

NO RASTRO DA AL-WEB: TECNO-ATORES, DISPOSITIVOS TÉCNICOS E EXPERIÊNCIAS MIDIÁTICAS NA REDE SOCIOTÉCNICA ISLÂMICA NO NORDESTE DO BRASIL¹.

Maria Patrícia Lopes Goldfarb (UFPB – Paraíba)
Vanessa Karla Mota de Souza Lima (UFPB – Paraíba)

Palavras-chaves: Antropologia; Teoria Ator-Rede; Teia islâmica (AI-WEB).

1. INTRODUÇÃO

É fato o crescimento do número de revertidos² (MANSSON-MCGINTY, 2006; FERREIRA, 2009) brasileiros à religião islâmica no Brasil; um evento que pode ser verificado, principalmente, a partir das duas últimas décadas. Alguns fatores como a globalização e a chamada “mundialização da cultura”, o avanço das tecnologias digitais aliado à pluralização e democratização do acesso à internet, contribuíram para isso (SOUZA-LIMA, 2016). Como nos diz o sheik brasileiro Rodrigo Rodrigues, em uma recente entrevista: “Há uma diferença entre ser muçulmano no Brasil e do Brasil”. O muçulmano do Brasil é o muçulmano sem ascendência árabe ou migrante de países de maioria muçulmana e que se reverteu³ à religião.

Neste artigo, objetivamos analisar uma teia islâmica (AI-Web)⁴, que se expande a partir dessas reversões, circuitos e trajetos religiosos. Além dos acessos a sites, grupos

¹ “Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.”;

² É preciso ressaltar que o termo conversão se adéqua a realidade do campo de pesquisa, tendo em vista que os que se revertem, vem de grupo/tradição religiosa diversos.

³ No tocante ao sentido de reversão, este está ligado à compreensão dos adeptos de que todos os homens nascem submissos a Deus; daí se origina o termo “Muçulmano” = Muslim = Submetido. Os discursos religiosos que são veiculados acerca da Reversão pautam-se na ideia de que esta é uma condição natural da humanidade, um fato natural, essencializado pela teologia islâmica e exemplificado nas figuras de personagens como Abraão, Ismael, Davi, Salomão e Jesus Cristo, mencionados no Alcorão e considerados como “submetidos a Deus” e, portanto, muçulmanos. É preciso, portanto, considerar as “categorias nativas” também no que tange aos usos do termo reversão e os significados adotados pelos crentes. O rito da reversão passa a ser apreendido como um retorno a um evento que é fundante na concepção do Islã, como um modelo último da religiosidade para os homens. É, pois, marcado por uma forte ênfase nos sentimentos de pertencimento a este universo do eterno sagrado (SOUZA-LIMA, 2016: p. 56-57).

⁴ Al prefixo árabe; WEB – teia; a teia islâmica (ALWEB) são as tessituras - linhas paralelas - que são as agências dos actantes que resultam em novos “círculos de convergências”, que conectam a teia e a expandem, formando associações de revertidos islâmicos no nordeste do Brasil. Essas associações

de estudos e redes sociais, pretendia entender esses trajetos digitais, traçados e percorridos por esses muçulmanos que fazem usos de computadores e da internet para reafirmarem suas identidades religiosas e seu sentimento de pertencimento a comunidade⁵ muçulmana transnacional, mapeando esses rizomas⁶. É um movimento de idas e voltas: ou seja, ao mesmo tempo em que os revertidos são ensinados sobre a religião (a partir de discursos e conteúdos produzidos por estrangeiros radicados no Brasil ou não) eles também “interferem” nessas comunidades transnacionais.

A rede digital foi responsável por expandir as fronteiras do Islã até os lugares mais longínquos do país, àquela rota que não estava habituada as migrações sírio-libanesas⁷, cujas tradições religiosas estavam fundamentadas nas doutrinas cristãs católicas e pentecostais. Isso foi constatado, principalmente, durante os anos de pesquisa antropológica nas comunidades muçulmanas no Nordeste. Enquanto ouvia os relatos das reversões, percebia que sempre havia um fator importante, repetidamente mencionado: o papel das mídias digitais no contato com o Islã e, posteriormente, no aprendizado da religião (da língua árabe, das vestes, das performances nas orações, no jejum, no zakat⁸, nas festas da religião, por exemplo).

