no seu cotidiano. Depois disso, a questão cultural e religiosa dos árabe-muçulmanos é que tende a determinar as ações dos atores sociais envolvidos, tanto do universo reificado quanto do universo consensual. A análise do Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR proporciona analisar a concepção e construção de vida dos atores sociais e como demonstram isso no espaço. Por isso as territorialidades e multiterritorialidades construídas na cidade de Foz do Iguaçu-PR contribuem para a manutenção das tradições identitárias da comunidade árabe-muçulmana, formando assim o Espaço de Representação desta comunidade.

As tradições culturais também têm uma espacialidade específica, pois a comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR, foi inicialmente formada por imigrantes vindos de duas cidades vizinhas, Bal Oul e Lala no Líbano. E as tradições destes lugares foram trazidas para o município de Foz do Iguaçu-PR, o que a diferencia de outras comunidades árabe-muçulmanas, como o caso de Londrina-PR.

Essa cidade tem característica completamente diferentes da de Foz do Iguaçu-PR, mesmo tendo a formação da comunidade árabe-muçulmana de libaneses e descendentes.

Em Londrina-PR a comunidade é formada, na atualidade, por vários recém convertidos de outras descendências e nacionalidades, a oração e sermões são em português, salvo determinadas etapas que devem ser em árabe, as mulheres não utilizam o lenço no dia-a-dia, algumas raras exceções. Londrina-PR teve a segunda Mesquita construída no Brasil, o que demonstra ser um município bastante importante e ativo por parte dos muçulmanos no passado recente deste município. Enquanto que em Foz do Iguaçu-PR, o lenço para as mulheres é normalmente utilizado, a reza na Mesquita é em árabe, a comunidade é formada, praticamente, por descendentes libaneses, o comércio dos muçulmanos é determinado pelas leis islâmicas, principalmente quanto à ingestão de determinadas carnes e como deve ser o abatimento desses animais, bem como a ausência de convertidos de outras nacionalidades.

Em Londrina-PR, é neste ano de 2007 que a construção de uma escola árabe-muçulmana específica está em fase de conclusão assim como o açougue com fornecimento de carnes conforme determina os preceitos islâmicos, enquanto que em Foz do Iguaçu-PR essas territorialidades existem há muito tempo. O idioma árabe é constantemente falado entre a comunidade muçulmana de Foz do Iguaçu-PR enquanto que em Londrina-PR isso não é tão comum, a não ser entre os mais velhos.

Percebe-se com isso que o Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR tem especificidades que a tornam bastante peculiar com relação à de Londrina-PR. Analisando as estruturas das duas comunidades pode-se afirmar que o Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR é mais tradicional, mais coesa e mais atuante em todas as instâncias políticas, sendo referência nacional em se tratando de islamismo.

Com isso afirma-se que para compreender e analisar determinada comunidade cultural e como esta se relaciona, apresenta e constrói espaços específicos na cidade, o Espaço de Representação fornece subsídios para a compreensão das formas e da relação entre ser humano, espaço e tempo.

O trabalho não tem a pretensão de finalizar e esgotar o debate acerca do Espaço de Representação da comunidade árabe-muçulmana de Foz do Iguaçu-PR e de Londrina-PR, mas, quem sabe, possibilitar a criação de novas questões e novas pesquisas. A Geografia necessita de pesquisas ligadas a essa temática, para compreender um pouco mais e quem sabe minimizar falsas impressões e concepções sobre determinadas culturas e como estas atuam no espaço.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABED al-JABRI, Mohammed. **Introdução á Crítica da Razão Árabe**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

ABDALATI, Hammudah. **O Islam em Foco**. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1989.

ALI, Tariq. **Confronto de fundamentalismo**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

ANDRADE FILHO, Ruy. **Os muçulmanos na Península Ibérica**. São Paulo: Contexto, 1989. 78p.

ANNADUY, Abul Hassan. **O Islam e o Mundo**. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1990.

ARMSTRONG, Karen. **O islã**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

ATTANTAWY, Ali. **Apresentação Geral da Religião do Islam**. Trad. Samir El Hayek. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1990.

ATTIE FILHO, Miguel. **Falsafa: a Filosofia entre os árabes: uma herança esquecida**. São Paulo: Palas Athena, 2002.

