

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**THAÍS CHAVES FERRAZ**

***HALAL, HARAM E O POSSÍVEL:***  
**SENDO MORAL E RAZÃO PRÁTICA**  
**ENTRE MUÇULMANOS SUNITAS NO RIO DE JANEIRO**

Niterói

2015

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

THAÍS CHAVES FERRAZ

***HALAL, HARAM E O POSSÍVEL:***  
**SENDO MORAL E RAZÃO PRÁTICA**  
**ENTRE MUÇULMANOS SUNITAS NO RIO DE JANEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia.

Orientador: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

Niterói

2015

381 Ferraz, Thaís Chaves.

Halal, Haram e o possível: senso moral e razão prática entre muçulmanos sunitas no Rio de Janeiro / Thaís Chaves Ferraz. – 2015.

144 f. ; il.

Orientador: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2015. Bibliografia: f. 136-144.

1. Antropologia. 2. Islamismo. 3. Religião. 4. Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro. 5. Mesquita da Luz (Rio de Janeiro, RJ). I. Pinto, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

**Banca Examinadora**

---

Professor Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (Orientador)  
Universidade Federal Fluminense

---

Professora Dra. Joana D'Arc do Valle Bahia  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

---

Professora Dra. Gisele Fonseca Chagas  
Universidade Federal Fluminense

---

Professora Dra. Ana Paula Mendes de Miranda  
Universidade Federal Fluminense

---

Professora Dra. Bianca Graziela Souza Gomes da Silva  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha avó, o meu Simurgh. Ela certamente não iria gostar de ser chamada assim, mas quando eu lhe contasse essa fábula, entenderia que é em suas asas que me reflito e me vejo, e que sua presença sempre simbolizou sabedoria e amor infinito.

“Perchè non può essere abitudine / Dicembre senza te.”

*(Invece No, Laura Pausini)*

## AGRADECIMENTOS

**PPGA/UFF:** Ter me recebido em seu quadro discente, sem distinção à minha formação como jornalista e bacharel em Letras, contribuiu para que fosse talhado em mim o ofício do antropólogo.

**Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto:** Admiro imensamente seus trabalhos, seu perfeccionismo e a exigência com que trata suas iniciativas. Tive o privilégio de ser sua aluna e compartilhar um pouco da *baraka* do *shayk* Hilu.

**Gisele Chagas:** Um enorme “obrigada”, professora, por todas as suas colaborações e gentilezas ao longo de todo esse processo.

**Joana Bahia:** Agradeço muitíssimo por ter aceitado pronta e educadamente meu convite para analisar este trabalho.

**Bianca Graziela:** “*Shukran*” por representar minha formação em Letras Português-Árabe em minha banca examinadora.

**Ana Paula Mendes de Miranda:** Obrigada por suas observações em minha qualificação e por ter integrado também a equipe avaliadora da finalização desta dissertação.

**Ustaz Ibrahim Georges Khalil,** “O Calígrafo” e meu alfabetizador, e **ustaza Sueli Ferreira:** *shukran lakum*. Vocês são parte de minha trajetória, profissional e pessoalmente.

Aos mestres e doutores do PPGA/UFF, que me tornaram antropóloga dividindo seu conhecimento e pontos de vista. Em especial, muito obrigada, **Simoni Lahud** e **Laura Graziela Gomes:** é uma sorte ter podido ouvi-las!

**Francirosy Campos Barbosa:** Muito obrigada, professora, por sua receptividade e por compartilhar conhecimentos, no mundo real e virtual.

Agradeço imensamente aos **membros da Mesquita da Luz:** Foi uma grande experiência. No meu caso, tão transformadora que se tornou um marco existencial: em tudo aprendi, especialmente com as minhas *ukhtis*.

Aos meus **editores**, obrigada, por acompanharem o processo e incentivarem meu crescimento pessoal e profissional.

À amigona **Roberta Corrêa**, por ter visto em mim a antropóloga que eu mesma não reconhecia. Amizade, incentivo e muitas gargalhadas (algumas lagriminhas, também) colocaram o seu plano em prática: sou mestre e a “culpa” é sua.

**Paulo Sérgio Leal Reis:** É incrível reclamar sobre prazos e alterações na dissertação com quem conhece os Nuer e os bois deles. Também agradeço pelo reconhecimento da antropologia como ciência relevante.

**Patricia Dominguez:** “Ser amigo tuyo ha sido um honor”.

Obrigadíssima na vida acadêmica em geral e fora dela: a todos os meus **amigos**, por participarem dessa jornada, seja emprestando livros, reclamando junto ou comemorando cada passo. Há antropólogos e sociólogos a quem agradeço principalmente o exemplo, pois demonstraram desenvolver suas carreiras com afinco. São colegas de classe no PPGA e no “mundo do trabalho”.

Aos meus familiares: aos Chaves, ao Ferraz, aos Chaves-Ferraz. À Dutra de Moraes, ao Francisco Chaves, aos Dutra Chaves.

Agradeço a **Claudia**, pela franqueza (“Para que serve?” :)), e a **Rosane**, por ver aplicação em tudo, sem sequer precisar ler. Há anos. Às duas, obrigada pela “análise gratuita”.

A meu **pai**, por sempre ter compreendido a educação como transformadora.

A **Rafael**, porque diariamente pratica tal preceito, ensinando a muitos, contribuindo para que o país se desenvolva por meio do aprendizado. Esta dissertação é sua, antes de minha, porque você fez mais que todo este caminho.

A **Carmen Lucia:** Se você vê valor neste trabalho, é porque me ensinou dedicação, perseverança e que estudo é argumento: frente a quaisquer discursos e para nós mesmos. Obrigada. *Tutto non fa te.*

Ao meu sobrinho **Bernardo:** *scorri nelle mie vene tu.*

## RESUMO

Esta dissertação aborda as práticas dos membros da Mesquita da Luz/ Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro frente a questões prescritivas e demandas cotidianas. Outrossim, busca compreender como os muçulmanos sunitas que dessa instituição fazem parte também se inserem em grupos sociais para além desse meio e respondem a dilemas do dia a dia em um país no qual o Islã pode ser considerado opção religiosa minoritária. O trabalho antropológico se apoia em etnografias para contextualizar os acordos e releituras que essas pessoas realizam para se autoincluírem no Islã que acreditam ser a linha matricial de suas percepções religiosas, o que passa por noções de realizar o lícito, rechaçar o ilícito e receber o possível, compreendendo itens como objetos, vestimentas, comidas e outros componentes desse contexto.

Palavras-chave: Antropologia; Islã; práticas; SBMRJ; Mesquita da Luz.



## ABSTRACT

This dissertation examines the practices of members of the Mesquita da Luz / Sociedade Beneficente do Rio de Janeiro related to prescriptive issues and everyday demands. Likewise, seeks to understand how the Sunni Muslims who are part of this institution also behave in this environment and beyond, responding to dilemmas of everyday life in a country where Islam can be considered minority religious choice. The anthropological work is based on ethnographic research to contextualize the agreements and reinterpretations that these people perform to include themselves in the Islam that they believe is the matrix line of their religious perceptions, which involves notions of realizing the lawful, reject illegal and receive possibilities, which includes items such as objects , clothing, food and other components belonging to that context.

Keywords: Anthropology; Islam ; practices; SBMRJ; Mesquita da Luz.

## GENTE

Laura Pausini

*Non siamo angeli in volo venuti dal cielo*

*Ma gente comune che ama davvero*

*Gente che vuole un mondo più vero*

*La gente che incontri per strada in città*

[...]

*La gente che insieme lo cambierà*

Não somos anjos em voo vindos do céu

Mas gente comum que ama de verdade

Gente que quer um mundo mais verdadeiro

Gente que encontramos por aí na cidade

[...]