É o que denominamos de *E-Islã*: termo aqui usado para designar o mundo virtual islâmico compartilhado por revertidos, que se propõem a promover outras reversões, dialogar com sheiks, ler o alcorão, estudar árabe, aprender as flexões e performances das orações, o modo de fazer as abluções e tirar dúvidas sobre a religião, dentre diversos outros usos da internet nas questões do cotidiano. Esse “mundo virtual islâmico” de compartilhamento de conhecimento, solidariedades, conflitos, marketing religioso, trocas de informações e tantos outros usos que foram observados em nosso pesquisa. É o espaço onde se dá as socialidades, que fazem surgir às associações.

Esse artigo é fundamentado num trajeto que se iniciou na comunidade muçulmana de João Pessoa, estado da Paraíba, que se amplia por meio da rede (WEB), ou fluxo de linhas traçadas pelos actantes nesse “mundo” digital, o *E-Islã*, que embora

formam as redes distribuídas (termo retirado do conceito de “distributed networks da Actor-Network-Theory”, ANT) que nos propomos a rastrear nesse artigo. A AI-WEB é a teia da rede (rizomas).

⁵ Esse é um designativo para a Ummah, compreendida pelos adeptos da religião como a comunidade transnacional muçulmana. Para uma melhor discussão, ver Souza-Lima, 2016.

⁶ Nos baseamos em Deleuze e Guatarri (2000), pensando na questão do movimento, de uma rede formada por linhas conectadas e impulsionadas pelo desejo de existir.

⁷ É definida por Ribeiro (2012, p. 109), como resultado de três fases distintas: o Islã de escravidão, de imigração e de conversão.

⁸ Pagamento anual feito pelos muçulmanos, um tributo religioso.

se pretenda definir como *as agências de adeptos* da religião islâmica na internet, se baseia no fluxo de locais como a Paraíba (João Pessoa) e no agreste de Pernambuco (Caruaru e Canhotinho).

É preciso dizer que se tratando de fluxos, linhas, teias e redes, nada é a mesma coisa por muito tempo. Actantes deixaram de atuar, outros estão atuando agora, círculos de convergências se desfizeram, mas, outros surgiram, as formas de acesso e usos dos actantes (humanos e não humanos, como os computadores celulares, etc.).

Passamos a seguir os fluxos rizomáticos no percurso dos campos de pesquisa desses actantes e descobrimos novos círculos, ainda que as linhas da rede, permaneçam diversificadas: segmentares, estratificadas e desterritorializadas e, portanto, metamorfoseadas. A proposta é, então, “traçar o caminho dos nativos”: pensando nos fluxos e relações sociais a partir dessas interações (BIONDI, 2009, p. 35).

Sendo assim, dividimos o artigo em quatro pontos de abordagens principais: *No rastro dos caminhanes da senda reta*, onde discutimos sobre o campo de pesquisa e nossa trajetória metodológica. A segunda abordagem é sobre o *E-islã - tecno-atores, dispositivos e experiências midiáticas entre muçulmanos nordestinos*, onde discutimos sobre os circuitos geográficos e virtuais do Islã no Brasil, centrados nos revertidos nordestinos. No terceiro ponto da nossa abordagem, *A sociedade em rede do Islã no Brasil*, discutimos, a partir da teoria latouriana, a rede de fé islâmica ou o “local digital” (Pereira, 2013) da religião, ao qual denominamos de al-Web, que é a rede sociotécnica islâmica⁹ e cujos “actantes não-humanos” (Latour, 2012) traçam a partir das experiências locais e com reverberação globais. E, finalmente, o quarto ponto da nossa abordagem, *A al-web – a rede sociotécnica islâmica no nordeste do Brasil*, é onde abordamos as associações que advém e são a própria rede sociotécnica islâmica, entre revertidos no nordeste, que são denominados de “coletivos híbridos”, de onde incide a produção e circulação de conhecimento (Latour, 1994).

2. NO RASTRO DOS CAMINHANTES DA SENDA RETA

⁹ É preciso destacar que nossa opção por nomear a rede sociotécnica de “islâmica”, àquela constituída por actantes que se reverteram ao Islã no nordeste, dar-se como forma de delimitar um espaço da teologia, práticas e interações dos muçulmanos nordestinos. O Islã não é uma cultura, não é homogêneo e não deve ser categorizado.