BAUDRILLARD, Jean. **América**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 4ª ed. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. 5ª ed. Trad. Sergio Miceli... [et al]. São Paulo: Perspectiva, 2003.

CARVALHO, José Reinaldo; CARVALHO Lejeune Mato Grosso de. **Conflitos internacionais num mundo globalizado: Palestina, Iraque, Venezuela e a hegemonia americana**. 2ª ed. São Paulo: Alfa Omega, 2003. 341p.

CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny (orgs). **Geografia Cultural: um século (1)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000. 168p.

_____. **Geografia Cultural: um século (2)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000. 112p.

_____. **Geografia Cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. 190p.

_____. **Paisagem, Tempo e Cultura**. 2ª ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004.

_____. **Paisagem, Textos e Identidade**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004.

CHOMSKY, Noam. **11 de Setembro**. Trad. Luiz Antonio Aguiar. 4 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. 150p.

COX, Kevin R. Spaces of dependence, spaces of engagement and the politics of scale, or: looking for local politics. In: **Political Geography**, v. 17, nº 01, p. 1-23, 1998.

DAL RI JUNIOR, Arno, ORO, Ari Pedro (orgs). **Islamismo e Humanismo Latino: diálogos e desafios**. Petrópolis, RJ: Vozes; Treviso, IT: Fondazione Cassamarca, 2004.

DELANEY, David; LEITNER, Helga. The political construction of scale. In: **Political Geography**, v. 16, nº 02, p. 93-97, 1997.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004.

DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octávio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (orgs.). **Desafios da globalização**. 3ª ed. Petrópolis : Vozes, 2000. 302p.

FARES, Mohamad Ahmad Abou (Trad). **O caminho para o islamismo**. 1977.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 18ª ed. São Paulo : Graal, 2003. 295.

_____. **Vigiar e punir**. 26ª ed. Petrópolis : Vozes, 2002. 262p.

_____. O sujeito e o poder. In DREYFUS, H; RABINOW, P.(orgs). **Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense, 1995. p.149-231.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GELLNER, Ernest. **Pós-modernismo, razão e religião**. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo : Editora UNESP, 1991. 177p.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço de Representação e Territorialidade do Sagrado**: Notas para uma teoria do fato religioso. Ra'e Ga O Espaço Geográfico em Análise: Curitiba, v.3 n.3, p.91-120, 1999.

_____. Geografia Cultural: Estrutura e Primado das Representações. In: **Espaço e Cultura**, UERJ, Rio de Janeiro, nº 19-20, p. 51-59, janeiro/dezembro de 2005.

_____. Espaço de Representação: epistemologia e método. ANPEGE, Florianópolis, 2003.

GIL FILHO, Sylvio Fausto, GIL, Ana Helena Corrêa. Identidade Religiosa e Territorialidade do Sagrado: Notas para uma teoria do fato religioso. In: **Religião, Identidade e Território**. ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.200p

GOMES, Paulo C. da Costa. **Geografia e modernidade**. 2ª ed. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2000. 368p.

_____. **A condição urbana**. Ensaios de geopolítica da cidade. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2002. 304p.

GUARESCHI, Neuza. Políticas de identidade: uma breve concepção. **Revista Educação**. Ed. Especial XXIII, nº 39, 1999. 0.7-26.

GUARESCHI, Pedrinho A., J OVCHELOVITCH, Sandra (orgs). **Textos em Representações Sociais**. 7 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GUIMARÃES, Raul Borges. Atores políticos, representação social e produção da escala geográfica. In: MELO, Jayro G. (org). **Espiral do espaço**. Presidente Prudente: GAsSPER, 2003. p. 07-22.

GRAMSCI, Antônio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 7ª ed. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1989. 244p.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à Multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. **Territórios Alternativos**. Niterói: EdUFF; São Paulo: Contexto, 2002.

_____. A Multiterritorialidade do mundo e o exemplo da Al Qaeda. **Terra Livre**, nº 7. Associação dos Geógrafos Brasileiros, 2002.

_____. Fim dos territórios ou novas territorialidades? *In*: Lopes, L. e Bastos, L. (org.) **Identities**: recortes multi e interdisciplinares. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

_____. Território, Cultura e Des-territorialização. *In*: **Religião, Identidade e Território**. ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. 200p.

_____. Redes de Diásporas. **Cadernos do Departamento de Geografia**. Vol.2 nº 2. Niterói, Departamento de Geografia, 1999.

