

# **A função da peregrinação e do *mouled* na formação da identidade religiosa copta no Egito e na diáspora<sup>1</sup>.**

**Houda Blum Bakour**

**PPGA / UFF / RJ**

## **Resumo**

Esta comunicação tem como principal objetivo apresentar alguns dados parciais sobre as especificidades da Comunidade Cristã Copta na cidade de São Paulo e a função do ritual de peregrinação na formação da identidade religiosa desta comunidade.

A identidade religiosa e étnica deste grupo apresenta uma particularidade que a diferencia das demais comunidades árabes cristãs no Oriente Médio: os Coptas se consideram os “verdadeiros” egípcios, uma ‘nação’ descendentes dos Faraós, e vêem o Egito como a terra escolhida por Deus, baseando-se em passagens da Bíblia como “Bendito meu Povo, o Egito” e na passagem da Santa Família pelas margens do Nilo em sua fuga “Do Egito chamei meu filho”.

A peregrinação (visitar os santuários e festejar o *mouled* –nascimento- do santo) além de representar uma das práticas devocionais mais importantes para os coptas, ela parece exercer duas funções de grande importância na formação da identidade copta na comunidade de origem: cria uma geográfica espiritual copta dentro do território egípcio e articular as duas comunidades muçulmana e cristã copta dentro do referencial de uma prática religiosa popular egípcia, uma vez que cristãos e muçulmanos participam juntos de peregrinações e festas de *mouled* no Egito.

Desta forma pretendo demonstrar como esta função é deslocada para outras formas de construção identitária religiosa e que comunidades ela articula na comunidade copta de São Paulo.

**Palavras Chave:** Oriente médio, Religião, Cristãos Ortodoxos

## **Introdução**

Os cristãos no Mundo Árabe representam uma minoria religiosa, entre 10 e 20 %, em todos os países do Oriente Médio. Nos países árabes do norte da África o percentual de cristãos é ainda menor, entre 5 e 10 %, e finalmente na Península Arábica (Arábia Saudita os países do Golfo) o número de cristãos não chega a 1 %. Em função da islamização desta região a maioria acabou por adotar a língua árabe em sua vida cotidiana, em sua liturgia e escrita, e muitos deles reivindicam o pertencimento ao universo cultural e político árabe (HEYBERGER, 2003:4).

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

Os Coptas são cristãos egípcios monofisistas (só reconhecem uma natureza de cristo), cuja evangelização se deu em meados do século I por São Marcos. A palavra “copta” é uma derivação de uma palavra grega que na antiguidade significava “moradores do vale do Nilo” e só a partir da Idade Média que ela passou a designar os cristãos egípcios (VOILE, 2004:11). Os primeiros 800 anos da era cristã, foram marcados pelo surgimento de várias ramificações da Igreja, a partir das decisões dos Concílio<sup>2</sup> ocorridos neste período. A Igreja Católica<sup>3</sup> Apostólica foi uma<sup>4</sup> (una) até o sétimo concílio, quando da separação da Igreja Oriental Ortodoxa da Igreja Ocidental Romana. O Concílio, ou assembléia de bispos, dedicava-se a avaliar a ‘correta’ aplicação da doutrina e a condenar atos considerados como heresias. Assim, o quarto Concílio, Calcedônia (451), condenou a teoria Monofisista e deu origem à Igreja Ortodoxa Armênia e à Copta.

Atualmente, a Igreja Copta é uma igreja nacional autocéfala egípcia, possui o seu próprio Papa que hoje é Shenouda III. A identidade religiosa e étnica deste grupo apresenta uma especificidade que a diferencia das demais comunidades árabes cristãs: os Coptas se consideram os “verdadeiros” egípcios, uma ‘nação’ copta descendentes dos Faraós (HOFFMAN, 1995:328), e vêem o Egito como a terra escolhida por Deus, baseando-se em passagens da Bíblia como “Bendito meu Povo, o Egito”<sup>5</sup>, e na passagem da Santa Família pelas margens do Nilo em sua fuga “Do Egito chamei meu filho”<sup>6</sup>.