A expressão “Guia-nos a senda Reta” é mencionada na Surata¹⁰ Al Fatiha, a surata de abertura do Alcorão, o livro sagrado dos muçulmanos. São palavras de súplica para que o muçulmano seja guiado pelo “caminho correto” ou o “caminho da salvação” e pretende fazer alusão exatamente a esse “retorno” a Allah, por esses revertidos brasileiros que ao proferirem a *Shahada*¹¹ e decidirem viver a fé islâmica no contexto nordestino, discursam sobre as novas formas de religiosidade e os novos fluxos da fé no Brasil.

Neste sentido, nos propomos, a exemplo de Biondi (2009, p. 38), “fazer uma antropologia imamentista” sobre uma construção nativa de transcendência. Entre os muçulmanos, essa construção está fundamentada, principalmente, no “caminho da salvação” e, portanto, rastrear as redes digitais dos muçulmanos no Nordeste é seguir o rastro destes caminhantes da Senda Reta.

No Brasil, o Censo de 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), aponta um total de 35.167 muçulmanos no país, com um crescimento de 29,1% se comparado ao Censo de 2000. As instituições muçulmanas estimam que o número total de fiéis aumentou de 600 mil em 2010 para perto de 800 mil e 1,2 milhão em 2015. Atualmente, são cerca de 90 instituições islâmicas no país, um número que vem crescendo na última década¹². Embora não haja como precisar o número de adeptos por reversão¹³, tendo em vista que no Islã não se exige um rito público de conversão, as estatísticas comprovam que são os revertidos que hoje compõem o maior contingente de muçulmanos no país.

Do ponto de vista de gênero e de faixa etária, a maioria dos revertidos no Brasil é de mulheres jovens, conforme destaca Ribeiro (2012), dados que temos confirmado entre as redes muçulmanas pesquisadas no Nordeste do Brasil. Estas, ao se converterem adotam, em sua maioria, o uso do hijab: o véu islâmico, e se tornam dedicadas propagadoras da religião (CARDOSO, 2014).

¹⁰ Pode-se dizer que é equivalente ao que comumente denominamos de capítulo.

¹¹ Na *Shahada* (testemunho de fé), as palavras são pronunciadas em árabe: “Ach hadu an La ilaha ila Allah wa ach hadu ana Muhammadan rassullullah” (transliteradas), frase que significa: “Testemunho que não há outra divindade além de Allah e testemunho que Muhammad é mensageiro de Allah”.

¹² Revista Isto é, n. 2309 (2016).

¹³ Há uma distinção entre “nascidos muçulmanos” (em sua maioria descendentes de família islâmicas que migraram no século XX para o Brasil) e revertidos (brasileiros sem ascendência religiosa islâmica e que optaram pelo Islã como sua religião pessoal).

Do ponto de vista de migração religiosa, o fluxo religioso para o Islã no Brasil advém, principalmente, do catolicismo, dos sem religião e do pentecostalismo protestante (CARDOSO, 2011). Para entendermos de que modo as pessoas têm acesso à religião islâmica no Brasil, é importante mencionarmos a *dawah*¹⁴: Trata-se de uma forma de proselitismo recorrente entre os muçulmanos, onde as instituições islâmicas no país têm uma ampla e eficiente rede de divulgação, através de literatura em português e distribuição gratuita do Alcorão aos visitantes e estudiosos que frequentam as mesquitas e centros islâmicos, além do uso da internet, através de blogs, sites e redes sociais.

Os muçulmanos no Brasil, sejam nascidos ou revertidos, tem suas características próprias. Os novos revertidos passam por um processo de ressignificação do seu *self*, ou seja, um *rebuild* (reconstrução) que se manifesta em seus nomes, vestimentas, relações familiares, matrimônios, alimentação, modo de dispor do tempo e dos espaços (públicos e sagrados), etc., que passam a ser ressignificados a partir da doutrinação islâmica.

Há formas de solidariedade entre as comunidades do Brasil, que dão suporte para a divulgação da religião, bem como uma rede mais ampla de apoio das comunidades de maioria islâmica que enviam sheiks e recursos financeiros ao país, dando suporte no treinamento e ensino desses novos convertidos.

