

## **L'islam au Brésil. Des cases d'esclaves au cœur des grands centres urbains**

*Karl-Heinz Arenz SVD*

arenz@free.fr

Université Fédérale du Pará (UFPA) à Belém



L'auteur est membre de la Société du Verbe Divin (SVD) et professeur d'histoire moderne et contemporaine à l'Université Fédérale du Pará (UFPA) à Belém au Brésil.

Le Brésil est connu comme pays qui abrite le plus grand nombre de catholiques au monde. Cela s'explique par l'histoire de ce demi-continent où la colonisation portugaise suivait les principes du *padroado*, c'est-à-dire le système de patronage exercé par le roi lusitain sur toutes les activités religieuses de l'Église catholique, rendant la présence d'autres religions dans la colonie impossible. Même après l'indépendance du Brésil, acquise en 1822, cette logique ne changea guère, au moins jusqu'à la proclamation de la République en 1889.

Malgré cela, l'islam – grâce à son caractère de religion monothéiste d'envergure universelle – eut une présence continue, pendant les trois siècles de la colonisation qui précédèrent l'indépendance. Évidemment, de nos jours, la foi musulmane est de plus en plus visible, de par la construction de mosquées dans les grandes villes, ainsi que du port du voile par des femmes et des jeunes filles croyantes.

Cependant, l'islam n'a pas réussi, jusqu'à présent, à se rendre plus représentatif au niveau national. Cela se doit, en grande partie, au lien historique très fort avec des groupes de déportés (les esclaves africains) et d'immigrés ethniques (surtout, Syro-Libanais et Palestiniens). En général, l'appartenance des musulmans brésiliens à des groupes

spécifiques minoritaires n'a toujours pas changé leur visibilité de manière significative.

Il n'existe pas de chiffres exacts concernant les musulmans qui vivent actuellement au Brésil. L'IBGE (Institut brésilien de géographie et de statistique) indique, en 2010, un total de 35.167, des hommes pour la plupart (21.042) et des habitants de centres urbains (34.894)<sup>1</sup>. Par contre, des organisations communautaires, comme la *Sociedade Benéfica Muçulmana* (SBM), parlent d'environ 1,5 million<sup>2</sup>. Cette divergence considérable qui va de 0,018% à 0,78% des chiffres sur une population, à l'époque, de 190.755.800, révèle combien la présence de l'islam est ou méconnue ou, de certaine façon, encore peu visible<sup>3</sup>.

Cela dit, nous nous proposons dans cet article de retracer les chemins parcourus par des croyants musulmans au long de l'histoire du Brésil et de définir, avec plus de précision, sa situation actuelle dans ce pays sud-américain aux dimensions continentales. Un des problèmes les plus graves qui se pose est celui du manque de recherches plus approfondies. En fait, l'apparente marginalité de l'islam au Brésil au cours de l'histoire lui a conféré une sorte d'invisibilité. Néanmoins, l'accroissement significatif de mosquées<sup>4</sup>, surtout dans les grandes villes au Sud et au Sud-Est brésilien, depuis les années 1990, et de la présence de plus en plus remarquable de sujets liés à l'islam dans les médias fait que la religion musulmane est en train de s'établir de façon durable dans le pays et dans la conscience de ses habitants. Mais pour mieux comprendre cette présence il faut remonter à l'histoire.

---

<sup>1</sup> Voir IBGE. Censo demográfico 2010: população residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião - Brasil, 2010 (Tabela 1.4.1), [ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo\\_Demografico\\_2010/Caracteristicas\\_Gerais\\_Religiao\\_Deficiencia/tab1\\_4.pdf](ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf) [entrée: 17.03.2015].

<sup>2</sup> Voir Islã no Brasil, [www.mesquitabrasil.com.br/isla\\_brasil.php](http://www.mesquitabrasil.com.br/isla_brasil.php) [entrée: 17.03.2015].

<sup>3</sup> Cristina Maria de Castro explique cette divergence par le fait que, à l'occasion du recensement de 2010, beaucoup de musulmans ont été enregistrés dans la catégorie «autres», mais aussi, que les organisations islamiques tendent à exagérer le chiffre total de leurs fidèles. Voir C.M. de Castro, *A construção de identidades muçulmanas: um enfoque comparativo entre duas comunidades paulistas, "DADOS"*. Revista de Ciências Sociais, v. 57, n. 4, 2014, p. 1048.

<sup>4</sup> Le reporter Rodrigo Cardoso mentionne un accroissement de 70 mosquées en 2005 à 115 en 2014, ayant comme source de son information l'*União Nacional Islâmica* et deux professeurs d'universités renommées. Voir R. Cardoso, *Os caminhos do Islã no Brasil*, [www.istoe.com.br/reportagens/349181\\_OS+CAMINHOS+DO+ISLA+NO+BRASIL](http://www.istoe.com.br/reportagens/349181_OS+CAMINHOS+DO+ISLA+NO+BRASIL) [entrée: 15.03.2015].

## Les esclaves malés. Une présence militante de l'islam au XIX<sup>e</sup> siècle

Malgré les hypothèses qui affirment la présence de marins de confession musulmane ou, au moins, d'origine morsi<sup>5</sup>, sur les bateaux qui, sous le commandement de Pedro Alvares Cabral, atteignirent la côte brésilienne le 22 avril 1500, des registres concernant les adeptes ou les coutumes de l'islam dans la nouvelle colonie portugaise en Amérique du Sud sont plutôt rares et indirects. La documentation de l'Inquisition portugaise comprend quelques procès remarquables contre des ex-fidèles de l'islam, comme le montrent les recherches de Rogério de Oliveira Ribas, de Ahmed Boucharb, de Maria Filomena Lopes de Barros et de José Alberto Rodrigues da Silva Tavim<sup>6</sup>. Néanmoins, aucun des auteurs ne fait de références spécifiques à l'Amérique lusitane.

Si les recherches sur les morsi au Brésil sont encore peu avancées, celles sur des esclaves musulmans sont plus nombreuses. Dans ce contexte, les travaux de João José Reis sur les «Malés» sont incontournables<sup>7</sup>. Publié en 1986, le livre *Rebelião escrava no Brasil* a fait connaître au grand public un mouvement de résistance d'esclaves noirs musulmans jusqu'alors peu analysé par les historiens du pays. Selon l'auteur, la révolte éclata dans la nuit de 24 au 25 janvier 1835 à Salvador. Tandis que l'on célébrait la fête en honneur de Notre-Dame *da Guia* dans l'église de *Bonfim*, les esclaves africains adeptes de l'islam

<sup>5</sup> *Morsi* est la dénomination des descendants des Maures qui, après leur conversion au catholicisme suite à la *Reconquista* castillane et portugaise, furent autorisés à rester dans les pays chrétiens de la péninsule ibérique. En général, le terme se réfère, presque exclusivement, aux Maures installés en Espagne. La plupart d'entre eux en furent expulsés définitivement au début du XVII<sup>e</sup> siècle sous le règne du roi Philippe III.