Gente que, unida, o transformará

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> – Minaretes e frontispício da Mesquita da Luz.....	50
<b>Figura 2</b> – Interior da Mesquita da Luz, em 2014.....	52
<b>Figura 3</b> – Interior da Mesquita da Luz, em 2015.....	52
<b>Figura 4</b> – Copa do Mundo 2014, celebrada em redes sociais.....	96
<b>Figura 5</b> – Os nomes de Muhammad, Allah (e dos Califas Sábios), escritos com elaborada caligrafia árabe, decoram as paredes da Mesquita.....	104
<b>Figura 6</b> – Uso de tichel.....	120
<b>Figura 7</b> – Amira.....	123
<b>Figura 8</b> – Pink Hijab Day .....	123

## SUMÁRIO

<b>Observações iniciais</b> .....	13
<b>Capítulo I</b>	
<b>Prólogo</b> .....	14
1. Introdução.....	16
1.1. Islã, identidades e práticas sociais na Mesquita da Luz.....	19
1.2. Itens, bens, objetos e simbolismos.....	26
1.3 Objeto da pesquisa.....	33
1.4 Metodologia.....	34
1.5 Plano da dissertação.....	43
<b>Capítulo II</b>	
2.Contextualizações e panoramas sobre o Islã e a Mesquita da Luz.....	45
2.1 Breve contextualização sobre imigração e Islã no Brasil.....	45
2.2 A SBMRJ e a Mesquita da Luz, espaços que contêm e em si estão contidos.....	48
2.2.1 Reconfigurações espaciais e flexibilidade sociocultural na Mesquita da Luz.....	50
2.2.2. Grupos, agentes e convivências.....	56
2.2.2.1 Configurações da Masjid El-Nur – muçulmanos e sua inscrições em grupos sociais.....	59
2.2.2.1.1 Imigrantes.....	60
2.2.2.1.2 Jovens árabes.....	63
2.2.2.1.2 Convertidos.....	67
<b>Capítulo III</b>	
3. Comendo, bebendo e festejando.....	72
3.1 <i>Halal</i> (lícito), <i>haram</i> (ilícito) e a terceira margem do rio.....	74
3.1.1 <i>Halal</i> à brasileira: exportador global, o país tem mercado interno esquecido.....	77
3.1.2 Alimentar-se é saber diferenciar o bom do impuro.....	79
3.1.3 Comida árabe, comida brasileira, comida <i>halal</i> : ressignificações cotidianas.....	81
3.1.4 "É de lá": geografias imaginárias.....	87
3.1.5 Brindar com suco de uva: mímesis e os limites do possível.....	89
3.1.6 Porco, o “ingrediente oculto” de itens industrializados .....	90
3.2 Eventos: vivências plurais em caminhos alternativos – Copa do Mundo, Dawah Day, despedidas de solteira e Chás de Bebê.....	93
<b>Capítulo IV</b>	
4. Símbolos e objetos: entre o sagrado e o corriqueiro.....	101
4.1 Símbolos no Islã: é permitido lembrar.....	103
4.2 A Mesquita da Luz, um grande símbolo.....	106
4.3 Panos ou <i>hijabs</i> , vestidos ou <i>abayas</i> , esmalte ou henna: significados que se transformam conforme o olhar.....	108
4.4 Vestir-se propriamente: grande distintivo, enorme desafio.....	112
4.5 Árabe para distinguir: escrito, lido e pronunciado para simbolizar.....	125
4.6 Casamento: capital social que simboliza e faz distinção.....	129
<b>Conclusão</b> .....	134
<b>Referências bibliográficas</b> .....	136

## OBSERVAÇÕES INICIAIS

A presença de palavras e expressões em árabe é frequente neste campo de pesquisa. Além da aproximação óbvia com a religiosidade e a cultura de países cujo idioma é este, a língua árabe é, por ela mesma, uma fonte de conhecimento, por meio do Alcorão. Essa questão será melhor detalhada neste trabalho. Por ora, é importante ressaltar que preferi manter o uso desses vocábulos, transliterados em caracteres latinos, para favorecer uma leitura imediata, aproximando o escrito da forma como é geralmente pronunciado, sem, contudo, perder de todo características de transcrição fonético-linguística. Deve-se ressaltar, ainda, que há diferenças entre o árabe dito clássico e a fala corrente, “dialetal”, um ponto também a ser explorado neste texto. Inúmeras vezes, nesta dissertação, elas serão mencionadas, a exemplo de *hijab* (véu, cobertura) e *hadith* (tradições sobre o Profeta Muhammad). Seus significados são sempre mencionados, para uma interpretação eficiente no ato da leitura. Normalmente, essa significação é compartilhada com meus interlocutores e outros falantes do idioma árabe, porém, caso ocorram simplificação excessiva ou até erros, serão de minha responsabilidade.

O uso da denominação de “Mesquita da Luz” é prevalente neste trabalho, porque meus interlocutores se reconhecem primordialmente como seus membros, ficando o nome “Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro” (SBMRJ) em segundo plano, em seus discursos.

Os nomes aqui citados são fictícios e escolhidos por mim. Para a grande maioria dos acontecimentos relatados que careciam de personalização, a escolha de nomes que não são imediatamente remetidos à língua árabe foi intencional, visto que quase todos os interlocutores de meu trabalho de campo são brasileiros convertidos ao Islã. Logo, essas pessoas usam seu “nome de batismo” e um nome “árabe” nos ambientes religiosos, como a Mesquita da Luz. Para afastar quaisquer possibilidades de violar a confidencialidade nesse sentido, elegi nomes francamente distanciados do “real”.

## CAPÍTULO I

### Prólogo

*“Já arriei tanta macumba em encruzilhada, por que vou ter vergonha de usar hijab [véu]?”* [Vera, 40 anos, professora de ensino médio].

*“Jamais coloque o livro sagrado [Alcorão] no chão. E nem o deixe em um banheiro”* [Clarissa, 40 anos, convertida há cinco anos].

*“Eu e minha mulher escolhemos o nome Helena para a minha filha, porque ninguém consegue falar bem o nome do Nasim<sup>1</sup>[filho mais velho], e ele fica chateado, sabem como é criança, né? Vocês aqui no Brasil conseguem dizer o nome dele, acham que dá para pronunciar corretamente?”* [José, brasileiro, 40 anos. Com posição religiosa de destaque em sua comunidade, já viveu em países de língua árabe e de maioria muçulmana].

As falas que introduzem esta dissertação foram escolhidas por apresentarem vários elementos percebidos durante a pesquisa antropológica que resultou neste trabalho. A principal questão norteadora da pesquisa foi compreender como os cotidianos de muçulmanos no Rio de Janeiro são perpassados pela religião e envolvem escolhas práticas e questões morais e identitárias, que abrangem jornadas de trabalho, convívio familiar e social, frequência a instituições, compras, viagens e lazer, entre tantas possibilidades. Tendo como referencial diálogos e convívio com membros da Mesquita da Luz, os elementos que conformaram esta reflexão são integrantes da ideia de “ser um muçulmano” aplicados a tal contexto. Portanto, parte de um Islã aprendido

---

<sup>1</sup> O nome em questão é fictício, escolhido por mim, como todos os outros deste trabalho. “Nasim” traduz, aqui, uma opção por um nome de origem árabe, mantendo o sentido expressado na conversa aqui mencionada.

principalmente nas reuniões religiosas na Mesquita da Luz, sede da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro – além de em outras conexões estabelecidas por esses indivíduos, que incluem contatos pessoais, estudos de vertentes místicas (como o sufismo) e buscas literárias (em livros históricos e de ficção) e no ciberespaço (por meio de páginas na internet) –, um autorreconhecimento que entrecruza o pertencimento “natural” ao Brasil, país de origem da maioria de meus interlocutores, assinalado por ideias de “brasilidade”, com uma aproximação a uma “identidade” árabe, estratégia algumas vezes utilizada como ponto de distinção e sobrelevação hierárquica informal. Esse feixe de traços se estende pelas práticas religiosas do Islã observadas por mim na Mesquita da Luz. Estas, por sua vez, não se limitam a esse espaço, mas são levadas aos cotidianos dessas pessoas, que assim transformam e ressignificam usos e costumes.

Esta dissertação contempla possíveis modos de apreender e vivenciar o Islã entre membros da Mesquita da Luz<sup>2</sup>/ Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ) conectados à construção de suas identidades religiosas, rotinas e práticas cotidianas. De modo abrangente, a análise etnográfica buscou relacionar situações, discursos e maneiras de agir com o Islã ensinado nesse espaço religioso. De uma forma mais particular, a investigação acabou por fazer sobressair também determinadas escolhas desses indivíduos que caminhariam paralelamente ou em concordância com o Islã ali normatizado em seus dia a dias, dos quais faz parte a atenção dispensada por estes a materialidades, objetos e símbolos, que refletiriam parte das vivências compartilhadas por esse círculo social.