A nossa pesquisa de campo teve início em 2009, entre muçulmanos revertidos na cidade de João Pessoa na Paraíba. De lá para cá, abordamos as questões de “tornar-se muçulmano” para os nordestinos pessoenses revertidos¹⁵ e discutimos sobre o sentido da Ummah, para àqueles que percorriam um circuito geográfico da fé islâmica entre o Litoral da Paraíba e o Agreste de Pernambuco¹⁶. Neste momento da pesquisa e a partir das narrativas e experiências dos interlocutores, percebemos que haviam falas e práticas recorrentes dos usos dos dispositivos digitais e interações na internet que não apenas possibilitavam o proselitismo islâmico, mas, incidiam na performance islâmica no nordeste do Brasil. É uma abordagem cujos limites e delimitações estão em construção, tendo em vista que fazem parte da pesquisa para escrita da tese. A pesquisa se propõe, portanto, a discutir estes *circuitos digitais islâmicos*, também mediados pelos *circuitos geográfico* na Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Sergipe.

¹⁴ “tanto o exemplo que os muçulmanos devem ser para a sociedade, quanto ao ato de falar da religião para os não muçulmanos, atraindo pessoas para o Islã” (RIBEIRO, 2012).

¹⁵ Souza-Lima, 2013.

¹⁶ Souza-Lima, 2016.

Atualmente, há comunidades islâmicas na maioria dos estados do Nordeste, como é o caso de Pernambuco, Bahia, Maranhão, Ceará, Sergipe, Rio Grande do Norte e Paraíba, sendo as comunidades da Bahia, Sergipe e Pernambuco as mais antigas e representativas da região. Nossa pesquisa se dá entre os muçulmanos revertidos que reúnem-se na Mesquita e Centro Islâmico Pessoaense (PB), no Centro Islâmico em Recife (PE) e com muçulmanos de Santa Cruz do Capibaribe (PE), há também, incursões etnográfica entre muçulmanos em Itabaianinha (SE) e no Rio Grande do Norte (RN).

Essa rede é interligada por mesquitas e centros islâmicos, pela mobilidade desses actantes e suas peregrinações regionais em busca da interação com outros muçulmanos nas regiões mais próximas, onde há agência dos actantes no “fazer coisas e fazer outros a fazerem coisas”, desencadeando eventos e novos mediadores que seguem o trajeto (LATOUR, 2012, p.158).

Destacamos que além desse circuito geográfico há um circuito virtual islâmico que categorizamos como *e-Islã*, onde são empreendidas trocas diárias de conhecimento, informações, *daw’as*, reversões e também de conflitos. Pereira (2013), denomina esse uso da rede digital como “o local digital”, um espaço para reelaboração das identidades e do coletivo.

(...) situa-se no “entre-lugar” digital, um novo contexto intersticial formado por campos de performatização identitários, deslizantes, oriundos das relações e dos processos interculturais (Bhabha, 1998). Tanto as conexões quanto as produções midiáticas digitais desses grupos locais tornaram possíveis novas estratégias de diferenciação, de transformação, de subjetivação e de signos de identificações partindo de suas interações midiáticas (PEREIRA, 2013, p.254).

O “local digital das culturas” deve ser compreendido como “expressão dos dinamismos comunicativos associativos dos seus atores-redes” (PEREIRA, 2013). É uma realidade bem parecida com a dos muçulmanos interlocutores da pesquisa, que não acionam a consangüinidade étnica para a busca dessas relações, mas, a religião compartilhada, sobretudo nesse “local digital”, denominado de *e-Islã*.

2.1. O e-Islã - Tecno-atores, Dispositivos e Experiências Midiáticas entre Muçulmanos Nordestinos

Constatamos que o diálogo sobre o papel das mídias digitais nas experiências de reversão, ensino da religião e nos “encontros” nas mesquitas são recorrentes. Desse

modo, constatou-se que a internet é um dos principais actantes no “agrupamento” desses muçulmanos. Neste sentido, também observa-se um tipo de “digitalização do Islã” onde os muçulmanos nordestinos se revertem e conectam-se entre si.