<sup>6</sup> Voir R. Ribas de Oliveira, "*Cide Abdella*": *um marabuto na Inquisição Portuguesa dos Quinhentos*. XXIII *Simpósio Nacional de História* (ANPUH), Londrina-PR, 2005, <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.0895.pdf> [entrée: 17.03.2015]; A. Boucharb, *Os pseudo-mouriscos de Portugal no séc. XVI: estudo de uma especificidade a partir das fontes inquisitoriais*, Lisbonne 2004; M.F.L. de Barros, J.A.R. Tavim da Silva, *Cristãos(ões)-Novos(as), Mouriscos(as), Judeus e Mouros; diálogos em trânsito no Portugal Moderno (séculos XVI-XVIII)*, [http://sefarad-studies.org/image/users/136725/ftp/my\\_files/Filomena%20Barros%20and%20Jos\\_%20Alberto%20Tavim-1.pdf?id=12629528](http://sefarad-studies.org/image/users/136725/ftp/my_files/Filomena%20Barros%20and%20Jos_%20Alberto%20Tavim-1.pdf?id=12629528) [entrée: 17.03.2015].

<sup>7</sup> J.J. Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malés em 1835*, São Paulo 2003.

commémorèrent, en cachette, le Ramadan. Cette commémoration spécifique du 25 janvier – il s'agissait très probablement de la *Laylat-al-Qadr*, c'est-à-dire, la «Nuit du Destin»<sup>8</sup> – aboutit à une révolte ouverte. Même poussée par des Noirs musulmans, largement minoritaires, celle-ci entraîna maints autres esclaves. Ainsi, selon Reis, environ six cents personnes étaient directement impliquées dans la déflagration du mouvement. À l'époque ce chiffre était considérable, car il correspondait à 1% de la population de la ville qui comptait 65.500 habitants, dont 40% étaient constitués par des esclaves noirs et mulâtres. D'après João José Reis, les révoltés cherchaient l'adhésion générale des Noirs à leur mouvement, dont deux tiers étaient nés en Afrique. Néanmoins, au moment où ils s'apprêtèrent à se joindre aux esclaves venus expressément des plantations et des *engenhos*<sup>9</sup> des alentours, la route leur fut barrée par des soldats. Après un combat intense, on comptait, outre de nombreux blessés, plus de soixante-dix révoltés et dix soldats morts. Nombre de ceux qui essayaient de s'enfuir, se noyèrent dans la baie. Les punitions infligées aux révoltés étaient sévères: prison, fouettement en public, déportation (généralement vers les possessions lusitaines en Afrique) et condamnation à mort. Mais, d'un total de seize condamnés à la peine capitale, seulement quatre furent exécutés. Malheureusement, il n'existe pas d'informations plus détaillées quant aux préparatifs de la révolte, ni sur l'organisation coutumière de ceux que l'on nommait «Malês»<sup>10</sup>.

Jusqu'à aujourd'hui il reste même des doutes sur l'origine et l'identité ethniques spécifiques des révoltés. En fait, il y a plusieurs hypothèses par rapport à l'étymologie du terme *malê*. João José Reis cherche la racine dans le mot yoruba *imale* qui signifie simplement «musulman». Par conséquent, l'auteur affirme qu'il s'agissait surtout

<sup>8</sup> En l'an 1835, le mois du Ramadan s'étendit du 1<sup>er</sup> au 29 janvier. Conformément à la tradition, la Nuit du Destin, dans laquelle la plupart des musulmans célèbrent la révélation du Coran au Prophète Mahomet, se situe lors de l'une des dernières nuits d'un jour impair du mois de Ramadan. Par conséquent, le 25 janvier 1835, qui correspondit au 25 Ramadan de l'an 1250 après l'Hégire, était une de ces nuits réservées à cette commémoration. Par rapport à la conversion des dates du calendrier grégorien à l'islamique. Voir <http://habibur.com/hijri/ce-1835/1/> [entrée: 19.03.2015].

<sup>9</sup> L'*engenho* désigne, surtout dans le contexte du Brésil colonial, une vaste propriété destinée à la production de sucre. Généralement, elle regroupait la plantation de canne à sucre, le «moulin» (lieu de fabrication du sucre), la résidence du seigneur et les cases des esclaves.

<sup>10</sup> Voir J.J. de Reis, *A revolta dos Malês em 1835*, p. 3-4, 10, [www.educacao.salvador.ba.gov.br/documentos/a-revolta-dos-males.pdf](http://www.educacao.salvador.ba.gov.br/documentos/a-revolta-dos-males.pdf) [entrée: 17.03.2015].

de musulmans de langue yoruba qui, en tant que groupe ethnolinguistique, étaient connus à Bahia comme *nagôs*. En fait, après la révolte, 80% des Malês capturés se définirent comme tels. Mais Reis compte aussi des Noirs islamisés d'autres origines ethniques parmi les Malês, dont spécialement des Haoussas, membres d'un autre groupe ethnique originaire de l'Afrique occidentale<sup>11</sup>.

Mais il y a encore d'autres théories. Fawzia Oliveira Barros da Cunha les résume comme suit:

«Plusieurs auteurs suggèrent que le terme dérive de *mã-lei* [portugais pour „mauvaise loi“], car les catholiques auraient ainsi considéré l'islam; d'autres associent le mot malê à Malan qui signifie maître ou clerc. Des auteurs comme [Raimundo Nina] Rodrigues (1982) et [Roger] Bastide (1971) prétendent que le terme vient de Mali pour faire allusion aux fondateurs de l'Empire de Mali, royaume musulman dans la vallée du fleuve Niger. Au Brésil, mais particulièrement à Bahia, où se concentra la majorité des esclaves musulmans, malê désignait l'Africain qui avait adopté l'islam»<sup>12</sup>.