---

<sup>2</sup> A Mesquita da Luz, melhor contextualizada ulteriormente, reúne uma gama de atribuições: templo religioso, espaço congregador da comunidade muçulmana sunita e centro de ação da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ).

## 1. Introdução

Este trabalho empenha-se em contribuir com o debate antropológico sobre o Islã, a diversidade de interpretações religiosas que o conceito é capaz de abarcar e a pluralidade de práticas e saberes inerentes à comunidade formada pelos membros da Mesquita da Luz— que muito diz também a respeito da propalada diversidade brasileira e, em exame minucioso, do Rio de Janeiro, remetendo assim ao “modo prático de conhecimento que fundamenta a experiência cotidiana do mundo social” (BOURDIEU, 2005, p. 43). Ademais, a pesquisa colabora igualmente para dar impulso aos ainda poucos estudos brasileiros que se voltam para itens, usos e bens, como alimentos, roupas e outros objetos, analisados sob um olhar antropológico – estes aqui ainda inscritos em um contexto de simbologia e religiosidade.

Com o Islã já há muito tendo se desdobrado para além do mundo dito oriental, mais e mais as opiniões abordam sua pulverização pelos países do globo. Com esse alargamento espacial estão também as quebras de fronteiras a respeito dos hábitos de seus praticantes. Fruto dos movimentos migratórios, expansão religiosa e novas tecnologias de comunicação (PINTO, 2005), a difusão do Islã torna-o parte das culturas das áreas mais diversas e confere a ele as características da transnacionalidade, a que se soma a complexidade dos modos de interpretá-lo e praticá-lo.

Nesse sentido, creio que é viável treinar o olhar para compreender a multiplicidade abraçada pelo Islã em relação às suas manifestações, inclusive por meio deste trabalho. Uma das religiões mais discutidas hoje (ASAD, 1986), com um número extremamente expressivo e crescente de adeptos, inclusive no Brasil, o Islã tem os dados exatos de sua presença apontados como controversos (MONTENEGRO, 2002, p.59-60).



O total divulgado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE, em seu último censo, em 2010, é de 35.167 pessoas autodeclaradas praticantes no país. Porém, uma consulta informal a membros e líderes da SBMRJ resulta em números muito mais vivazes: um milhão a dois milhões de muçulmanos, hoje. A Federação das Associações Muçulmanas do Brasil (FAMBRAS) exibe em sua página da internet a porcentagem de 0,76% para muçulmanos entre a população brasileira, ou cerca de um milhão e meio de pessoas, em dados de 2010.

Pinto (2013) ressalta que, desde o recenseamento de 1991, líderes da religião apontavam problemas na estruturação do questionário aplicado pelo Censo, e que a opção de enquadrar muçulmanos em categorias como “Outros” e “Praticantes de outras religiões”, generalizando-os, geraria sub-representação nos resultados finais. Ademais, o fato de muçulmanos serem membros de religião minoritária e estarem dispersos pelo território brasileiro poderia prejudicar sua representação na metodologia com uso de amostra, invisibilizando-os.

Ainda que a argumentação das lideranças religiosas em relação ao método de pesquisa do Censo brasileiro seja relevante, os números evocados por esses representantes não podem ser considerados uma conta oficial. Uma indicação para compreender a fragilidade desses dados pode restar no fato de que as instituições islâmicas brasileiras não mantêm registros atualizados dos seus quadros de membros e famílias (PINTO, 2015, p.135). Por exemplo: “as instituições islâmicas nunca realizaram censo interno algum da comunidade”, e suas estimativas flutuam de acordo com quem as faz, “o contexto no qual são feitas e a audiência para a qual são apresentadas” (PINTO, 2013, p.269-270). Assim, para números mais atuais, Pinto (2015) afirma que, com base em seu conhecimento etnográfico, seja plausível estimar

que em 2014 houvesse no país um quantitativo de 100 mil a 200 mil muçulmanos (PINTO, 2015, p.135).

Recentemente, a antropologia brasileira tem se dedicado a um aprofundamento nos estudos sobre o Islã. Algumas produções demarcam esse maior interesse como oriundo de associações a eventos emblemáticos, como o 11 de Setembro, e estranhamentos proporcionados pela mídia (MARQUES, 2011; MONTENEGRO, 2000). Assim, o agir e os modos ligados ao Islã são alvo de teorizações, muitas vezes baseadas em noções de distanciamento excludente e com fundamentos afrouxados – questões muito significativas para meus interlocutores nos anos de 2014 e 2015, frente ao surgimento do chamado Estado Islâmico (ISIS) e outros eventos relacionados negativamente. Contudo, atribuir o empenho antropológico sobre o Islã exclusivamente a polêmicas do século atual é um argumento limitante e raso. Um dos livros aos quais mais se recorre na área para criticar ou apoiar argumentações é “Observando o Islã”, de Clifford Geertz, da década de 1960 – apenas para citar um exemplo bastante óbvio.

No Brasil, as razões para desenvolver trabalhos a esse respeito remetem, principalmente, a estudos de interesses diaspóricos, percebendo-se o caráter transnacional dessa religião (CHAGAS, 2006), e à ideia de que entendimentos sobre o Islã auxiliam na compreensão de fenômenos sociopolíticos. A ausência de conteúdo mais abundante relacionado à temática do Islã, frente a abordagens mais recorrentes sobre outras religiões, como o catolicismo, o candomblé, etc, pode ser creditada a uma prevalência numérica de adeptos autodeclarados destas no país, tornando-as, portanto, objeto de estudo mais frequente (MONTENEGRO, 2002, p.59-72).

Análises cujo foco são as comunidades muçulmanas brasileiras já foram realizadas por diversos pesquisadores em São Paulo, Goiás, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, para citar algumas (MARQUES, 2008). No Rio de Janeiro, os olhares

comumente se focam na SBMRJ/Mesquita da Luz, como se deu com Montenegro (2000), Pinto (2005; 2010a; 2010b; 2015), Chagas (2006; 2009), Cavalcante Jr. (2008), Pereira Jr (2011) e Barros (2012).

Todos esses autores contribuíram com a intenção de pesquisa aqui defendida, principalmente no caso de voltarem suas atenções para a construção de identidades religiosas, como Montenegro (2000), que pôde verificá-las aliadas a dilemas e questionamentos alternativos, Pinto (2005; 2010a; 2010b), que uniu sua proposta a conceitos diaspóricos e de etnicidade árabe, e Chagas (2006; 2009) que, em conjunto com o tema, ressaltou questões de identidade e poder. A codificação religiosa e racionalização na comunidade em questão exploradas por Pereira Jr. (2011), as diferentes formações de identidades negras e africanas de Cavalcante Jr. (2008) e os aspectos relativos à afetividade e configuração de religiosidade de Barros (2012) trouxeram novas formas de observar as práticas dos membros dessa comunidade, embora se afastem um tanto da maneira como guiei meus estudos.

### **1.1. Islã, identidades e práticas sociais na Mesquita da Luz**

Ascendente em número de fiéis, mas ainda minoritário em termos nacionais, o Islã foi abraçado por meus interlocutores, segundo suas narrativas, por ser um “sistema completo de vida”, aplicável a todo tipo de conduta, posturas e relacionamentos; por ser distinto, em essência, das religiões seguidas por essas pessoas previamente; por não expor assuntos econômicos e monetários à primeira vista, como fariam religiões (neo)pentecostais, de acordo com seus relatos; por curiosidade e opção a mais no “circuito religioso” (esta última ideia já mencionada por PINTO, 2010b); e por meio de conversões com antecedentes “místicos” (uma busca urgente por uma religião “X” que depois se provou ser o Islã, em um momento-revelação, já na Mesquita, onde “tudo fez

sentido”). Escassos posicionamentos são afetos à religiosidade já vivenciada pela família, visto que a maioria dos frequentadores da Mesquita da Luz com os quais pude melhor interagir é de muçulmanos brasileiros e convertidos, seguindo uma tendência numérica desse espaço. Logo, dar continuidade a um legado religioso ou aproximar-se do Islã praticado no próprio lar são ações relatadas raramente.