(...) local digital das culturas presente nas redes digitais, indicadoras do advento de novas relações entre essas culturas e suas territorialidades. Vimos, a partir delas, à luz de uma perspectiva complexa e reticular situada nos meandros históricos e midiáticos digitais, a atuação de coletivos, ou atores-redes, associados a um conjunto de redes, de elementos humanos e não humanos, que transformam as formas de expressão de suas identidades e de seu modo de habitar. Ou seja, essas relações interagentes e recíprocas entre culturas locais, mídias digitais e territórios ressaltam que um processo de digitalização desses coletivos implica também no advento de transformações das formas de expressão das performances identitárias e das condições habitativas (PEREIRA, 2013, p.248)

Conforme Pereira (2013:15) existe uma “digitalização das culturas” a partir do processo “global de difusão das tecnologias digitais” que possibilita a interação entre grupos locais e transnacionais por meio de “dispositivos técnicos”, o que resulta em “culturas e saberes locais nos circuitos digitais.” As reflexões de Pereira (2013), foram fundamentais para compreensão dessa agência da internet na rede islâmica dos muçulmanos nordestinos (Al-WEB).

A experiência midiática dessas coletividades, ocasionada pela digitalização, possibilita novas formas de expressão de suas identidades étnicas [religiosas] e, por sua vez, reflete a transformação cultural de seus contextos locais e de suas estratégias de representação de suas diferenças. Isto é, o “local digital” se expressa como a forma dinâmica de uma interação entre culturas, mídias digitais e territórios. Essas interações midiáticas habitativas realizadas por esses grupos parecem apontar para transformações significativas nos mecanismos tradicionais de performatização de suas identidades: há a tomada da palavra por esses grupos, traduzindo - se, por exemplo, no registro escrito e audiovisual (digital) das suas narrativas e memórias (PEREIRA, 2013, p.20).

No caso dos coletivos islâmicos, essas performatizações se dão nas publicações e textos das redes sociais, como Facebook e Instagram, no acesso a sites, blogs, aplicativos e páginas dos sheiks. São recorrentes as publicações de defesa e embate relacionadas à religião, os likes em fotos e textos dos sheikhs mais populares das redes sociais, a exemplo de Rodrigo Rodrigues e Jihad Hammadeh. É comum, por exemplo, as lives desses líderes religiosos, os vídeos com ensinamentos sobre a religião e a mais

recente prática entre os muçulmanos no espaço do *e-Islã*, que é o jogo de perguntas e respostas nos stories dos sheikhs. Há também grupos e/ou perfis no Facebook, que podem ser relacionado ao ensino da doutrina: “Islam Dúvidas, Perguntas e Respostas!”, “Aprendendo o Islam”, “Um convite para aprender sobre o Islam”, “Islamport Portuguesa”, “Islã a religião dos profetas”; com o objetivo de identificar o grupo e divulgar os espaços de reunião religiosa, tais como: “Mesquita e Centro Islâmico em João Pessoa”, “Islam Itabaianinha”, “Centro islâmico de Caruaru e Região”, “Centro Islâmico do Sertão de Pernambuco”, “Centro Cultural Islâmico de Sergipe”.

Este universo virtual também agrega, por meio de características específicas, grupos como: “Iniciantes do Islamismo”, “A mulher no Islam”, “Amigos do Islã”, “Islamismo no Brasil”, “Muçulmanos brasileiros”, “Islamismo” e “Islamismo online”, além, é claro, das páginas institucionais: “WAMY Brasil”, “Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil” e “FAMBRAS”, apenas para citar alguns. Eles são muitos e estão acessíveis nos *trajetos virtuais (e-Islã)* em vários idiomas (português, árabe, espanhol e inglês).

Além dos grupos, há os muçulmanos em todo o mundo (as narrativas mais recorrentes são os da Líbia, Argélia, Marrocos, Turquia e Egito) que entram em contato via *Messenger* do *Facebook* ou pelo número de *Whatsapp* e inicia diálogos sobre religião e também, no caso das mulheres solteiras, casamento interreligioso e interétnico.

Dessa forma, “a conexão digital desses grupos parece que, além de proporcionar a expressão das suas diferenças, lhes permite potencializar o fortalecimento dos seus vínculos sociais e a reelaboração dos seus repertórios culturais [religiosos]”. (PEREIRA, 2013, p.15).