_____. Região, diversidade territorial e globalização. **GEOgraphia**, nº 1. Niterói: Programa de Pós-graduação em Geografia, 1999.

_____. Identidades territoriais. *In*: Corrêa, R. e Rosedhal, Z. (orgs). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

_____. **Des-territorialização e identidade**: a rede “gaúcha” no nordeste. Niterói: EdUFF, 1997.

_____. Questões sobre a (pós) modernidade. **GeoUERJ**, nº 2, 1997.

_____. **“Gaúchos” no Nordeste**: modernidade, des-territorialização e identidade. São Paulo, Tese de Doutorado, apresentado ao Departamento de Geografia, FFLCH-USP, 1995.

_____. Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão. *In*: Castro I. et al. (orgs) **Geografia**: Conceitos e Temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: Identidades e Mediações Culturais. Org. Liv Sovik; Trad. Adelaine La Guardia Resende... [et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. 434p.

_____. **A identidade Cultural na Pós-Modernidade.** Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna:** uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 12ª ed. São Paulo: Loyola, 2003. 349p.

HAYEK, Samir El. **O significado dos versículos do Alcorão Sagrado.** São Paulo: MarsaM, Editora Jornalística, 2001.

_____. **Compreenda o Islam e os Muçulmanos.** São Bernardo do Campo: WAMY, s/d.

HOURANI, Albert. **Uma História dos Povos Árabes.** Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HUNTINGTON, Samuel. **O choque das civilizações e a recomposição da ordem mundial.** Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

KIMBLE, G.H.T. **A Geografia na Idade Média.** Trad. Márcia Siqueira de Carvalho. 2ª ed. rev. Londrina: EDUEI, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2005.

LACOSTE, Yves. **Ibn Khaldun: Nascimento da História Passado do Terceiro Mundo.** Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1991.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura.** Um conceito antropológico. 15ª ed. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 2002. 117p.

LEBRUN, Gérard. **O que é poder.** São Paulo: Brasiliense, 2004.

LEFEBVRE, Henri. **A Revolução Urbana.** Trad. Sérgio Martins. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

_____. **O Direito à Cidade.** Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

LEWIS, Bernard. **Os árabes na história.** Lisboa: Estampa/Imprensa Universitária, 1990.

_____. **O Oriente Médio do advento do cristianismo aos dias de hoje.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. **O que deu errado no Oriente Médio?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. **A Crise do Islã: Guerra Santa e Terror Profano.** Trad. Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MANTRAN, Robert. **Expansão muçulmana: século VII-XI.** São Paulo: Pioneira, 1977.

MATTELART, Armand. **A globalização da comunicação.** Bauru : EDUSC, 2000. 191p.

MAUDUDI, Alimam Abul A'la. **Para Compreender o Islamismo.** São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1989.

MOHAMAD, Aminuddin. **Mohammad o Mensageiro de Deus.** São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1989.

MORAES, Antonio Carlos Robert (org). **Ratzel.** Sao Paulo: Ática, 1990.

MORAES, Dênis de. (org.). **Globalização, mídia e cultura contemporânea.** Campo Grande: Letra Livre, 1997. 262p.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs). **Globalização e religião.** Petrópolis : Vozes, 1997.262p.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e Cultura.** São Paulo: Brasiliense, 2003. 234p.

OSMAN, Samira Adel. A imigração árabe no Brasil. **Travessia: Revista do Imigrante.** São Paulo, n. XII, 35, setembro – dezembro de 1999. p. 17-23.

PAHCECO, Janie Kiszewski; PEREIRA, Lenora Silveia. O Imigrante Árabe: uma etnografia das famílias. **Travessia: Revista do Imigrante.** São Paulo, n. 44, setembro-dezembro de 2002. p.29-34.

PALLAMIN, Vera M. (org.). **Cidade e cultura.** Esfera pública e transformação urbana. São Paulo : Estação Liberdade, 2002. 118p.

QUTB, Sayyid. **As normas no caminho do Islã**. S. L. Federação Internacional Islâmica das Organizações Estudantis, s.d.

RACINE, J. B.; RAFFESTIN, C.; RUFFY, V. Escala e ação, contribuições para uma interpretação do mecanismo de escala na prática de geografia. In: **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, 45 (1), p. 123-135, jan./mar. 1983.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RODINSON, Máximo. **Islam y capitalismo**. Trad. Marta Rojzman. México: Siglo Veinticeno Editores, 1973.