Ces Noirs-ci furent ainsi décrits par Arthur Ramos de façon stéréotypée: «Ils étaient de haute taille, robustes, forts et laborieux. Pareils à d'autres Noirs musulmans, ils portaient une barbiche, ils menaient une vie réglée et austère et ne se mêlaient pas aux autres esclaves»<sup>13</sup>. Selon Fawzia Oliveira Barros da Cunha, les Malês cherchèrent, de façon discrète, à préserver leur religion au Brésil. Ainsi, ils auraient promu, dans la clandestinité, des activités d'alphabétisation et de mémorisation du Coran. Ces efforts auraient contribué à faire de ces esclaves les protagonistes de mouvements de libération au XIX<sup>e</sup> siècle. En fait, l'identité ethnique et une religion combative convergèrent pour entraîner les esclaves malês à devenir des leaders séditionnels. L'insurrection de plus grande envergure était justement celle qui eut lieu en 1835, à Bahia. Une fois subjugués, les révoltés musulmans les plus engagés furent déportés vers l'Afrique afin de diminuer leur influence sur d'autres Noirs. Quant aux autres combattants, la plupart se maintinrent, selon

<sup>11</sup> Ibidem, p. 3, 6, 8.

<sup>12</sup> F.O. Barros da Cunha, *Vêus sobre a Rua Halfeld: um estudo sobre as mulheres muçulmanas da mesquita de Juiz de Fora e o uso do vêü*. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora 2006, p. 39. Traduction du portugais.

<sup>13</sup> A. Ramos, *As Culturas Negras no Novo Mundo*, Rio de Janeiro 1972, p. 45. Traduction du portugais.

l'auteur, dans la clandestinité pour éviter une persécution plus ample. De cette façon, la religion islamique subit, après 1835, des répressions sévères, ce qui diminuait la possibilité de la diffuser et de réaliser ouvertement des activités rituelles<sup>14</sup>. Quant au culte et à la transmission du credo musulman, João José Reis remarque qu'avant la persécution un «fort mouvement de prosélytisme et conversion [à l'islam] était en cours à Bahia»<sup>15</sup>.

En ce qui concerne les motifs de la révolte des Malés en 1835, ils ne sont pas tout à fait clairs. Certains chercheurs ont soutenu la thèse selon laquelle la révolte aurait été conçue par les Malés en tant que djihad pour tuer les Noirs «païens», c'est-à-dire catholiques baptisés. Les premiers qui en ont parlé étaient, au début du XX<sup>e</sup> siècle, le médecin et ethnographe Raimundo Nina Rodrigues et le prêtre jésuite Ignace Étienne Brazil. Leur opinion a été reprise, vers la fin du siècle, par l'américain Clyde Ahman Winters et le nigérian Yusuf A. Nzibo. João José Reis réfuta la théorie du djihad, sur la base d'une analyse approfondie de certains documents contemporains<sup>16</sup>. Rosemarie Quiring-Zoche confirme, tout en s'appuyant justement sur João José Reis, mais aussi sur Paulo Fernando de Moraes Farias, que la cible des révoltés n'était pas les églises, mais les bâtiments de l'administration publique. En fait, les slogans les plus scandés à l'occasion, comme: «Vive les Nagôs!» ou «Mort aux Blancs!», sont exempts de toute allusion religieuse<sup>17</sup>.

João José Reis affirme que les révoltés désiraient la fin de l'esclavage des Africains, mais qu'ils ne prétendaient pas à une extinction du système esclavagiste en tant que tel. Selon l'auteur, il existe des documents qui les accusent d'avoir prévu la mise en esclavage des mulâtres et le massacre de Blancs et Noirs nés en Europe et au Brésil. Quoi qu'il en soit, pour Reis la révolte n'était pas aveugle ou simple acte de désespoir, mais un mouvement politique concret, en vue d'un changement ou même de la prise du gouvernement comme premiers objectifs<sup>18</sup>. Néanmoins, l'auteur n'exclut pas – et même souligne – la dimension religieuse qui motivait les rebelles:

«Même appuyés par des Africains non-musulmans, qui, à leur tour, entrèrent dans la lutte, les Malés furent les responsables

<sup>14</sup> Voir F.O. Barros da Cunha, *Vêus sobre...*, op. cit., p. 39-40.

<sup>15</sup> J.J. Reis, *Rebelião escrava no Brasil...*, op. cit., p. 130. Traduction du portugais.

<sup>16</sup> R. Quiring-Zoche, *Luta religiosa ou luta política? O levante dos Malés da Bahia segundo uma fonte islâmica*, «Revista Afro-Ásia», v. 19, n. 20, 1997, p. 230-231.

<sup>17</sup> Voir R. Quiring-Zoche, *Luta religiosa...*, art. cit., p. 232.

<sup>18</sup> Voir J.J. Reis, *A revolta dos Malés...*, art. cit., p. 6.

de la préparation et de la mobilisation des rebelles. Ses réunions – réalisées dans les maisons de Noirs affranchis, les cases d’esclaves en ville ou sur les lieux de travail – mélangeaient la conspiration, les prières et les leçons pendant lesquelles on exerçait la récitation, la mémorisation et l’écriture du Coran, le livre sacré de l’islam. Même le soulèvement devait avoir lieu à la fin du mois sacré du Ramadan, le mois de jeûne musulman. Les Malés descendirent dans la rue pour faire la guerre, habillés d’un abada blanc, espèce de tunique typiquement musulmane et, outre cela, portant autour du cou et dans des pochettes des amulettes protectrices. Celles-ci étaient faites de copies, sur papier, de prières et de passages tirés du Coran, soigneusement pliées et mises dans des pochettes en cuir ou en tissu. Ces amulettes furent confectionnées par des maîtres musulmans, dont beaucoup étaient à la tête de la révolte, pour donner ainsi à leurs disciples leur bénédiction et la certitude de la victoire»<sup>19</sup>.

Paul Lovejoy analyse l’activité des musulmans séditionnaires au Brésil à partir d’une analyse plus ample qui inclut leur continent d’origine. Ainsi, il explicite que les Malés étaient les porteurs des transformations qui étaient en cours en Afrique occidentale dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, dont surtout les impacts des différents mouvements du *djihad* – qu’il nomme aussi «réforme islamique» – qui menait à la constitution du grand Califat de Sokoto en 1804<sup>20</sup>. Pour cette raison, l’auteur insiste pour «réévaluer le rôle des musulmans dans la résistance contre l’esclavage aux Amériques»<sup>21</sup>.