2.2. A sociedade em rede do Islã no Brasil

Dentre o que Latour (2012) denomina de “actantes não-humanos” estão os computadores, as redes de fios e ferramentas que possibilita essas interações e agenciamentos humanos. O ator-rede é definido como “tudo aquilo e aquele que age na rede, humano e não humano” (p.19). Nestes termos, os dispositivos técnicos são “elementos da rede, constituída não apenas de humanos, mas também de não humanos” (PEREIRA, 2013, p. 253).

O computador e outros dispositivos digitais (smartphones, tablets, ipad's, etc) são considerados, na teoria Latouriana, híbridos, actantes e mediadores das relações dos homens; nesse caso, das relações religiosas, que refletem nas decisões e trajetos físicos. Conforme Pereira (20013, p. 253): “vimos que esses atores-redes estão imersos em um contexto formado de circuitos informativos, softwares, hardwares, humanos, não humanos, inseridos em espacialidades comunicativas móveis (...) actantes que formam (e se formam em) redes”.

Essa rede (AI-WEB) conecta por meio de discursos e práticas virtuais comuns (e-Islã). É possível acessar os textos sagrados do Islã, fazer reversão ou ter lições sobre a religião por meio de um computador¹⁷ na cidade de Canhotinho, no agreste de Pernambuco, enquanto se conversa com um egípcio, em tempo real, com a ajuda do Google Tradutor. Essa conexão, por exemplo, fez a Aysha decidir fazer a shahada (virtualmente com o amigo egípcio) e ser a única muçulmana em sua cidade. Ela também optou por usar o hijab em público, durante a realização de suas tarefas diárias (como ir à feira ou jogar capoeira). Essa conversão impactou o cenário religioso da cidade interiorana, majoritariamente de tradição religiosa católica, embora não represente uma estatística relevante para ser computada na pesquisa do IBGE.

Assim, “experiências locais de reversões, experiências de aprendizado e práticas religiosas com repercussões globais e vice-versa, ampliam as fronteiras da religião, o território do sagrado e a percepção de sujeito” (PEREIRA, 2013, p.248).

Situação semelhante aconteceu também com o Ibrahim, ex-pastor evangélico que se reverteu ao Islã. Embora não tenha feito o trajeto digital até a sua reversão, percorreu o trajeto geográfico entre João Pessoa e Dubai nos Emirados Árabes Unidos, até decidir se tornar muçulmano. Seu relato de reversão foi amplamente divulgado no streaming de vídeos Youtube, compartilhado exaustivamente em redes sociais de muçulmanos no Brasil e no mundo, em páginas de instituições islâmicas e entre mensagens por aplicativos.

Esse trajeto digital, o *e-Islã*, é composto por inúmeros artefatos e tipos de mídias digitais, o que acaba por fortalecer e ampliar as associações muçulmanas, onde “cada uma dessas modalidades cria novas espacialidades comunicativas que permitem a

¹⁷ Para se rastrear a rede, faz-se necessário compreender as agencialidades dos objetos, que compõem as arquiteturas digitais, de todos os tecno-atores do processo (PEREIRA, 2013, p.21).

difusão do idioma e da visão de mundo desses grupos na rede. Acontecem assim, por meio das interações com os dispositivos digitais, novas possibilidades de visibilidade, transmissão e ressignificação cultural de seus patrimônios simbólicos” (PEREIRA, 2013, p.254). Essas linhas do trajeto digital islâmico, o *e-Islã*, possibilita o mapeamento da rede virtual islâmica, a *Al-Web*.

São novas configurações de trajetos, agora não apenas físicos, mas também virtuais, percorridos digitalmente, que são responsáveis por reorganizar, expandir e traçar novas linhas de interações religiosas locais.

Essas conectividades rizomáticas tornam-se possíveis mediante a intermediação do que denominamos de rede sociotécnica islâmica (LATOURE, 1994), a *Al-Web*, composta pelas digitalizações da religião mediante os usos que são feitos da internet pelos revertidos brasileiros no Nordeste do país¹⁸.