A partir da entrada dos árabes muçulmanos (639 c) e a conquista de Alexandria, o Egito que era um território habitado por cristãos e uma minoria judia, passou a ser dominado por um governo árabe muçulmano. Em função da aplicação de políticas discriminatórias principalmente por adoção de leis fiscais diferenciadas para os não muçulmanos, houve uma grande conversão ao islamismo no século XIV e desde então, os cristãos (coptas, ortodoxos e melquitas) passaram a representar de 5 – 10% da população de Egito (MOUTON, 2003:122). Só foi possível para ambas as comunidades (cristãs e muçulmanas) de se reconhecerem como uma nação egípcia contemporânea a partir da criação do Estado do Egito com bases nacionais, quer dizer, a partir do golpe e a tomada do poder de Gammal Abd El-Nasser<sup>7</sup>, em 1952 (JOUEN & VOILE, 2003:164).

Os governos de Nasser e Sadat<sup>8</sup> agravaram a divisão sectária no Egito (que iniciou-se nos anos 30 e 40 com os movimentos de reformismo muçulmano e cristão copta

---

<sup>2</sup> Reunião de autoridades eclesiásticas, para resolver questões que julgam importantes para a manutenção da igreja e de sua fé.

<sup>3</sup> Termo de origem grega que significa Universal.

<sup>4</sup> A pesar de ser representada por vários Patriarcados.

<sup>5</sup> Isaías 19:25.

<sup>6</sup> Oséias 11 :1.

<sup>7</sup> Nasser foi presidente do Egito de 1952 até sua morte em 1970.

<sup>8</sup> Presidente do Egito de 1970 até seu assassinato em 1981.

respectivamente), com medidas discriminatórias como a impossibilidade de acesso a determinados cargos públicos, e uma islamização da vida pública como a introdução do estudo do Corão em todas as escolas do país. Essas políticas têm sido continuadas pelo atual governo de Mubarak, e a comunidade hoje tem reivindicado o reconhecimento de sua especificidade além de reclamar por direitos iguais como cidadãos egípcios.

Segundo MEHREZ (2005) e JOUEN & VOILE (2003), apesar das relações de “boa vizinhança” entre coptas e muçulmanos, num bom entendimento secular que repousa num status social comum e numa cultura social compartilhada (mesmos costumes e mesmas festas populares), as tensões provocadas pela discriminação e a falta de oportunidades colocou os cidadãos egípcios coptas diante de duas saídas: ou a conversão ao islam como forma de garantia de empregos, principalmente públicos, e de realizar casamentos com muçulmanas, ou de se voltaram para a vida religiosa. Esse voltar-se para a vida religiosa tanto no que diz respeito ao reformismo muçulmano quanto à renovação copta, tem levado a uma dissociação crescente entre as duas comunidades, e o que não pode ser entendido como um retrocesso e sim como “uma forma de ação militante diante dos múltiplos desafios do mundo moderno (...), reorientando e redefinindo a relação entre ambas as religiões” (JOUEN & VOILE, 2003:173). As tensões entre as duas comunidades (copta e muçulmana) são reativadas de várias formas, podemos encontrar ultimamente, por exemplo, no Site de vídeos disponibilizados na Internet (Youtube) vários vídeos caseiros de mútua acusação, coptas acusando os muçulmanos ou vice-versa de seqüestro de meninas para convertê-las à outra religião, ou gravações de programas de televisão que exploram o tema de “mudança forçada de religião”.

O movimento de renovação copta iniciou-se nos anos 40 por uma vanguarda de jovens monges com o objetivo de fazer renascer um “Egito cristão” e de conduzir a comunidade para uma unificação em torno de um radicalismo religioso, o que não encontrou grandes dificuldades pela tradicional característica de “grande devoção e religiosidade” da comunidade copta. Assim, várias medidas foram sendo tomadas, a reativação de práticas como as peregrinações em devoção aos Santos e Mártires é uma delas. Este movimento foi alimentado pela ascensão do Papa Shenouda III e pela degradação da sociedade egípcia em geral e a copta em particular como foi citado anteriormente (SHENOUDA, 2004:8).