Os dados colhidos por mim em etnografias e sua análise mostraram interpretações da religião, adaptadas à vida cotidiana dos muçulmanos dessa Mesquita. O mesmo se deu com determinados aspectos da cultura árabe, ou “diacríticos culturais” (PINTO, 2010b. Ainda: BARTH, 2005).

Diz Asad (1986) que o antropólogo deve procurar compreender as religiões pondo-as conceitualmente em seu contexto social, “então a forma como esse contexto social é descrita deve afetar a compreensão da religião” (ASAD, 1986, p.11). Assim, é gerada uma espécie de reciprocidade do saber que resulta em um alargamento dos horizontes de pesquisa. Tal se dá com o pesquisador reconhecendo a importância da temática e entendendo a religião como um sistema de crenças e práticas por meio do qual é possível apreender mais da sociedade que a este se liga (DURKHEIM, 2009).

Asad (1986) recomenda que o Islã seja estudado como uma tradição discursiva, capaz de abarcar inúmeros elementos, mas com pontos de partida evidentes: o Alcorão e os *ahadith* [*corpus* de palavras, ensinamentos e exemplos de vida legados pelo Profeta Muhammad]<sup>3</sup>. Com isso, não pretende engessar a maneira de apreender a religião. Ao contrário: propõe que seja possível valer-se do alicerce que os muçulmanos do mundo têm sob sua expressão de fé, o livro sagrado e os exemplos de vida do Profeta Muhammad, porque assim serão conhecidos os fundamentos desse Islã constantemente

---

<sup>3</sup> “*Ahadith*” é a forma plural transliterada de “*hadith*”, em árabe. Contudo, por se distanciar da regra a que o falante de língua portuguesa recorre comumente, há quem expresse a ideia por “os *hadith*”, singularizando o substantivo, ou pluralizando instintivamente o termo, “*hadiths*”.

negociado nos dias das comunidades diaspóricas, além de possíveis projeções para um futuro, com a manutenção ou abandono das práticas essenciais.

Werbner (2011) defende a ideia de fluidez entre questões ditas “tradicionalis” e “alternativas”, partindo do pressuposto de que, num presente diaspórico, as releituras são uma nova forma de vivenciar práticas e conceitos, e não de maculá-los. Assim, adaptações e “inovações” podem representar uma possibilidade a mais de vivenciar a religiosidade.

Na Mesquita da Luz, essa questão pode ser transposta para a frase exaustivamente repetida por líderes e frequentadores: “O Islã é facilidade; se não for fácil, não é o Islã”. A “facilidade” aqui não significa leniência, mas adaptabilidade; reconhecimento de limites pessoais e, ao mesmo tempo, novos aprendizados com a tradição. Assim, o muçulmano sunita que congrega nesse espaço religioso da Tijuca, no Rio de Janeiro, pode não ser capaz de rezar às sextas-feiras, ao meio-dia, na Mesquita, porque está em seu trabalho. Porém, pode tentar realizar suas orações em um espaço privado, sozinho – já que a oração é um dos pilares da fé islâmica e sextas-feiras são os dias da semana nos quais os fiéis, em todo o mundo, se reúnem para orar, comunitariamente.

A normatividade dos discursos e práticas consagrados pelas autoridades religiosas (ASAD, 1986, apud PINTO, 2007), ou “tradição”, no meu entender, se aplica à Mesquita da Luz como uma exemplaridade a ser buscada, um aconselhamento. Existem colocações que ganham mais força, mas isso ocorre pela aceitação que a comunidade dá a elas, visto que o Islã compartilhado nesse círculo social se caracteriza por um aprendizado contínuo: há aulas de “introdução à religião”, alfabetização em árabe, lições para mulheres, mães e crianças, além dos sermões religiosos. Isso porque a maioria de seus membros é composta por brasileiros convertidos (e certamente existe,

também, uma intenção de divulgação da religião por meio dessa programação). Manter um ambiente dinâmico evitaria perdas das presenças dos frequentadores e uma movimentação dos interesses sobre a religião, gerando a percepção de que sempre há mais do novo, fomentando-se as descobertas.

Entendendo-se identidade como uma possibilidade de existência pelo reconhecimento pelo outro, como propõe Bourdieu (1989), é possível pensar a construção da identidade dos muçulmanos da Mesquita da Luz a partir da conformação de posturas e opções exercidas em conjunto (ou até solitariamente, conforme seus discursos). A exemplo da evitação de determinados alimentos, essas expressões de pertencimento ao grupo podem ser superficiais ou bastante internalizadas, conforme graus de interação se apresentam, como apontam as observações deste estudo.

A identidade religiosa muçulmana criada pelos membros da Mesquita da Luz permite diversas ideações. De maneira geral, a complexidade de uma composição identitária ligada ao Islã pode abarcar desde traços oriundos de uma expectativa familiar, como no caso dos muçulmanos “de nascimento”<sup>4</sup>, até sensações de pertencimento adquiridas localmente, passando por variados arbítrios sobre práticas e o portar-se religioso, mais experiências políticas e sociais. Ser muçulmano é arrogar-se uma identidade com base na pluralidade das próprias vivências. Conforme Pinto (2010):

A legitimidade, a forma, o significado e os efeitos práticos de doutrinas, rituais e formas de ser muçulmano variam através das fronteiras culturais, de acordo com os diferentes grupos de uma sociedade e, ainda, segundo as trajetórias individuais (PINTO, 2010, p.25).

Relacionei aqui a questão identitária com as observações de práticas sociais.

Além disso, vinculei à análise a percepção (extraída do campo de trabalho) de que

---

<sup>4</sup> Ferreira (2009a) explica que “muçulmanos de nascimento” são os que “já nasceram fazendo parte da religião, porque oriundos de uma família [...] muçulmana”. Os brasileiros que em geral se convertem são de família cuja religião não é o Islã (FERREIRA, 2009a, p.9).

símbolos e itens expressariam ostensivamente religiosidade – atribuída de maneira particular ou compartilhada com o grupo, conforme a codificação por este criada em relação ao universo entendido como Islã –, além de experiências diversas, que englobam não apenas a uso ou apropriação dessas peças, mas também cuidados alimentares, de indumentária e ligados, por exemplo, ao entretenimento. Assim, a noção de *habitus* construída por Bourdieu, sistema ao qual o autor também remete o que chama de senso prático (1994, p.42), gosto, preferência, se liga fortemente ao que verifiquei em relação a esse grupo durante minha pesquisa.

Uma das funções da noção de *habitus* é a de dar conta da unidade de estilo que vincula as práticas e os bens de [...] uma classe de agentes [...]. O *habitus* é esse princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas (BOURDIEU, 1994, p.21-22).

A prática, *per se*, sobressai no contexto pesquisado por diversos motivos. Estes podem ser exemplificados pelas frases escolhidas como citações no início deste capítulo. Quando uma muçulmana convertida destaca que não tinha vergonha de realizar um ritual da religião que seguia anteriormente, comparando a isso um motivo para a exibição pública de seu *hijab*, é possível fazer uma conexão com obra denominada “Senso prático”, também de Bourdieu (2005). Nela, o autor defende que a prática não é uma repetição mecânica, como querem alguns teóricos, mas contém nuances de subjetividades que costumamos aceitar com mais desenvoltura ao nos depararmos com rituais “antigos”, ou estudados em nativos de sociedades ditas menos modernas. Porém, algumas dessas mesmas práticas “primitivas” perduram, dependendo da maneira como as enxergamos – o homem pós-moderno se casa até hoje, por exemplo, estabelecendo laços sociais. Assim, se essa interlocutora vê em ambas as ações uma sinalização pública da sua religião, ela coloca em perspectiva o senso prático

bourdieusiano, que sugere lançar mão de modos de interpretar “subjetivamente a objetividade” dos modos de agir: ontem, ela “arriava macumbas<sup>5</sup>” em encruzilhadas, hoje, seu diálogo explicitado com o sagrado pelas ruas passa pelo modo de vestir. Há uma escolha, frente a outra. No “jogo social” de Bourdieu, em que sujeitos e grupos estão em campo, o senso prático passa pelas opções sinalizadas pelo *habitus*. No caso em questão, do *habitus* do grupo no qual a mulher se insere atualmente. Pelo senso prático, que pode abarcar reconhecimento de regras a experiências vividas, ela (re)conhece antecipadamente o espaço do jogo, antevê a regra do jogo e compartilha a crença coletiva nesse jogo com alguns (BOURDIEU, 2005,p. 103-104).