La production et l’usage d’objets et de textes indispensables pour la pratique religieuse islamique par les Malés étaient considérables, malgré le fait que le Brésil impérial ne permettait pas l’exercice public d’aucun autre culte que le catholique. Ainsi, João José Reis signale l’existence de maintes sources primaires écrites en arabe par des

<sup>19</sup> Ibidem. Traduction du portugais. Aussi Rosemarie Quiring-Zoche signale l’utilisation fréquente d’amulettes, généralement des bouts de papiers contenant des vers du Coran. Voir R. Quiring-Zoche, *Luta religiosa...*, art. cit., p. 230.

<sup>20</sup> Voir P.E. Lovejoy, *Jihad na África ocidental durante a “Era das Revoluções”: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese*, «Revista Topoi», v. 15, n. 28, 2014, p. 25-29. L’auteur part d’une liaison directe entre les réformes islamiques en Afrique occidentale, les modifications du trafic négrier et les résistances d’esclaves au Brésil et à Cuba. Aussi Rosemarie Quiring-Zoche fait référence à des avancées de *djihad* en Afrique occidentale en tant que mobile pour le soulèvement malé. Voir R. Quiring-Zoche, *Luta religiosa...*, art. cit., p. 231.

<sup>21</sup> P.E. Lovejoy, *Jihad na África ocidental...*, art. cit., p. 64. Traduction du portugais.

Malès<sup>22</sup>. Aussi Paul Lovejoy fait observer que les archives publiques de l'État de Bahia gardent des documents en arabe. Ceux-ci furent analysés par Rolf Reichert et Vincent Monteil dans les années 1960<sup>23</sup>. Tout indique que l'usage de l'arabe était, sinon courant, au moins répandu parmi les Malès, surtout en raison de leurs obligations religieuses et la nécessité d'une communication par écrit dans une langue et un alphabet connus, même de façon rudimentaire, parmi eux. Paul Lovejoy nomme l'arabe à Bahia «une sorte de lingua franca» employée par les esclaves musulmans<sup>24</sup>.

Outre l'emploi de l'arabe, enseigné de forme précaire dans des écoles coraniques clandestines, des contacts casuels, voire fortuits, avec des clercs arabophones avaient un certain impact sur la communauté malée. Ainsi, Rosemarie Quiring-Zoche présente un récit rédigé par Abd al-Rahman al-Baghdadi al-Dimashqi, un imam qui, suite au naufrage d'un navire ottoman dans l'océan Atlantique, en 1865, échouait sur les côtes brésiliennes où il constate, avec stupeur, la présence de croyants musulmans qui sont tous des as-sudan, c'est-à-dire, des Noirs. Selon ce voyageur arabe infortuné, certaines pratiques rituelles et quotidiennes de ses croyants sud-américains n'étaient pas conformes aux coutumes prescrites par la loi islamique. D'après son récit, l'imam se met à apprendre le portugais pour instruire ensuite ses coreligionnaires. Il fait référence à des nombreuses résistances qu'il rencontra, surtout dans l'usage d'amulettes et la consommation d'alcool. Attribuant les réticences à l'égard de sa catéchèse à l'omniprésence des rites et images catholiques, mais aussi à la diffusion de maintes pratiques «païennes» (non islamiques) parmi les Noirs, dont la plupart remontaient à des traditions africaines, le clerc arabe se montre conscient des difficultés inhérentes aux adeptes de l'islam qui habitent le dar-al-harb. Ce terme, littéralement «maison de la guerre», désigne les endroits qui se trouvent hors d'une société entièrement islamique où la vie au jour le jour ne peut être réglée que difficilement selon les préceptes du Coran et de la Charia<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Voir J.J. Reis, *Rebelião escrava no Brasil...*, op. cit., p. 271.

<sup>23</sup> Voir P.E. Lovejoy, *Jihad na África ocidental...*, art. cit., p. 58. L'auteur cite les ouvrages suivants: R. Reichert, *L'Insurrection d'esclaves de 1835 à la lumière des documents arabes des Archives publiques de l'État de Bahia (Brésil)*, «Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire», série B, v. 29, n. 1-2, 1967, p. 99-104 [R. Reichert, *Os documentos árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia*, Salvador 1979]; V. Monteil, *Análise dos 25 documentos árabes dos Malês da Bahia (1835)*, «Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire», série B, v. 29, n. 1-2, 1967, p. 88-98.

<sup>24</sup> Voir P.E. Lovejoy, *Jihad na África ocidental...*, art. cit., p. 62. Traduction du portugais.

<sup>25</sup> Voir R. Quiring-Zoche, *Luta religiosa...*, art. cit., p. 232-235.

Même étant arrivé à Bahia une trentaine d'année après l'insurrection de Malês, le récit d'Abd al-Rahman al-Baghdadi al-Dimashqi montre combien les événements du soulèvement étaient encore présents dans la mémoire de la communauté musulmane locale :

«À plusieurs reprises, je leur posais des questions par rapport à la raison pour laquelle ils s'efforcèrent tant de cacher leur religion, bien que les états [autorités] leur garantissent toutes les libertés que l'on désire. Et ils me relatèrent qu'il y avait eu une guerre entre eux et les chrétiens. Les Noirs avaient comme but de contrôler les terres, mais les chrétiens avaient emporté la victoire. Il était de notoriété parmi eux que ce soulèvement avait débuté au sein d'une communauté musulmane qui existait parmi les groupes [religieux] des Noirs. C'était eux qui décidèrent cette affaire parmi eux, vu qu'il existe diverses religions [parmi les Noirs], comme nous l'avons signalé plus haut. En outre, les musulmans refusent [de déclarer publiquement] leur religion jusqu'à aujourd'hui par crainte du danger que les chrétiens, en se rendant compte que quelqu'un suit l'islam, les tuent, les déportent ou les jettent en prison pour le reste de la vie»<sup>26</sup>.

Ce passage, rédigé dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle – l'auteur resta une décennie entière au Brésil – révèle combien l'islam était déjà en train de devenir une religion invisible. Même l'abolition de l'esclavage (1888) et, plus encore, la proclamation de la République (1889), qui supprima la position privilégiée de l'Église catholique en tant que seul culte officiellement reconnu et introduisit la liberté religieuse, n'attribuèrent pas pour autant à la foi musulmane un statut officiel. Au contraire, le caractère autoritaire du nouveau régime, son discours positiviste, sa politique de «blanchissement» – moyennant la promotion de l'immigration d'Européens – et le maintien des Noirs dans une position subalterne et marginale, empêchèrent complètement une présence de l'islam au-delà des cases des ex-esclaves<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> R. Quiring-Zoche, *Luta religiosa...*, art. cit., p. 234. Traduction du portugais. Le texte contient aussi une reproduction du passage en arabe, la langue originale.