Atualmente, os Coptas, com três milhões e meio de membros em solo egípcio, representam a maior comunidade cristã do Oriente e a mais dinâmica. A identificação da Igreja com o país é quase total, assim como a ligação com o vale do Nilo (JOUEN & VOILE, 2003:164). Originalmente habitantes de zonas rurais, hoje eles estão presentes na região mediana do Egito que se estende da capital até *Luxor*, nas cidades de *Assiout* e *Sohag*, cujo

quinto da população é copta, e também em alguns vilarejos quase que completamente coptas e geralmente muito pobres. Nas grandes cidades, como o Cairo, não existem guetos, e presença copta atravessa toda a sociedade egípcia, desde as camadas mais abastecidas até as menos favorecidas e mais pobres; mas apesar desta disparidade, se pode falar de uma comunidade dotada de uma cultura e de uma representação de si mesma, graças ao envolvimento religioso de seus membros (JOUEN & VOILE, 2003:166).

Conforme verifica-se na etnografia de Catherine Mayeur-Jaouen (2003), e na pesquisa de Anthony Shenouda (2004), e Valerie J. Hoffman (1995), uma das práticas devocionais mais importantes para os coptas, e que foi reativada com o movimento de renovação, é a Peregrinação anual para vários santuários no Egito. O objetivo da Peregrinação é visitar os túmulos dos Santos (santuários) para se festejar o seu *mouled* (nascimento)<sup>9</sup>.

Durante um *mouled*, os peregrinos veneram os ícones do santo, agarram-se e beijam as relíquias associadas ao túmulo (como a barreira em torno dele) por acreditarem receber a *baraka* (benção) através desses objetos, deixam cartas pedindo ao santo para intervir a favor deles em relação a alguma dificuldade ou doença, e o *mouled* também é propício para o batismo de crianças (a *baraka* lá é maior). Um comércio de artigos que giram em torno da veneração ao santo se estabelece no local na época da festa, são vendidos ícones, pequenas lembranças associadas ao santo - a aquisição destes objetos é uma forma de se levar a *baraka* para os familiares e amigos que não se encontram no *mouled*; além de tatuadores disponíveis para realizarem a tatuagem da cruz no punho do peregrino que é uma das formas mais tradicionais de se reconhecer um copta, ou da imagem do santo do qual está se festejando o *mouled* (HOFFMAN, 1995:334).

Assim, as idéias religiosas no ritual da peregrinação e do *mouled* são transmitidas imagisticamente através da experiência religiosa. WHITHOUSE (2000) classifica duas formas de codificação religiosa a “doutrinal” que repousa sobre a tradição discursiva dos textos sagrados, e a “imagística” que repousa sobre a experiência. Podemos dizer que a identidade religiosa copta, como acontece nas grandes religiões monoteístas que contam com um Livro Sagrado além dos rituais religiosos, articula as duas formas de transmissão e apreensão da religião, em seus rituais diários de missa, nas escolas dominicais e nas práticas devocionais da peregrinação e nas festas de *mouled*.

Mas, além da centralidade do ritual da peregrinação na formação da identidade religiosa deste grupo, ela configura uma prática comum à religiosidade popular no Egito, onde

---

<sup>9</sup> A data de morte do Santo é considerada a data de seu nascimento como Santo e o início de sua vida eterna. (HOFFMAN, 1995:332)

muçulmanos e cristãos celebram os seus *mouled(s)* e peregrinam para os santuários de seus santos e mártires (HOFFMAN,1995:329). O que chama atenção atualmente é que, apesar da prática da peregrinação ter sido “reativada” por uma política de renovação copta, que tende a re-estabelecer fronteiras e a intensificar a devoção dentro da comunidade, ela não deixa de exercer uma função articuladora entre as duas comunidades muçulmanas e cristãs. Não é rara a presença de muçulmanos nas peregrinações coptas para pedirem a *baraka* do santo cristão e festejarem seu *mouled* (JOUEN & VOILE, 2003:181).

Se a peregrinação e o *mouled* representam uma prática devocional promotora da identidade copta, e apresenta uma função articuladora entre as comunidades cristãs e muçulmanas, dentro do referencial de uma prática religiosa popular egípcia em particular, quer dizer, naquele contexto específico, o que ela representaria no contexto diaspórico, em especial na comunidade de São Paulo?