Exatamente por estar muito bem inserida no jogo, a pessoa que me aconselhou a não deixar no chão “o livro sagrado” com o qual me presenteou (na segunda citação de abertura deste capítulo) também me ofereceu, com o ensinamento, uma chave de participação na arena de sociabilidade da Mesquita. Com o objeto, me comunicou uma norma ou, pelo menos, uma prática compartilhada ali. Esse livro, publicado em papel “barato” e com acabamento simplório, para ter custos de reprodução minimizados, visto que sua distribuição é gratuita, é de grande valia no ambiente em questão. É um exemplar do Alcorão dado a pessoas que visitam a Mesquita ou desejam saber mais sobre a religião. Nada luxuosos, como outros modelos importados de países árabes, são, da mesma forma, objetos capazes de fazer “circular” princípios doutrinários e de propagar “a fé e o conhecimento”, conforme meus interlocutores. O gesto foi uma cessão de item sagrado e uma lição sobre os agires. É necessário ver nisso uma simbologia profunda para além do item, intermediada pela experiência, cingindo cultura e prática, conforme Sahlins (2003a, p. 147-153).

---

<sup>5</sup> “Arriar uma macumba” é uma expressão algumas vezes utilizada para designar o ato de realizar uma oferenda a entidades em rituais de religiões afro-brasileiras.



A terceira citação expressa a preocupação de um brasileiro em nomear seu bebê de forma que “outros brasileiros” compreendam, pois seu filho mais velho chama-se Nasim. Descendendo de árabes, tendo morado em países de língua árabe e desfrutando de posição religiosa relevante na comunidade da Mesquita da Luz, a identidade que ele mostra a um interlocutor é a de quem já se vê, ou diz se ver, como “estrangeiro” em tal grupo, o que ali carrega um destacamento distintivo. Mais do jogo: o senso prático como norte, trazendo a adaptação prévia, a antecipação do que será pedido “em campo” ou, melhor dizendo, naquele ambiente da Mesquita (BOURDIEU, 2005, p. 103).

Durante a construção desta dissertação esses exemplos retornam, contextualizados com outros detalhes, mas nesta seção inicial, creio que, da forma como foram colocados, tornam mais compreensível a discussão sobre a prática que aqui principio e que autores como Bourdieu e Sahlins expressam com sua teoria: é preciso encontrar nas práticas uma significação que vá além do costume de fazer algo, da mecanicidade em realizar um ato, vê-las para além do olhar objetivo (Bourdieu) e racional-utilitarista (Sahlins), puramente. É necessário contextualizá-las com os cotidianos dos “praticantes”, com os seus gostos, com os modos de agir dos grupos em que estes se inserem, interpretá-las com base em cultura e socialmente, e não isoladamente.

A palavra-chave aqui é “conciliação”, a qual permite que este estudo possa se chamar “*Halal, haram e o possível*”, ou seja, “Lícito, ilícito e o possível”, porque, durante o trabalho de campo, as práticas mostraram que as atitudes e esferas de ação não são estanques, e assim os muçulmanos sunitas da Mesquita da Luz elegem suas escolhas envolvendo licitudes, vedações e outras vias que são “possibilidades” – seja porque existem idiosincrasias frente à normatividade aprendida em seu ambiente religioso, seja porque há dificuldades em encontrar, por exemplo, um alimento específico, ou

ideal, para muçulmanos em nosso país, onde o Islã é minoritário, ou simplesmente porque o gosto, o *habitus*, os leva a certas predileções.

Desta forma, embora uma quantidade significativa de trabalhos antropológicos já tenha sido desenvolvida tendo como campo de pesquisa a SBMRJ/ Mesquita da Luz, nestes, as práticas sociais foram exploradas em parte ou secundariamente, como ponto de partida para as análises pretendidas, e os objetos e símbolos não garantiram análises sobre si. Nesta dissertação, porém, essas questões são pedra fundamental para uma aproximação das rotinas diárias de muçulmanos no Rio de Janeiro, suas preferências e questões morais que consubstanciam suas identidades – religiosas e sociais, as quais assimilam jornadas de trabalho, convívio familiar, entre pares e afetos, frequência a instituições e diferentes formas e intenções de consumo e lazer. Por isso, esta pesquisa coopera para uma perspectiva de que variados traços compõem a religião em si mesma, e várias formas de praticá-la podem nela caber e estar contidas. Há múltiplas possibilidades de colocá-la em perspectiva, relacionando-a ao cotidiano.

## **1.2. Itens, bens, objetos e simbolismos**

A pesquisa colabora igualmente para impulsionar os ainda escassos trabalhos em língua portuguesa cujo cerne são usos e bens analisados sob um olhar antropológico (APPADURAI, 2010; DOUGLAS, 2007; GOMES; BARBOSA, 2004; MILLER, 2007). Os itens aqui ganham destaque porque fazem parte das escolhas e práticas dos muçulmanos da Mesquita da Luz. São objetos que demonstram força e significação por meio da interpretação religiosa, como um “pano” cortado, costurado e enfeitado até que se torne um *hijab* (véu), comidas que passam a ser analisadas em sua formulação para evitar o menor contato com o ilícito e torres de pedra, na função de minaretes, que

acrescentam à paisagem urbana do Rio de Janeiro uma característica transnacional do Islã.

Nem sempre os estudos sobre bens, seu consumo ou cultura material ocuparam um lugar tão relevante nos estudos antropológicos ou das ciências sociais. De forma preliminar, nos anos 1970 e 80, os olhares europeus e norte-americanos se voltaram para as conformações da Revolução Industrial e seus efeitos nas sociedades, com esse fato histórico norteando concepções e trabalhos, conforme Barbosa (2007).

Tal questão traria algum impacto nos modos de pensar: o senso comum geralmente associa consumo à aquisição ou exaustão de algo (BARBOSA; CAMPBELL, 2007, p.23). A percepção está, por exemplo, no ideário ligado à Revolução Industrial citado por Polanyi (2000), em “A Grande Transformação” (embora a construção do autor aqui citada alargue o conceito por meio de referências ligadas a demandas, aquisições, bens, materialidade e (in)esgotabilidade):

A Revolução Industrial foi apenas o começo de uma revolução tão extrema e radical quanto as que sempre inflamavam as mentes dos sectários, porém o novo credo era totalmente materialista, e acreditava que todos os problemas humanos poderiam ser resolvidos com o dado de uma quantidade ilimitada de bens materiais (POLANYI, 2000, p.58).

No Brasil, ainda de acordo com Barbosa (2007), o interesse dos pesquisadores sobre a temática tornou-se mais expressivo há cerca de dez anos. Essa lacuna se deu em razão de existir um “quadro teórico e temático privilegiado”, além de “uma certa interpretação do consumo, dos consumidores” e dos espaços dedicados a ele (BARBOSA, 2007, p.11). Ademais, alguns escritos se inclinavam à questão da reciprocidade. Conforme explicam Gomes e Barbosa (2004):

Embora desde os primórdios da disciplina houvesse uma preocupação constante dos antropólogos em investigar o modo como a dimensão material

dos bens afeta a vida social, é preciso ressaltar que a preocupação dominante nesses trabalhos era com a produção e a circulação e, neste contexto, com as dimensões consideradas “tradicionais” da troca – a reciprocidade, o *giftgiving* – e com a sua identificação com princípios estruturais a partir das práticas rituais coletivas (GOMES; BARBOSA, 2004, p.11).

Existe na literatura das ciências sociais uma ideia que acompanha a polarização das análises de sociedades ditas primitivas e outras chamadas de ocidentais em relação a trocas e aquisições. Duarte (2010) explica de modo interessante tal dualidade, através do modelo proposto por Mauss em “Ensaio sobre a Dádiva”<sup>6</sup>: esse autor faria uma oposição entre as transações de dádiva das sociedades pré-industriais e os sistemas de compra e venda ocidentais.