2.3. Al-Web – A rede sociotécnica islâmica no nordeste do Brasil

Com base no pensamento de Bruno Latour, pensamos que a internet conecta e agrupa pessoas (2012, p.202). Propomos a ideia de rede sociotécnica islâmica, que diz respeito ao resultado dessas linhas rizomáticas mediadas por actantes humanos e não-humanos e mediadoras de novas associações/coletivos. É “rede sociotécnica porque não se trata apenas de uma rede de computadores nem tampouco de um aglomerado de pessoas (CEBRIÁN, 1999), mas de uma interconexão numa rede social possibilitada pelas tecnologias” (MEDEIROS & VENTURA, 2008, p.67).

Esta rede não se restringe a comunicação, mas também é de socialidades, portanto associações. Com base na pesquisa acreditamos que se trata de um processo de “digitalização [das religiões] locais”, uma forma virtual de se constituir o sujeito religioso, um espaço a se “habitar”, a partir da “influência das novas tecnologias de comunicação nos diversos âmbitos da sociedade, passando pelas especificidades sociais e culturais, associadas às mudanças perceptivas e cognitivas geradas pelas interações entre sujeitos e tecnologias” (PEREIRA, 2013, p. 17).

¹⁸ Por conectividade rizomática entendemos as várias linhas de conexão, agenciamentos dos sujeitos e os movimentos de desterritorialização vividos pelos muçulmanos por meio da internet (DELEUZE e GUATARRI, 2000).

Bruno Latour, que assinala a dívida da teoria do ator-rede^{19/} e tecno-ator²⁰ para com o conceito de rizoma, é particularmente explícito ao afirmar que uma rede não é uma coisa, porque qualquer coisa pode ser descrita como uma rede (2012, p. 29). Uma rede é uma perspectiva, um modo de inscrição e de descrição, “o movimento registrado de uma coisa à medida que ela vai se associando com muitos outros elementos.”²¹

Desta forma define a estrutura das redes sociotécnicas, na qual o ser humano seria mais um nó numa estrutura não-linear, sempre aberta a novos componentes. A produção contemporânea de ‘coletivos híbridos’ sugere um modelo de redes como um espaço fértil para viabilizar a produção e a circulação de conhecimento e as novas configurações sociais que emergem na atualidade (LATOURE, 1994). É na rede, traçada pela tradução²², que os mediadores coexistem, e, portanto, faz-se necessário “captar a socialidade existente” (BIONDI, 2009 p. 39).

Assim como a formação de redes sociais, a formação de comunidades virtuais baseia-se na interconexão e envolve compatibilidade de interesses e um processo amplo de trocas e de cooperação. Nunca substituirão por completo os encontros físicos, na verdade os complementam, como uma forma alternativa de encontro (MEDEIROS & VENTURA, 2008, p. 68-69).

Para compreender as linhas e rizomas que dela se constituem, a partir de um rastreamento do trajeto da rede sociotécnica dos muçulmanos nordestinos, consideramos as linhas²³ provenientes do acesso e usos das mídias digitais para as reversões e práticas muçulmanas no Nordeste, como tentativa de mapear essas associações que são rizomáticas, mas também arborescentes:

(...) O rizoma se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga. São os decalques que é preciso referir aos mapas e não o inverso. (...) O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 32-33).

¹⁹ Há três aspectos importantes sobre a teoria ator-rede: “a) uma conexão ponto por ponto se estabelece, fisicamente rastreável e, portanto, pronta para ser registrada empiricamente; b) essa conexão deixa *vazia* boa parte daquilo que *não* está conectado, como todo pescador sabe ao lançar sua rede ao mar; essa conexão não é gratuita, exige esforço...” (Latour, 2012, p.193-194)

²⁰ O conceito de “tecno-ator” equivalente a ator-rede (Latour, 2012, p.19).

²¹ Latour, 2012, p. 98.

²² Latour, 2014, p. 160.

²³ Deleuze e Guattari, (1995).

Nessas associações os caminhantes da “senda reta” buscam, em seus trajetos digitais, uma interação que os constituam como parte da Ummah, a comunidade islâmica transcendente, idealizada em seus discursos e posturas nas relações do cotidiano (BIONDI, 2009, p. 39). Essa é, portanto, como já mencionamos, a rede sociotécnica do Islã, aqui categorizada como a Al-Web.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo realizamos uma análise a partir da teoria ator-rede e com outros autores (Biondi, 2009; Pereira, 2013) que dialogam com Bruno Latour. Baseamo-nos em relatos que “tecem uma rede”, cujos atores são mediadores e não intermediários, e que “permite ao escritor estabelecer uma série de relações definidas como outras tantas translações” (LATOUR, 2012, p.189).