### **Comunidade Copta no Brasil**

A presença de imigrantes árabes, no Brasil tem o seu início na segunda metade do século XIX. A região do Oriente Médio encontrava-se sob domínio Otomano, e por conseqüência a maioria dos imigrantes daquela leva era de cristãos, uma vez que viviam em condições desiguais, com o restante da população muçulmana, principalmente a sunita, como o recolhimento de impostos diferenciado, e poucas possibilidades de ascensão social ligadas à sua filiação religiosa, e pelos conflitos interétnicos e religiosos que marcaram as décadas de 1850 e 1860<sup>10</sup>.

Diferente da imigração árabe do Oriente Médio, os Egípcios, coptas e muçulmanos, começam sua diáspora a partir dos anos 60 com o fortalecimento do fundamentalismo muçulmano e a degradação da vida econômica no Egito. Segundo Brigitte Voille<sup>11</sup>, nos anos 60 quando o regime nassista começou a dar maiores sinais de islamização da vida pública, cerca de 100.000 coptas emigraram em direção às Américas, principalmente aos EUA, Austrália e Europa, assim como se verifica um maior número de conversão ao islam por razões econômicas e matrimoniais. Essa diáspora tardia em relação às demais diásporas cristãs do Oriente Médio se deve ao fato dos Coptas terem mantido “boas” relações com os dirigentes Otomanos e terem conquistado notoriedade, ocupado cargos públicos e de serem vistos, na época, como os principais interlocutores dos árabes no Egito (MOUTON, 2003:111).

---

<sup>10</sup> Massacre de cristãos no bairro cristão de Jadayde em Alepo, guerra entre druzos e maronitas no Líbano e massacre da cristãos em 1860 (TRUZZI, 1997:24)

<sup>11</sup> VOILE, B. Cyrille VI et Nasser: le face-à-face du saint et du héros (1959-1970). In : Saints et Héros du Moyen-Orient contemporain. Paris – Ed: Maisonneuve et Larose, 2002.

A chegada tardia dos egípcios ao Brasil, influenciou diretamente na atual configuração da comunidade Copta em São Paulo. Os muçulmanos que aqui se estabeleciam e desejavam praticar e dar continuidade a suas filiações religiosas, puderam encontrar locais de oração e associações já estabelecidas nesta cidade, principalmente pelo fato da cidade do Cairo ter uma universidade de formação islâmica, *Jameet Al-Azhar* que tem a tradição de enviar Sheikhs para as comunidades diaspóricas que necessitem de uma autoridade religiosa reconhecida<sup>12</sup>. Já os coptas, na falta de uma Igreja pré-estabelecida, procuraram adaptar-se às Igrejas Orientais (Ortodoxas Antioquinas, Siríacas ou Melquitas) já existentes para servir às comunidades árabes cristãs oriundas do Oriente Médio. Assim, apesar da comunidade copta de São Paulo<sup>13</sup> ter começado a se formar em torno dos anos 70, ela só contou com um Padre<sup>14</sup> em 1993 e com uma organização institucional em 2001, com a construção da Igreja de São Marcus Copta Ortodoxa, no bairro do Jabaquara, e que em 2006 recebeu a benção (baraka) do Papa Shenouda III em visita a alguns países da América do Sul.

Além disso, a própria trajetória do Bispo que se encontra a frente da comunidade e posteriormente da Igreja desde 1993, também influenciou na composição da atual comunidade copta em São Paulo. Nos primeiros anos de sua chegada, o Padre Aghason celebrava suas missas na Igreja Ortodoxa Siríaca<sup>15</sup>, que era freqüentada pelos próprios siríacos ortodoxos além da comunidade copta egípcia e por paulistanos que “gostavam” de sua missa. Dessa forma, ao inaugurar oficialmente a Igreja em 2001, a comunidade já se apresentava num mosaico de identidades religiosas e étnicas, estabelecendo um novo circuito religioso que envolve fiéis de outras igrejas ortodoxas orientais e novos convertidos à ortodoxia copta de diversas origens étnicas. Ao visitar a Igreja em março e abril de 2008 pude observar a presença de uma maioria paulistana, moradores das redondezas das mais diversas origens: nordestinos, paulistanos e coreanos, além de poucas famílias coptas e ortodoxas orientais, estes últimos freqüentam as duas igrejas, as suas de origem e a copta, principalmente em datas festivas<sup>16</sup>.