Para Mauss, ambos os tipos de sociedade podem possuir mercados e dádivas, mas a sociedade primitiva e a sociedade ocidental distinguem-se [...] pela natureza do regime de trocas [...]. [Há] regras e ideias profundamente diferentes sobre as relações entre as pessoas e as coisas [...]. Mauss concebe os sistemas de prestações totais como tendo subjacentes uma moral e um direito que só sob a forma de vestígios se encontram no Ocidente. [...] O “mecanismo espiritual” que sustenta o funcionamento daqueles sistemas aparece como não operativo nas nossas sociedades. Só nas sociedades primitivas e arcaicas as transações não são nunca simples trocas de bens ou riquezas, de coisas meramente úteis [...], porquanto [...] só aí apresentar qualquer coisa a alguém é apresentar qualquer coisa de si [...] (DUARTE, 2010).

Logo, algumas reflexões só alcançam a importância dos itens materiais pela compreensão da dádiva “maussiana”<sup>6</sup>, deixando de lado a relativização de que, abrangentemente, nesse estudo referencial, o objeto desempenha papel central na formação das relações sociais – a exemplo de quando Mauss (2003, p.252-253) trata de itens “mais de empréstimo do que de venda”, e até “sagrados”, explicando que estes são cedidos ou “passados” para outros membros da família, como genros e crianças. Há,

---

<sup>6</sup> MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

sim, um simbolismo em repassá-los, como fazem os membros dos grupos sociais descritos por Mauss, porém, o objeto também agrega a si a significância do ato porque se faz de veículo material, tátil, visível, para a ligação ritual/espiritual/social.

Projetando essa observação para a época atual e colocando-a no cenário geral de análise desta dissertação, assim é quando uma nova convertida ganha um *hijab* de suas “irmãs” da Mesquita, e também semelhante a quando eu recebi de presente um Alcorão que pertencia a uma das mais influentes convertidas. Mais uma vez recorro a esse exemplo: como estávamos sentadas no tapete reservado às mulheres, cometi a “gafe” de colocá-lo no chão e fui repreendida: “*Jamais coloque o livro sagrado no chão. E nem o deixe em um banheiro*”<sup>7</sup>. Com o gesto, ela não “passou adiante” um de seus pertences, mas cedeu a mim um item sagrado, por meio do qual eu poderia aprender do Islã e ali ser recebida, como minhas interlocutoras convertidas, além de ter sido instruída sobre os cuidados que ao objeto deveriam ser dispensados por quem agora o possuísse. Vejo nisso um “acordo” entre as propriedades dos bens e das práticas e ações que os envolvem e da sua materialidade representativa.

Miller (2007), um dos autores para quem a recentidade nas publicações brasileiras trouxe a aura de uma nova voz a tratar dos “trechos e coisas”, segundo o próprio, crê que um item desempenha uma função entre as pessoas que o consomem, trocando-o, ofertando-o ou adquirindo-o, mesmo hoje, na sociedade chamada pós-moderna. Contrariando marca da futilidade que guardaria a observação dos itens para alguns acadêmicos, o autor explica que abordar o consumo de objetos faz com que o antropólogo ganhe “um senso de humanidade muito mais rico” em suas análises, porque essas materialidades são indivisíveis da cultura que carregam (MILLER, 2007).

---

<sup>7</sup> Conforme minha interlocutora, o chão de uma casa ou um banheiro são locais constantemente em contato com impurezas, provenientes da rua e dos corpos, assim impróprios para aproximação com o sagrado.

Segundo Appadurai (2010), uma das ditas vozes pós-modernas e muitas vezes consideradas, de um modo positivo, um olhar de fora do circuito tradicionalmente “ocidental” de análises antropológicas:

Mercadorias, e coisas em geral, [...] são substância de cultura material. [...] São coisas com um tipo particular de potencial social (APPADURAI, 2010, p.17).

Por esse viés, é possível lembrar que Sahlins ressalta a validade de se considerar as “coisas” para além do utilitarismo (2003a, p.151). Objetos encontram significado, e inclusive são produzidos segundo o mesmo, na sociedade, conforme sua organização (2003a, p.213).

Douglas (2007), autora referencial para os estudos de antropologia do consumo, a qual focaliza cultura material e bens, atribuiu a compras, vendas, trocas e desejos projetados por sociedades (pós-)modernas o status de expressões destas mesmas. Apagando um pouco das tonalidades dadas a essas práticas pelas perspectivas de análises puramente econômicas, Douglas verificou que é possível um intercâmbio entre os entendimentos dessas áreas, economia e antropologia<sup>8</sup>. Com base nesse tipo de percepção, em “O mundo dos bens, 20 anos depois”, a pesquisadora cita o economista Partha Dasgupta<sup>9</sup>:

Ele rejeita a ideia de que o consumo é um processo que começa com as compras e termina com o jantar na unidade doméstica [...]. Consumo é o processo de transformar mercadorias em bem-estar. [...]. As escolhas [...] são em relação a quem vai comer em nossa casa, quem será excluído, com quem nossas crianças irão brincar, ir à escola, casar. São as decisões mais importantes que podemos fazer (DOUGLAS, 2007, p.25-26).

---

<sup>8</sup> DOUGLAS, Mary. O mundo dos bens, 20 anos depois. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 28, jul./dez. 2007. p. 17-32.

<sup>9</sup> DASGUPTA, Partha. An enquiry into well-being and destitution. New York: OUP, 1993, apud DOUGLAS, Mary. O mundo dos bens, 20 anos depois. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 28, jul./dez. 2007. p. 17-32.

As comidas, mencionadas no trecho dessa citação, servem de base para muito do que discuto no Capítulo III, em que abordo práticas sociais e questões alimentares – embora não se aplique apenas a esse caso, evidentemente. Uma refeição pode excluir um muçulmano ou recebê-lo, conforme a qualidade do alimento servido, “lícito” ou “ilícito”. Um exemplo: a brasileiríssima feijoada, acompanhada de caipirinha, coloca em perspectiva pelo menos duas vedações, que são a carne de porco e o álcool. Então, na linha ações que vai desde a compra desses materiais até o seu oferecimento, após sua feitura, percebemos o quanto itens do cotidiano podem influenciar, apartar ou coligar pessoas – daí a ideia corroborada de que a matéria não se separa da essência, segundo o tipo de análise antropológica que aqui empreendo.

Em meu campo, os bens imateriais surgem bastante misturados à materialidade, e essa visibilidade pode passar pelas práticas sociais. Um exemplo ilustrativo é o caso das convertidas que se casam com muçulmanos de nascimento estrangeiros. A distinção, na concepção bourdieusiana, é o imaterial desejado frente ao grupo. Como parte dessa diferenciação pretendida está o material, o qual pode ser traduzido pelo papel, bastante tátil, de uma certidão de casamento. Esta, por conseguinte, é capaz de gerar desdobramentos, como um “cobiçado” passaporte brasileiro, que o noivo receberia “em troca” – um assunto de polêmica recorrente na Mesquita (mas tratado muito discretamente). Quando por quaisquer motivos essa documentação não se concretiza como factível, porque há dificuldades burocráticas, financeiras, linguísticas e culturais para dar corpo a um casamento reconhecido legalmente, a representação material é reorganizada em, por exemplo, uma troca de status em redes sociais – para “comprometido”, “casado” ou “em um relacionamento sério”, constantes das páginas pessoais dessas mulheres. Assim, a pretensa dicotomia “material/imaterial” se mostra amplamente permeável a rearranjos e combinações possíveis.

Dizem Douglas e Isherwood (2004) que enxergar nos bens mensagens puramente econômicas é simplificá-los, e uma vez fora da interação interpessoal, um sistema de informação se desmantelará, pois “ao serem oferecidos, aceitos ou rejeitados, eles reforçam ou solapam” fronteiras entre as gentes. Logo, bens que serviriam aos imperativos físicos, como comida e bebida, possuiriam tanta significação quanto os que se ligariam às necessidades da mente e do coração, os chamados “bens espirituais”. Os autores ensejam que essa percepção significa antepor o término da “dicotomia cartesiana” entre o físico e psíquico, em direção a uma preferência por uma ideia unívoca (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2004, p. 120).

### **1.3 Objeto da pesquisa**

O objeto desta pesquisa são as práticas sociais de muçulmanos sunitas no estado do Rio de Janeiro, especificamente dos frequentadores da Mesquita da Luz, que expressam modos de apreender e vivenciar o Islã, manifestados em suas escolhas cotidianas e ligados a materialidades, como itens e objetos, os quais transmitem ou ganham características religiosas, conforme atribuições dadas por esse grupo.