<sup>27</sup> Par rapport à la politique et la mentalité à l'époque de la «Première République» au Brésil (1889-1930), voir: M.H.S. Patto, *Estado, ciência e política na Primeira República: a desqualificação dos pobres*, «Estudos Avançados», v. 13, n. 35, 1999, p. 167-198.

### **Les immigrés syro-libanais. Une présence discrète depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle**

L'islam gagna, quand même, une nouvelle visibilité au Brésil, juste au tournant du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, ayant comme protagonistes des immigrés arabes d'origine libanaise et syrienne. Les premiers arrivés en 1880, étaient en majorité des chrétiens maronites et orthodoxes, mais avec une présence musulmane significative. En tant que détenteurs de passeports émis par l'Empire Ottoman, les nouveaux arrivés furent appelés génériquement des «Turcs», expression encore très courante jusqu'à aujourd'hui au Brésil. À la différence des immigrés italiens et allemands, qui arrivaient plus nombreux à la même époque, l'entrée des Syro-Libanais ne reçut aucun appui officiel de la part de l'État ou de certaines classes économiques, comme les planteurs de café du Sud-Est brésilien (qui employèrent un grand nombre d'Italiens). Tandis que l'entrée des Européens était censée «blanchir» la population du pays – surtout après l'abolition de l'esclavage en 1888 – et dynamiser l'activité agricole, les arabophones se spécialisèrent, souvent de façon complètement autonome, dans le petit commerce.

La plupart d'entre eux gagnèrent leur vie comme colporteurs. En fait, nombre de ces vendeurs ambulants arabophones, chrétiens et musulmans, parcoururent l'immense intérieur du pays. Grâce à leurs itinérances, la population rurale, qui vivait dans des situations de dépendance économique et d'isolement géographique, participait aux agréments de la société moderne, moyennant l'acquisition – souvent selon un système rudimentaire de troc – de casseroles métalliques, haches, couteaux, textiles, etc. Les Syro-Libanais contribuèrent, ainsi, à rendre les rapports entre le sertão, le vaste hinterland, et les quelques centres urbains plus étroits. En fait, plus flexibles que les commerçants d'origine portugaise, les moyen-orientaux se rendirent auprès de leurs clients dont ils facilitaient aussi les conditions de paiement. Pour cela, ils furent aussi dénommés Turcos de prestação qui veut dire «Turcs du paiement par acomptes». Comme ils sont arrivés au Brésil au moment d'une forte urbanisation, la plupart d'eux réussirent sans beaucoup de problèmes à ouvrir, après quelques années d'errance dans le sertão, un petit commerce dans une conglomération urbaine stratégique. Comme employés, ils préféraient faire appel à des compatriotes, généralement issus de leur grande parenté restée au pays, au lieu d'embaucher des brésiliens natifs. Le même vaut pour les femmes à marier, car pour éviter un mariage mixte ou l'éparpillement des profits à travers l'entrée dans une autre famille, on fit habituellement venir du Liban ou de

Syrie, une cousine<sup>28</sup>. L'historien Boris Fausto signale que le petit commerce était pour les immigrés «turcs» le seul moyen de trouver une place dans la société brésilienne, car ils arrivaient sans disposer d'un capital initial considérable<sup>29</sup>.

L'occupation considérée comme étant typique pour les immigrés syro-libanais et leurs descendants de première génération s'appelle en portugais *mascate*. Curieusement, l'expression est très probablement d'origine arabe. Selon Tanus Jorge Bastani, le mot original serait *el-matrac*, une référence aux militaires portugais et aux marchands orientaux qui, en tant qu'alliés, pillèrent, en 1507, le port stratégique de Mascate, l'actuelle capitale du Sultanat d'Oman. D'abord utilisé au Portugal, l'expression changea de signification au Brésil pour nommer, presque exclusivement, les commerçants ambulants d'origine «turque» (arabe) ou «juive» (maghrébine séfarade)<sup>30</sup>.

Cependant, tandis que pour les maronites, largement prédominants dans l'ensemble des Syro-Libanais, leur confession chrétienne – ils font partie de l'Église catholique – était la garantie d'une intégration plus rapide à la société environnante (par le biais du parrainage ou du mariage), leurs compatriotes musulmans, beaucoup moins nombreux, restèrent plus souvent à l'écart de celle-ci. Malgré cela, des ouvrages littéraires d'écrivains contemporains très célèbres comme Joge Amado de Bahia (*A descoberta da América pelos turcos*) ou Milton Hatoum de l'Amazonas (*Dois irmãos* et *Retratos de um certo Oriente*) donnent une image vivante de la trajectoire des commerçants syro-libanais islamiques, respectivement dans la région Nord-Est et en Amazonie au début du XX<sup>e</sup> siècle. Bien que fictive, cette littérature a contribué à faire prendre conscience aux Brésiliens, de façon générale, de la présence de ces musulmans arabes en tant que minorité encore peu connue parmi les immigrés en provenance de l'ancien Empire Ottoman.

Une troisième vague d'immigrés musulmans, plus récente, se compose, selon Cristina Maria de Castro, surtout de Palestiniens, mais aussi de ressortissants d'autres pays à majorité islamique. En fait, depuis la fondation de l'État d'Israël, en 1948, un nombre considérable d'arabophones de Palestine a trouvé refuge au Brésil. Outre ce groupe plus nombreux, des musulmans venant d'Égypte, du Maroc, du Soudan, du Nigeria, de l'Afrique du Sud (dont la plupart d'origine indienne), de Mozambique et, toujours, du Liban se sont installés au

<sup>28</sup> Voir C.M. de Castro, *A construção...*, art. cit., p. 1047-1048.

<sup>29</sup> Voir B. Fausto, *Fazer a América: a imigração em massa para a América Latina*, São Paulo 1999, p. 321-343.

<sup>30</sup> J.A. Goulart, *O mascate no Brasil*, Rio de Janeiro 1967, p. 31.

pays<sup>31</sup>. Dans les dernières années, le taux d'une croissance économique de plus en plus accéléré, a fait du Brésil un pays attractif pour beaucoup de citoyens de pays africains et asiatiques traditionnellement musulmans dont beaucoup souffrent des conséquences d'une guerre civile ou d'une économie instable.