A tradição cristã oriental determina<sup>17</sup> que a missa seja celebrada em vernáculo (português), apesar da manutenção de algumas passagens na língua nacional de origem. Na missa copta em São Paulo, três idiomas estão presentes, uma maior preponderância do português, mas o árabe e o copta são utilizados em muitas passagens. Aos domingos ao final

---

<sup>12</sup> Dados obtidos em campo, março/ 2008.

<sup>13</sup> Única no Brasil.

<sup>14</sup> Padre Aghason, ordenado Bispo em 2001 quando da inauguração oficial da Igreja de São Marcos.

<sup>15</sup> Espaço cedido pelas autoridades religiosas desta igreja, no bairro Praça da Árvore, bairro vizinho ao Jabaquara.

<sup>16</sup> Semana Santa Ortodoxa que segue o calendário Juliano.

<sup>17</sup> Todas as Igrejas Orientais, como a Ortodoxa, Melquita e Maronita celebram suas liturgias em vernáculo (dados colhidos por mim em pesquisa de campo nessas igrejas no Rio de Janeiro).

da missa, a comunidade utiliza o salão de festas da Igreja onde é oferecido um lanche e o Bispo ensina o alfabeto copta e algumas palavras nesta língua. Apesar de hoje poucos coptas no Egito dominarem esse idioma originário do Vale do Nilo, as Igrejas da diáspora, tentam recriar a língua como um vínculo e uma afirmação identitária copta fora da comunidade de origem, tentativa que parece ser bem sucedida. Em conversa com alguns membros brasileiros da comunidade estes lamentavam o uso do português na missa e disseram preferir que a missa fosse toda em copta já que em sua “origem” era esta a língua litúrgica<sup>18</sup>.

Antony Shenouda (2004) que explora a “Geografia Espiritual Copta” de uma comunidade diaspórica nos EUA, demonstra que além do ensino da língua e das escolas dominicais, a recriação da identidade da comunidade é explorada através de um imaginário sobre o território egípcio e os locais sagrados da passagem da santa família onde foram construídas diversas igrejas e monastérios, criando uma espécie de “rota” do sagrado, e permitindo o surgimento de uma concepção religiosa dos territórios, uma “geografia espiritual” de um território egípcio copta. Na minha primeira visita à Igreja de São Marcos recebi um exemplar da publicação “*The Holy Family in Egypt*” que reforça a sacralidade do território egípcio no imaginário copta. Trata-se de uma publicação editada e distribuída pelo monastério de São Mina em *Marriout*, com um mapa do Vale do Nilo indicando todos os conventos, monastérios e igrejas coptas, com muitas fotos de todas essas localidades e um texto escrito pelo Papa Shenouda III em vários idiomas (além do árabe e do copta).

A crença nos milagres dos santos e suas aparições (em território egípcio) característica da religiosidade copta acabam por reforçar esse imaginário e impulsionar os fiéis coptas na diáspora a desejarem peregrinar nesta “rota do sagrado” (SHENOUDA, 2004:10) e a conhecerem a terra dos “verdadeiros egípcos”. Os coptas convertidos<sup>19</sup> na comunidade de São Paulo não conhecem o território físico do Egito, o seu acesso, por enquanto, é ao imaginário dessa geografia espiritual e o desejo de alguns membros da comunidade em conhecer a “verdadeira” terra copta parece estar por se realizar. Em entrevista com o Bispo Aghason ele afirmou ter planos de levar um membro da comunidade por ano para conhecerem o “Egito”. Em recente visita (abril / 2008), soube que esse “movimento” já havia sido iniciado e que uma das fiéis aproveitou a cerimônia de confirmação do cargo de Bispo do Padre Aghason, que ocorreu no Cairo em 2006, para conhecer o “Egito”. Ao relatar brevemente sua experiência, demonstrou a importância de seu acesso a um “Egito copta” na formação de sua identidade religiosa.

---

<sup>18</sup> Conversa informal em jantar na noite de aleluia (27/04/08).

<sup>19</sup> Todos os convertidos foram re-batizados na Igreja de São Marcos.