Assistimos, especialmente com a pandemia vivida pelo COVID 19, a mudanças promovidas pelo uso contínuo da internet, para muitas formas de interações sociais, como as religiosas. Isso reflete nos trânsitos e sociabilidades religiosas, que aumentam os processos de trocas e formação de redes, com espacialidades organizadas em redes tecnológicas, que promovem relações condicionadas pela conectividade, criando e reforçando o sentido de comunidade islâmica (Ummah), realinhada nos que denominados de Al-Web, que redefinem as noções de proximidade e distância. A internet, com suas dinâmicas e sociabilidades digitais, não acaba com as redes e circuitos geográficos, mas torna as trocas atuais mais híbridas e flexíveis.

Ainda há muito a ser feito para descrever a rede sociotécnica do Islã no Nordeste, muito a ser descrito. De todo modo, aqui apresentamos nossa compreensão dos modos que os “caminhantes da senda reta” traçam seus trajetos digitais (*e-Islã*) e se tornam mediadores e construtores da rede islâmica (*Al-Web*) no Nordeste e no Brasil.

São reflexões iniciais que não pretendem ser conclusivas, mas destacar alguns pontos que julgamos ser relevantes para a discussão da contribuição da teoria latouriana, a partir dos contextos religiosos em que realizamos a pesquisa.

Esperamos que de algum modo, essas questões contribuam para os estudos dos fluxos religiosos e das associações, do ponto de vista da antropologia das religiões no Brasil.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. **The Idea of an Anthropology of Islam**. Washington: Georgetown University, 1986.

BIONDI, Karina. **Junto e misturado: Imanência e trancedência no PCC**. 2009. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP. (Dissertação Publicada na internet). Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/188/2437.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

CARDOSO, Rodrigo. O novo retrato da fé no Brasil. **Revista ISTOÉ**, São Paulo, ano 35, n. 2180, p.58-64, 24 ago. 2011.

_____. Os caminhos do Islã no Brasil. **Revista Isto É**, São Paulo, ano 40, n. 2588, 21 de janeiro de 2016. Disponível em: https://istoe.com.br/349181_OS+CAMINHOS+DO+ISLA+NO+BRASIL/

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Filiação intensiva e aliança demoníaca**. NOVOS ESTUDOS, 77, p. 91-126, março, 2007.

CHAGAS, Gisele Fonseca. **Identidades religiosas e fronteiras étnicas: um estudo do ritual da oração na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro**. Dissertação de Mestrado, Niterói: UFF, 2006.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1995-1997. **Introdução: Rizoma** In: Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34. 10-37, 2000. pp. Disponível em: <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2016/04/deleuze-guattari-mil-platos-vol1.pdf>

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. **Entre Arabescos, Luas e Tâmaras: Performances Islâmicas em São Paulo**. 2007. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2007. (Tese Publicada na Internet). Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-24102007-143500/publico/TESE_FRANCIROSY_CAMPOS_BARBOSA_FERREIRA.pdf

_____. **Telenovela e Islã**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p.771-802, abr./jun. 2015.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. São Paulo: Vozes, 2015.

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

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

MATOS, Keila. **Contextualização histórica, sociocultural e religiosa do islamismo.** Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 19, n. 5/6, p. 449-464, maio/jun. 2009.

PEREIRA, ELIETE DA SILVA. **O local digital das culturas: as interações entre culturas, mídias digitais e territórios.** 2013. Tese (Doutorado) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2013. (Tese Publicada na Internet). Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27154/tde-06052014-110606/pt-br.php>

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

SANTOS, Valéria Oliveira. **Sob medida: uma etnografia da prática da alfaiataria. 2017. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2017. (Tese Publicada na internet). Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-06082018-160558/publico/2018_ValeriaOliveiraSantos_VCorr.pdf**

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

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

STRATHERN, Marilyn. **O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?** In: _____ O efeito etnográfico. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

MEDEIROS, Zulmira e VENTURA, Paulo Cezar. **Cultura tecnológica e redes sociotécnicas.** Educação e Pesquisa, São Paulo, v.34, n.1, p. 063-075, jan./abr. 2008.