Vivant majoritairement dans les grandes agglomérations urbaines, avec une préférence pour les régions Sud et Sud-Est, dont surtout les États de São Paulo, Paraná et Rio Grande do Sul, les immigrants plus récents se sont spécialisés aussi dans le secteur commercial, se joignant ainsi à leurs prédécesseurs d'origine syro-libanaise. Cristina Maria de Castro présente le profil suivant de ces musulmans urbains: 40% sont des employeurs (contre 4,3% de la moyenne des habitants des villes), 23,5 sont des employés (contre 48,1%) et 28,5% sont des travailleurs autonomes (contre 20% de la moyenne)<sup>32</sup>. Gérants actifs de petites entreprises et généralement bien intégrés dans le monde du commerce, les musulmans venant du monde arabe, au sens large, ont donné naissance à un certain stéréotype, à savoir, celui du marchand rusé. Pourtant, cette image ne correspond pas à la diversité qui marque aujourd'hui les modes de vie et les repères identitaires de tous ceux qui suivent l'islam au Brésil.

### **Les musulmans brésiliens aujourd'hui – plus visibles, plus diversifiés**

Aujourd'hui, les musulmans sont de plus en plus visibles, surtout dans les grandes villes brésiliennes. La construction de grandes mosquées dans les centres, comme à Foz de Iguaçu ou à Cuiabá, comme le port ostensible du *hajib*, le voile, par maintes femmes et jeunes filles dans l'espace public montrent que le Brésil n'est plus un pays marqué presque exclusivement par des traditions chrétiennes, catholique ou protestantes. Il y a deux processus qui, actuellement, doivent être pris en compte: primo, les effets produits par les événements dans le monde arabo-musulman – connus comme «Printemps arabe» – transmis en direct par des réseaux de communication et, secundo, la construction encore tâtonnante d'une identité, à la fois, brésilienne et musulmane. Il s'agit de deux dynamiques différentes qui, cependant, sont réciproques: une, venant du dehors et, l'autre, se déroulant à l'intérieur des communautés et, aussi, des individus.

<sup>31</sup> Voir C.M. de Castro, *A construção...*, art. cit., p. 1048.

<sup>32</sup> Voir *ibidem*. Les chiffres se réfèrent à l'année 1991.

Dans le contexte de la mondialisation actuelle, les impacts des diverses tendances et des événements qui ont lieu dans le monde musulman ou qui le concernent directement, répercutent, de façon immédiate, dans la vie de ceux qui professent l'islam au Brésil en tant que pays hors du *dar-al-Islam*, c'est-à-dire, exclu de la zone d'influence immédiate des lois et des traditions islamiques. En fait, la plupart d'entre eux sont issus de l'immigration et gardent, par conséquent, certains liens avec les lieux respectifs d'origine. Cristina Maria de Castro remarque:

«L'impact de la globalisation sur le processus de la construction identitaire des immigrés musulmans peut être vu de différentes manières. L'intérêt des superpuissances pour des pays majoritairement musulmans, la question de la Palestine, la réaction de mouvements de résistance à l'impérialisme occidental, soutenus par des interprétations de la religion islamique, comme aussi la vie des minorités musulmanes en Europe et aux États-Unis, sont des exemples de facteurs qui affectent la façon comme les musulmans au Brésil se perçoivent eux-mêmes et leur religion. En même temps que la globalisation révèle l'*Anti-Muslimism*, diffusée par les médias occidentaux, elle réaffirme les liens de la diaspora avec les pays d'origine et le restant de la communauté musulmane mondiale. À cet égard, il est important de souligner que la situation socioéconomique privilégiée qui a été créée par les musulmans au Brésil n'affecte pas seulement la forme selon laquelle ils perçoivent leur propre religiosité, mais aussi le rôle qu'ils exercent soit dans la société d'accueil, soit dans l'*Ummah*»<sup>33</sup>.

Selon l'auteur, face à cette double référence – au Brésil et à l'*um-mah* – la dérive fondamentaliste est pratiquement inexistante, au moins dans les communautés musulmanes dans l'État de São Paulo analysées par elle de plus près. Ainsi, Cristina Maria de Castro observe que, dans le contexte des débats concernant le phénomène du fondamentalisme, voire l'interprétation fondamentaliste du Coran, les fidèles brésiliens tendent plutôt à suivre une voie «douce», considérant les sciences et les connaissances modernes comme extension ou spécification de la perspective religieuse et, en conséquence, pas inconditionnellement soumis à celle-ci<sup>34</sup>.

Outre cela, conscients de vivre dans un pays à majorité chrétienne dont les divers courants spirituels et groupes ecclésiastiques se

<sup>33</sup> C.M. de Castro, *A construção...*, art. cit., p. 1055. Traduit du portugais. Le terme *um-mah* signifie l'ensemble de la communauté des croyants musulmans.

<sup>34</sup> Voir C.M. de Castro, *A construção...*, art. cit., p. 1056-1068.

montrent très dynamiques – comme le prouve l'augmentation rapide des églises pentecôtistes – les musulmans au Brésil ont tendance à cultiver le dialogue avec les «peuples du Livre». Ainsi, Cristina Maria de Castro signale que le site Internet de la *Liga da Juventude Islâmica* (Ligue de la Jeunesse islamique) souligne le respect qu'il faut avoir envers chrétiens et juifs en tant que communautés religieuses co-destinataires de la révélation divine. La Ligue promeut des conférences dont le contenu focalise, surtout, les différences entre le judaïsme, le christianisme et l'islam. Bien que ce dernier soit montré comme étant le stade dernier et définitif de la révélation, on évite un discours dénigratif envers les croyants juifs et les chrétiens. Mais, selon les recherches de l'auteur, la plupart des chrétiens qui y participent, surtout des adeptes d'églises pentecôtistes, envisagent plutôt de polémiquer que de dialoguer. Il y a même des cas d'attaque verbale qui, généralement, tournent, de manière stéréotypée, autour de la position de la femme et du concept de la violence dans la tradition musulmane. Il semble que le but principal de la participation de militants évangéliques est, avant tout, d'empêcher des éventuelles conversions à l'islam perçu comme une foi «rivale»<sup>35</sup>.