## Considerações finais

Nesta breve descrição e análise da identidade religiosa e étnica da comunidade Copta de São Paulo e sua configuração local, foi possível chegar a algumas conclusões parciais relativas às praticas devocionais e a identidades deste grupo.

A prática da peregrinação copta pode articular diversas comunidades e exercer diferentes funções. Na comunidade de origem ela acaba por exercer uma função articuladora entre as comunidades muçulmana e copta, dentro de um referencial de religiosidade popular egípcia. Já na diáspora ela acaba por colaborar com um imaginário da geografia espiritual copta e exercendo uma função de reafirmação da identidade copta na diáspora, e conectando diferentes comunidades diaspóricas a um “Egito copta” pré-islâmico. Assim, a reivindicação de uma identidade copta articulada com uma origem “faraônica” se evidencia com mais clareza, e obtêm um relativo sucesso quando se trata de comunidades diaspóricas. Apesar da Igreja Copta ser uma igreja nacional, localizada em território egípcio cujo governo atribui para si uma identidade árabe e de ser um país majoritariamente muçulmano, isso não se faz questão para os “coptas brasileiros”, mesmo quando fazem alguma menção ao Egito e à comunidade copta de origem, por exemplo.

Desta forma, a religiosidade copta se mantém apesar das diversas configurações de suas comunidades em várias localidades, as suas praticas devocionais apesar de serem promotoras de uma “única identidade religiosa”, elas articulam diversas comunidades e participam de várias formas na construção e manutenção desta identidade.

## Bibliografia

ANDERSON, B. *Imagined Communities*. London – NY : Verso, 1993.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University, 1986.

BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Rio de Janeiro: Edições Paulinas, 1989.
- ERIKSEN, Tomas H. *Etnicity & Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: 1993.
- \_\_\_\_\_. *Common Denominators: Etnicity, Nation-building and Compromise in Mauritius*. Oxford – New York : Global Issues, 1998.
- GAFFNEY, Patrick. *The Profet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Observando o Islam*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O Saber Local*. Petrópolis : Editora Vozes, 1999
- HANNERZ, Ulf. *Transnaitonal Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge, 1997.
- HEYBERGER, Bernard. *Chrétien du monde árabe – Um archipel em terre d'Islam*. Paris: Édition Autrement, 2003.
- HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O Pensamento Árabe na Era Liberal: 1789-1939*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- HOFFMAN, Valerie J. *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*. University of South Carolina Press, 1995.
- KEPEL, Gilles. *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. Berkley and Los Angeles: University of Califórnia Press, 1993 [1984 ].
- MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. “Ensaio Sobre a Natureza e a Função do Sacrifício” In M. Mauss. *Ensaio de Sociologia*. SP: Perspectiva, 1981.
- MEINDARUS, Otto F. *Christians in Egypt: Orthodox, Catholic, and Protestant Communities Past and Present*. Cairo/New York : The American University in Cairo Press, 2006.
- KHATER, Akram F. *Inventing Home: Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870-1920*. Los Angeles: University of Califórnia Press, 2001.
- PINTO, Paulo G.H. R. *Mystical Bodies. Ritual, Experiene and the Embodiment of Sufism in Syria*. Tese de Doutorado. Boston University: 2002.
- \_\_\_\_\_. *Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil*. In: Revistusp, set / out / nov/ 2005.
- RADAWI, Majid. *Al-Hijrah Al 'Arabiah 'Ila Al-Brasil:1870 – 1986*. Damasco: Tlassdar, 1989.

- SAFADY, Jorge S. *A Imigração Árabe no Brasil*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1972.
- SHENOUDA, A. *Making a Coptic Nation*. Harvard University, 2004.
- SILVERSTEIN, Paul A. *Algeria in France: Transpolitics, Race, and Nation*. Bloomington :Indiana University Press, 2004.
- TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos – Aspectos do Ritual Ndembu*. Niterói: EDUFF, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VOILE, Brigitte. *Cyrille VI et Nasser: le face-à-face du saint et du héros (1959-1970)*. In: *Saints et Héros du Moyen-Orient contemporain*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Les Coptes d'Égypte sous Nasser: Santeté, miracles, apparitions*. Paris: CNRS Éditions, 2004.
- WHITEHOUSE, Harvey. *Arguments and Icons*. Oxford: Oxford University Press, 2000.