De um modo abrangente, o intuito de estabelecer contato com praticantes do Islã, especialmente os sunitas da mesquita carioca Masjid El-Nur (ou “Mesquita da Luz”), e observar a forma como se dão suas interações e costumes é uma maneira de arrefecer ideias preconcebidas e vivificar novas reflexões.

Com auxílio do trabalho de campo e de etnografias, examinei diversificadas práticas, descobri preferências e identifiquei bens e itens relevantes, inclusive simbolicamente, para esse grupo social, contextualizando-os em relação ao universo apreendido como Islã pela comunidade e também às rotinas vividas por seus membros.



Assim, busquei investigar como as práticas sociais se vinculam a construções e expressões de identidade, por meio de seleções e negociações que abrangem jornadas de trabalho, convívio familiar e social, frequência a instituições, compras, viagens e lazer. Tais opções ganham e sinalizam, ao mesmo tempo, múltiplos significados sociais, frente a essa comunidade e a outras que esses atores compartilham.

Sahlins (2003b) afirma, por exemplo, que as práticas devem ser consideradas suficientemente poderosas para chegarem a afetar uma estrutura (SAHLINS, 2003b, p.45-51; 160). Assim, examiná-las com acuidade pode facilitar o acolhimento da ideia de relevância do contexto quando se tece uma análise.

Os itens e objetos também ocupam um espaço de destaque no convívio que se dá nessa arena religiosa: sua importância vai desde a simbologia arquitetônica da colocação de minaretes (torres que caracterizam uma mesquita) na fachada do prédio onde ocorrem as orações até a comercialização de véus importados de países árabes no banheiro da instituição, passando por itens alimentares e presentes, que atenderiam a necessidades do corpo e da alma (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2004, p. 120).

Neste estudo, vê-se, com destaque, que há um primeiro norte (o Alcorão, as tradições sobre o Profeta Muhammad e as interpretações feitas pelos líderes religiosos da Mesquita), e a prática, que pode ser readequada às realidades locais, algo bastante premente frente à característica transnacional e diaspórica do Islã, oferecendo novas interpretações que respondem a estímulos considerados modernos, como mídias digitais, por exemplo, ou simplesmente se redesenham no campo atual para acompanhar o que é considerado parâmetro secular, como o uso de um véu em uma praia carioca. Ecos dessa consideração estão no discurso de Turner (2008), que coloca como essencial a interdependência entre o campo (a vastidão do Islã como religião) e as arenas (uma

vivência local desse Islã), dizendo que esta “precisa ser compreendida e expressada e analisada com coerência” (TURNER, 2008, p.131).

Por meio desta pesquisa, percebe-se a importância em observar a vida social dos membros dessa comunidade religiosa interligada às prescrições transmitidas por seus líderes, estas sob a sombra de alguma normatividade, mas ganhando novos contornos nos cotidianos.

#### **1.4 Metodologia**

Pesquisar o Islã é uma questão cujo fulcro está em minha trajetória pessoal. Cursei Letras, na modalidade Português-Árabe, na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Durante os anos de curso, aprendi língua, literatura e cultura árabes – conhecimentos que inevitavelmente afluíram para outros, ligados ao Islã. Para além de certa familiaridade e identificação com o assunto, o contato com alguns muçulmanos despertou indagações que percebi como adequadas aos estudos antropológicos. Assim, quando produzi uma monografia como critério de avaliação para obtenção de outro bacharelado, em Jornalismo, escolhi mais um tema relacionado, tendo sido orientada por um antropólogo, à época.

Já no mestrado, a curiosidade pessoal se traduziu em intenção de pesquisa: como especificidades conectadas ao Islã poderiam ser vividas no Brasil, mormente no Rio de Janeiro? Situar a pesquisa nessa cidade se liga, entre tantos argumentos aqui aplicados, à presença significativa de muçulmanos na localidade. Contas informais junto a membros e lideranças da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, representante dos muçulmanos no estado, segundo seu discurso oficial, somam cinco mil muçulmanos no estado<sup>10</sup>. Digo “informais” porque nunca pude obter confirmações

---

<sup>10</sup> Em 2009, Chagas compartilhava da mesma informação (Fonte: CHAGAS, G. F. Identidades religiosas e fronteiras étnicas: um estudo do ritual da oração na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro. **Relig.**

de tal dado, como ter acesso a um cadastro ou outra documentação validadora – Pinto (2013, p.269) ressalta que um recenseamento das comunidades brasileiras nunca foi realizado pelas entidades islâmicas, nem registros e dados atualizados são mantidos pelas mesmas. Nas conversas com meus interlocutores em que o assunto convergia para essa temática, os números costumavam aumentar – um reflexo de falas entusiásticas sobre a existência de muçulmanos na cidade e no Brasil, em uma valorização da religião. Delimitar espacialmente a pesquisa nessa área também se aliou ao propósito de interagir especialmente com os membros da Mesquita da Luz/ SBMRJ. Por meio de reportagens jornalísticas e alguma experiência pessoal, busquei o contato nesse espaço por acreditar que haveria receptividade para com não muçulmanos, pesquisadores, jornalistas, estudiosos. Assim, com esses interlocutores realizei minha pesquisa etnográfica e o trabalho de campo, portanto.

Passei a investigar, então, como modos de apreender o Islã entre os frequentadores da Mesquita da Luz se conectam à construção de suas identidades religiosas, rotinas e práticas. A proposta era compreender como os cotidianos dessas pessoas agregam religião e questões morais e identitárias, contextualizando tais escolhas em relação ao Islã vivenciado por elas, aliadas a significados atribuídos a elementos da cultura árabe e conexões com itens, bens e objetos relevantes simbolicamente para a prática religiosa ou para o praticante em si.

O trabalho de campo foi desenvolvido de dezembro de 2013 até março de 2015. Inicialmente, a pesquisa exploratória se deu por meio da frequência a reuniões semanais na Mesquita da Luz/SBMRJ. Sendo a sexta-feira o dia sagrado para o Islã, no qual os fiéis devem se reunir para orar, a ocasião era uma oportunidade fundamental para

empreender a observação participante. Contudo, perseguindo os “imponderáveis da vida cotidiana”, conforme propôs Malinowski (1978)<sup>11</sup>, expandi minha rede de contatos e estreitei o convívio, quando assim foi possível, transpondo a sociabilidade das sextas-feiras para outros eventos também expressivos, como palestras e divulgações da religião, chás de bebê, despedidas de solteira, aniversários de conversão ao Islã, bodas e almoços. Notei que, muitas vezes, esses eventos não são tão claramente nomeados, afinal, o salão superior de uma mesquita nem sempre é considerado como ideal para um “chá de lingerie” antes de um casamento. Logo, às sextas-feiras, comecei a assistir aos sermões e às orações e dei início ao convívio com alguns muçulmanos, muito mais destacadamente com as mulheres convertidas. Ocasionalmente, após o serviço religioso, passei a receber algum convite para passear e almoçar com elas no Shopping Tijuca, próximo à Mesquita.

Aos sábados, havia também aulas aprofundadas sobre o Islã e as diferentes escolas religiosas de pensamento. Nesse dia, algumas pessoas que não podem ir à mesquita às sextas-feiras por motivos diversos, como a rotina de trabalho, se reúnem. Essas atividades costumavam ter baixa frequência e, aos poucos, cursos de língua árabe foram coexistindo nos horários dessas classes. Com salas disponíveis nos andares superiores da Mesquita para esses encontros e um esforço de divulgação por e-mail do curso, os comparecimentos aumentaram bastante. Em 2015, tiveram início cursos para mulheres e crianças, especificamente.

Algumas interações perduram até o momento, também por meios virtuais. Passei a conversar com meus interlocutores mais frequentes por Whatsapp, um aplicativo para trocas de mensagens em celular, e pela rede de relacionamentos Facebook. Após o

---

<sup>11</sup> Malinowski, no paradigmático “Argonautas do Pacífico Ocidental”, propunha que se documentasse organização social e a cultura dos observados, anotando-se as manifestações em diários de campo. Era preciso observar os “imponderáveis” da vida cotidiana, o que era conseguido por um “estar presente” contínuo e participativo. Referência: MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental** (2ª ed.). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

término do trabalho de campo, durante a escrita etnográfica e atualmente, já com a dissertação sendo finalizada, a maioria dos contatos permanece por meio da internet. Ainda bastante frequentemente sou convidada para festas e outros eventos e recebo mensagens.