Malgré les essais de la communauté musulmane brésilienne de transmettre une image positive d'elle-même – au moins moyennant les sites Internet de ses grandes organisations qui tendent à rejeter catégoriquement toute forme d'extrémisme – les médias insistent à diffuser plutôt des clichés sur la religion islamique et ses adeptes de par le monde. Ingrid Gomes cite comme exemple le langage appliqué dans la revue hebdomadaire très populaire *Veja*. Tout en insinuant une fracture supposée irrémédiable entre l'Occident et l'Orient, due à l'attentat à New York le 11 septembre 2001, *Veja* véhicula, dans son édition du 17 octobre 2001, des pseudo-concepts qui généralisent et simplifient de façon grossière les multiples réalités de l'islam et du comportement de ses croyants<sup>36</sup>. Des expressions comme «barbus», «fanatiques islamiques dérangés», «sociétés d'enturbannés», «univers d'enturbannés», «fous d'Allah» ou «fanatiques musulmans» qui se trouvent souvent dans cette revue, révèlent combien l'islam est perçu comme périlleux<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 1051-1053. Le site de la *Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil* est [www.ligaislamica.org.br](http://www.ligaislamica.org.br)

<sup>36</sup> Voir I. Gomes, *A cobertura jornalística do Islamismo: narrativas marginalizadas e moralizantes*, «Intercom». Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, v. 37, n. 1, 2014, p. 78.

<sup>37</sup> Voir I. Gomes, *A cobertura jornalística...*, art. cit., p. 79. En ce qui concerne ses affirmations par rapport à la revue *Veja*, l'auteur cite la recherche de Anna Virgínia Borges Queiroz, [www.portcom.intercom.org.br/pdfs/7630866047391943](http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/7630866047391943)

En fait, l'attentat du 11 septembre et les actes terroristes islamistes dans d'autres pays occidentaux qui le suivirent atteignaient profondément les relations entre les pays dits occidentaux et le monde arabe, creusant un vrai fossé, comme l'entente entre les religions. Surtout dans les pays de cohabitation traditionnelle entre chrétiens et musulmans, ces derniers se voyaient forcés de donner des preuves de leurs intentions pacifiques pour ne pas être soupçonnés de quoi que ce soit. Aussi au Brésil, les communautés musulmanes sentent sporadiquement, selon Silvia Maria Montenegro, un malaise en raison de la façon dont les médias présentent leur foi<sup>38</sup>.

Faute de disposer d'un porte-parole unique et officiel, l'islam brésilien se fait représenter dans l'espace public exclusivement par des organisations légalement enregistrées en tant que *sociedades beneficentes* (sociétés de bienfaisance). D'après Silvia Maria Montenegro, en 2002, il y en avait 58, dont 90% se réclament de la confession sunnite et 10% de la chiite, reflétant ainsi, approximativement, le pourcentage des deux grandes branches islamiques au niveau mondial. La première de ces organisations remonte aux années 1930 et a été fondée à São Paulo, un centre d'immigration arabe. De forme générale, le discours et l'engagement social de ces organisations possèdent encore une dimension plutôt intracommunautaire. Aussi en raison de cela, l'islam fut longtemps perçu, avant tout, comme une «religion ethnique», car restreinte à des groupes d'immigrés arabes originaires du Moyen Orient et d'Afrique<sup>39</sup>.

Cependant, au fur et à mesure que les dites sociétés s'efforcent de se montrer plus ouvertes et modérées, les médias continuent de focaliser l'islam à travers le prisme du sensationnalisme. Dans ce contexte, un groupe particulier qui intéresse beaucoup est constitué de convertis brésiliens sans un arrière-fond culturel et/ou religieux arabo-musulman. En fait, leur chiffre a augmenté rapidement au cours des dernières années. Régulièrement, des articles avec des titres insinuants sèment l'inquiétude par rapport à ce phénomène. Ainsi, la revue *Republica* publia, en mars 1997, l'article «Le Brésil qui se tourne vers la Mecque» et, l'année suivante, la populaire *Istoé* dédia une de ses éditions hebdomadaires du mois d'avril à «L'islam tropical». Un an plus tard, en juillet 1999, le journal renommé *Folha de São Paulo* traita sur quelques pages du «Fondamentalisme dans l'islam». Les divers textes journalistiques, rédigés et publiés avant le 11 septembre 2001, partent surtout

1902629330546454002457.pdf

<sup>38</sup> Voir S.M. Montenegro, *Discursos e contadiscursos: o olhar da mídia sobre o islã no Brasil*, «Mana», v. 8, n. 1, 2002, p. 67.

<sup>39</sup> Voir S.M. Montenegro, *Discursos e contadiscursos...*, art. cit., p. 65-66.

des expériences vécues par des personnes, la plupart très jeunes, suite à leur conversion, tout en mettant en exergue la stupéfaction de leur entourage. Selon les reportages, l'islam exercerait une forte attirance sur des jeunes et des Noirs. Outre cela, les médias évoquent une menace émanant de l'influence des organisations islamiques militantes qui pratiquent des actes terroristes dans les pays du Moyen-Orient, comme les Talibans, le Hamas, le Hezbollah ou les Frères musulmans<sup>40</sup>. En contrepartie, les recherches les plus récentes révèlent que les convertis brésiliens n'entretiennent généralement pas de rapports «ni continus ni intimes» avec la communauté arabo-musulmane, car il existe souvent des tensions et un certain climat de méfiance mutuel, surtout dû au clivage culturel<sup>41</sup>.

Un deuxième sujet qui est traité de façon stéréotypée est le statut des femmes en islam. Même si les journalistes s'efforcent, en général, de distinguer entre pratiques «traditionnelles» et «libérales», surtout, en ce qui concerne l'usage du voile, la polygamie, les droits civils ou la circulation libre dans l'espace public, leurs reportages n'incluent que rarement des éclaircissements plus approfondis<sup>42</sup>.

En raison de tout cela, les communautés musulmanes au Brésil tendent à voir leur religion mal présentée, mal interprétée et, même, «démonisée» par les médias. Depuis la fin des années 1990, des plaintes dans ce sens sont de plus en plus fréquentes. Conformément à l'analyse de Sílvia Maria Montenegro, les sociétés musulmanes de bienfaisance font circuler, surtout par le biais de leurs sites Internet, un contre-discours qui, prononcé sur un ton apologétique et dichotomique, renforce, de certaine façon, l'idée d'une tension constante entre «Occident» et islam selon la pensée de l'intellectuel palestinien Edward Saïd. Le but principal de ces sites est celui de «démystifier» les clichés les plus répandus: la dérive extrémiste, voire terroriste, l'oppression de la femme et l'existence d'un islam noir et militant. Ainsi, les diverses organisations prétendent transmettre l'image d'un islam pacifique, respectueux envers les particularités inhérentes de la femme et libre de toute empreinte ethnique, même au risque de déconsidérer la matrice culturelle arabe de la religion en tant que telle et de la majorité de ses pratiquants au Brésil<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 67-70. L'adhésion des Noirs s'explique par la propagande ciblée faite par des musulmans Noirs des États-Unis.