ROGERSON, Barnaby. **O Profeta Maomé**: uma biografia. Trad. Lis Alves. Rio de Janeiro: Record, 2004.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 2ª ed, 2002.

_____. **Hierópolis**: O Sagrado e o Urbano. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. 112p.

ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Paisagem, Imaginário e Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. 228p.

_____. **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. 200p.

SACK, Robert David. **Human territoriality**. Its theory and history. London : Cambridge University Press, 1986.

SAID, Edward W. **Cultura e Política**. São Paulo: Boitempo, 2003. 170p.

_____. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Milton. O dinheiro e o Território. In: **Território Territórios**. Programa de pós-graduação em Geografia-PPGEO-UFF/AGB. Niterói, 2002a.

_____. **A natureza do espaço**. Técnica e tempo. Razão e emoção. São Paulo: Edusp, 2002b. 384p.

_____. **Por uma outra globalização.** Do pensamento único à consciência universal. 5ª ed. Rio de Janeiro : Record, 2001. 174p.

_____. **Metamorfoses do espaço habitado:** fundamentos teóricos e metodológicos da geografia. São Paulo : Hucitec, 1988. 124p.

_____. **Novos rumos da geografia brasileira.** São Paulo : Hucitec, 1988. 219p.

_____. **Por uma Geografia Nova.** Da crítica da Geografia a uma Geografia crítica. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. **O Brasil: território e sociedade no início do século XXI.** 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2003. 473p.

SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura. (orgs.) **Território:** globalização e fragmentação. 2ª ed. São Paulo : Hucitec, 1996.

SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SCARLATO, Francisco Capuano; ARROYO, Mônica (orgs.). **Fim de século e globalização.** 4ª ed. São Paulo : Hucitec, 2002.

_____. **Globalização e espaço latino-americano.** 4ª ed. São Paulo : Hucitec, 1994.

SCHLESENER, Anita Helena. **Hegemonia e cultura:** Gramsci. 2ª ed. Curitiba : Editora da UFPR, 2001. 100p.

SCHOPENHAUER. Arthur. **O Mundo como Vontade e Representação.** Trad. M.F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

SEVCENKO, Nicolau. **A corrida para o século XXI:** no loop da montanha-russa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 140p.

SILVA, Armando. **Imaginários Urbanos.** São Paulo: Perspectiva, 2001. 247p.

SILVA, Edílson Adão C. **Oriente Médio:** a gênese das fronteiras. São Paulo: Zouk, 2003. 182p.

SOJA, Edward W. **Geografias pós-modernas.** A reafirmação do espaço na teoria social crítica. 2ª ed. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1993. 324p.

SOUZA, Márcia Maria Cabreira Monteiro de. **O Povo da Caixa e a 25 de Março:** memórias da imigração Síria e libanesa em São Paulo. Tese de Doutorado, apresentado ao Departamento de Geografia, FFLCH-USP, 2002.

FONTES ORAIS

Z.M. empresário, nascido em Lala-Líbano em 1965, casado, superior incompleto, morador em Foz do Iguaçu-PR.

K.O. empresário, nascido no Líbano em 1951, casado, superior completo, morador em Foz do Iguaçu-PR.

K.S. comerciante, nascido em Sultan Yacoub-Líbano em 1966, casado, morador em Foz do Iguaçu-PR.

A.M. sheik, nascido em São Paulo em 1975, casado, superior completo, morador em Foz do Iguaçu-PR.

Y.A. comerciante, nascido no Rio Grande do Sul , ensino médio completo, casado, morador em Foz do Iguaçu-PR.

S.A. professora, nascida em Ciudad Del Est-Paraguai, ensino superior incompleto, solteira, moradora em Foz do Iguaçu-PR.

M.B. empresário, nascido em Lala-Líbano, ensino médio completo, casado, morador em Foz do Iguaçu-PR.

A.R. empresário, nascido no Líbano, ensino médio completo, casado, morador em Foz do Iguaçu-PR.

N.B. aposentado, 54 anos, nascido em Maceió-AL, ensino médio completo, separado, morador em Londrina-PR.

Sheik Ohmar, nascido no Líbano, morador em Londrina-PR.

Sheik Yamani, nascido no Brasil, morador em Londrina-PR.