<sup>41</sup> Voir C.M. de Castro, *A construção...*, art. cit., p. 1065.

<sup>42</sup> Voir S.M. Montenegro, *Discursos e contadiscursos...*, art. cit., p. 70-72.

<sup>43</sup> Idem, p. 76-82. En ce qui concerne la pensée d'Edward Saïd sur l'image que l'«Occident» aurait délibérément construite sur l'islam, voir la réflexion à la

### Considérations finales

Loin d'être une religion marginale, l'islam était présent dans les étapes les plus marquantes de la formation du Brésil depuis la colonisation jusqu'aux jours actuels. Au cours de l'histoire, la foi islamique se montra comme pluridimensionnelle. Ainsi, elle soutenait la résistance d'esclaves africains au XIX<sup>e</sup> siècle, mais elle constituait aussi une niche sociale et culturelle pour les immigrés moyen-orientaux dans un pays tropical de tradition catholique. Quant aux temps actuels, des recherches signalent un dilemme qui affecte les communautés musulmanes du Brésil<sup>44</sup>. Plus diversifiées, en raison de l'arrivée de ressortissants de différents pays africains et asiatiques et aussi des conversions récentes parmi les Brésiliens, elles se voient défiées par l'opinion publique, marquée par des reportages souvent stéréotypés à l'égard du terrorisme islamiste. En raison de cela, elles ont du mal à construire une identité transnationale qui conjugue le credo islamique avec la citoyenneté brésilienne.

Les réticences envers un islam supposé trop rigide et fanatique a engendré, au sein des sociétés musulmanes de bienfaisance, un contre-discours de ton apologétique qui souligne, avec véhémence, le rejet de toute forme de violence ou fanatisme. En même temps, elles se plaignent amèrement des multiples préjugés de l'«Occident» envers leur religion et, par conséquent, leur mode de vie. Quoi qu'il en soit, ces associations influentes et représentatives aspirent, avant tout, à un *modus vivendi* avec la société nationale environnante<sup>45</sup>. Mais il reste à voir si cette dynamique réciproque entre discours et contre-discours se transforme en dialogue fructueux et serein au point de contribuer à faire naître un «islam tropical», plus enraciné et plus (re)connu au Brésil.

---

page 73.

<sup>44</sup> Voir C.M. de Castro, *A construção...*, art. cit., p. 1044-1045. L'auteur présente un résumé des recherches récentes à l'égard de l'identité musulmane au Brésil.

<sup>45</sup> Voir S.M. Montenegro, *Discursos e contadiscursos...*, art. cit., p. 82-84.



KARL-HEINZ ARENZ SVD

**L'islam au Brésil.**

**Des cases d'esclaves au cœur des grands centres urbains**

### Résumé

Le présent article vise à analyser la situation de l'islam au Brésil, dans le passé comme aujourd'hui. Religion largement minoritaire dans ce pays de tradition chrétienne, la foi musulmane y connaît une présence, quand même, séculaire. Ayant servi de soutien à la révolte d'esclaves originaires de l'Afrique occidentale, au XIX<sup>e</sup> siècle, elle est devenue plus visible en raison des itinérances de commerçants d'origine syro-libanaise. Sans perdre complètement l'aspect de « religion ethnique », arabe, l'islam s'est ensuite diversifié par l'arrivée de nouveaux immigrés en provenance du Moyen-Orient et de l'Afrique. Actuellement, les grandes associations musulmanes réclament un islam pacifique et ouvert au dialogue contre des stéréotypes véhiculés par les médias qui tendent à l'associer à la violence et au terrorisme.

**Les mots-clés:** islam, Brésil, esclaves *malés*, syro-libanais, dialogue interreligieux.

KARL-HEINZ ARENS SVD

**Islam in Brazil.**

**Slave huts in the center of large cities**

### Abstract

The author attempts to determine the situation of Islam in Brazil - today as in the past. Although it is a religious minority in a country with a great tradition of Christian, Muslim faith has been present in Brazil for over a hundred years. Various historical events confirm that. In the nineteenth century, Muslim slaves coming from West Africa fomented the first revolt against the oppressors. There have also been activities of Syrian-Lebanese itinerant traders in different regions of Brazil. Not losing completely the nature of "ethnic religion" (Arabic), Islam in Brazil has diversified under the influence of new immigration from the Middle East and Africa. Sizeable Muslim associations currently registered in Brazil declare that they profess a peaceful and open to dialogue Islam; dissociate themselves from the established media stereotypes identifying Islam with various forms of violence and terrorism.

**Keywords:** Islam, Brazil, slaves *mâles*, Syrian-Lebanese, inter-religious dialogue.

KARL-HEINZ ARENZ SVD

Islam w Brazylii.

Chaty niewolników w centrum wielkich miast

### Streszczenie

Autor podejmuje próbę określenia sytuacji islamu w Brazylii – dziś jak i w przeszłości. Mimo, że stanowi ona religijną mniejszość w kraju o wielkiej tradycji chrześcijańskiej, wiara muzułmańska obecna jest w Brazylii od ponad stu lat. Poszczególne wydarzenia historyczne to potwierdzają. W XIX wieku muzułmańscy niewolnicy pochodzący z Afryki Zachodniej wznieśli powstanie przeciw ciemężycielom. Odnotowano również aktywność wędrownych kupców syryjsko-libańskich w poszczególnych regionach Brazylii. Nie tracąc całkowicie charakteru religii etnicznej (arabskiej), islam w Brazylii uległ zróżnicowaniu pod wpływem nowej imigracji ze Środkowego Wschodu i z Afryki. Zarejestrowane aktualnie w Brazylii wielkie związki muzułmańskie deklarują, że wyznają islam pokojowy i otwarty na dialog; odcinają się od utrwalonych przez media stereotypów utożsamiających islam z różnymi formami przemocy i terroryzmem.

**Słowa kluczowe:** islam, Brazylia, niewolnicy *mâles*, syro-libańscy, dialog międzyreligijny.