O comparecimento efetivo e repetido foi valioso, pois a recorrência abriu portas e fortaleceu laços, por meio dos quais pude colecionar cenas em que, além das conversas e da comunicação “etnográfica ordinária” (“uma comunicação verbal, voluntária e intencional, visando à aprendizagem de um sistema de representações nativas”), fui “invadida” por uma situação ou por meus “afetos”, conforme Favret-Saada (2005, p.160) explica ser possível sobre a experiência em campo.

Partindo dessas variadas formas de interação, pude analisar aspectos e dados que o trabalho de campo trouxe, combinando-os com a literatura relacionada e com as experiências adquiridas nesse processo. O objetivo foi construir uma reflexão sobre religião, práticas sociais e itens, estando tais elementos de estudo ligados aos muçulmanos sunitas da Mesquita da Luz.

Há episódios em especial que acredito serem relevantes para compartilhar um tanto de minha experiência etnográfica. Assim, crendo que essas vivências sejam enriquecedoras para a tessitura deste trabalho, optei por incluí-las nesta seção, como parte da metodologia, haja vista que conformam o aprendizado e desenvolvimento de toda a jornada a que me dediquei como pesquisadora e antropóloga: foi necessário encontrar muitos pontos de partida diferentes, descobrir distintas abordagens, as quais não ferissem as reservas de meus interlocutores e que me possibilitassem uma aproximação, o que só é possível em campo, pelo jogo “tentativa, erro ou acerto”, e foi preciso calar opiniões muito particulares em episódios críticos e testar os limites da paciência. Outras vezes, foi um desafio participar de festas e convivências em

momentos pessoalmente delicados. Contudo, a ideia aqui não é realizar um diário de busca ao “eu essencial”, mas sim expressar textualmente passagens que podem ter uma reflexão teórica que auxilie no objetivo primeiro desta dissertação, pesquisar as práticas sociais dos muçulmanos da Mesquita da Luz.

Diz Pinto (2010c) que o alcance da rede relacional e a intensidade de suas interações sociais são limitados pela empatia pessoal do etnógrafo e seus informantes, bem como por divisões internas e lutas pelo poder do grupo. Perde o pesquisador que reserva a si uma presunçosa posição panóptica, por não reconhecer que suas análises e seus dados dependerão de sua habilidade pessoal de construir relações sociais e também de categorizações internalizadas, como empatia e confiança (PINTO, 2010c, p.475).

Desta forma, logo que comecei a frequentar a Mesquita, em 2013, deparei-me com tal faceta do trabalho descrita por esse autor: fui bem recebida mas não me tornei rapidamente integrada – algo não exatamente inesperado. Embora eu não tencionasse realizar minha pesquisa especificamente com mulheres, o grupo com o qual mantive mais contato foi o de muçulmanas convertidas. Isso ocorreu por diversas razões, mas principalmente por questões de configuração espacial (eu transitava muito mais nos espaços físicos dedicados às mulheres) e por hierarquias internas e subdivisões sutis entre os grupos que aqui categorizei como “imigrantes”, “jovens árabes” e “convertidos”. Houve, ainda, a problemática da linguagem corporal, capaz de rechaçar a aproximação física entre não muçulmanos e muçulmanos – a qual ainda inclui uma separação entre homens e mulheres. Só soube peremptoriamente da existência de um distanciamento pela experiência no trabalho de campo. Outros muçulmanos com quem convivi durante a graduação em Português-Árabe nunca fizeram referência a qualquer vedação em relação a contato físico (abraços, apertos de mão, cumprimentos com “beijos no ar”, em que as faces se tocam, tão comuns no Brasil) ou barreira ligada ao

sexo/gênero do interlocutor. Como explicitarei enquanto tecia essas categorizações no decorrer deste trabalho, os muçulmanos homens imigrantes, mais velhos, residentes no Brasil há muito, não tinham problemas em me cumprimentar com apertos de mão. Contudo, como não sou pessoalmente dada a muitas expressões físicas de afeto e estava agindo também profissionalmente, só pude perceber a dimensão do “conflito” por meio de um acontecimento específico: durante encontro com minhas interlocutoras, meu namorado, à época, foi cumprimentá-las. A muçulmana cuja posição de destaque nesse grupo é evidente se precipitou, em largos gestos, a colocar a mão sobre o coração e dizer que era um prazer conhecê-lo. O espanto do rapaz foi imenso e a situação tornou-se desagradável de imediato. Obviamente, após o ocorrido, eu lhe expliquei que poderia haver essa reserva, mas que, até o momento, eu não havia experimentado uma demarcação de limites tão categórica.

Em relação aos homens, na Masjid El-Nur, sempre mantive boas conversas com Fernando Celino, ao que atribuo não só seus modos gentis, mas sua função de assessor de imprensa da Mesquita, além de Sami Isabelle e Nader Jaber. Sobre os dois últimos, acredito que a aproximação nunca foi malvista por serem estes reconhecidos como lideranças religiosas, logo, figuras neutras.

O aperto de mão negado foi transformado em um gestual que pretendia expressar afetividade, mas sendo esta claramente delimitante. Uma muçulmana da Masjid El-Nur, convertida há mais de dez anos, ficou a par desse ocorrido e citou a atriz iraniana Leila Hatami, que em 2014 cumprimentou com um beijo na face o presidente do Festival de Cannes, Gilles Jacob. A atriz pediu desculpas publicamente pela “inadequação”: por meio de carta, Leila disse "sempre tentar respeitar as regras", mas que Jacob as esqueceu, “o que acontece com a idade”, e que sua “tentativa [...] de apertar sua mão fracassou” (UOL, 2014). Por meio desse exemplo, minha interlocutora expressou seu

desejo de que eu não me sentisse mal com a experiência e foi além, dizendo que certos comportamentos da comunidade sunita chegam a representar um exagero. *“Era um velhinho...e as pessoas condenando ela ter recebido um beijo. Não tinha nada de ilícito nisso”*. Talvez pelo maior tempo de conversão, sua tendência seja a de contemporizar.

Nessa data aprendi que manter um afastamento físico era desejável e necessário, conforme o grupo social do qual pretendesse me aproximar. Isso porque é possível interpretar esse fato segundo a noção de conflito de Simmel: se é interposta uma barreira ao etnógrafo, ou a qualquer outro indivíduo, esta pode ser assumida como o conflito *“que resolve a tensão entre contrastes”* (SIMMEL, 1983,p. 123), pois que limita e sinaliza até onde se chegará. Ainda que cause apreensão, é didática, e evita, positivamente, invasões indesejadas.

Outra experiência que eu destacaria foi o comparecimento, para uma quebra de jejum (*iftar*), à casa de uma muçulmana convertida, profissional liberal, com cerca de 50 anos, que não frequenta a mesquita com assiduidade. A pessoa que realizou o convite, a mesma que citou Leila Hatami, pretendia que eu conhecesse os presentes àquela festa, todos membros muito antigos da SBMRJ, que habitualmente se reuniam na mussala da rua Gomes Freire, portanto, uma *“geração”* de muçulmanos anterior àqueles com que eu costumava manter contato. A ideia era que eu me aproximasse de outras *“visões”* da prática do Islã e outros muçulmanos, que viveram momentos da história da Mesquita bastante diferentes de como esta se apresenta hoje, em relação à sua conformação física e presença de lideranças religiosas. Lá chegando, fui recebida pela dona da casa com muita rudeza, que se interpôs entre mim e a soleira da porta, dizendo: *“Não sei quem você é, não entendi direito o que veio fazer aqui, não compreendo seu trabalho. Não quero fotos, não quero que meus convidados sejam incomodados por você. Na minha casa, só eu sou muçulmana. Ninguém da minha família é”*.



Expliquei novamente o objetivo do meu trabalho antropológico e o motivo pelo qual havia sido convidada – iniciativa que partiu de uma das amigas mais próximas à dona da casa. Uma vez dentro da residência dessa muçulmana – visita que confesso que fiz pensando exclusivamente em desenvolver uma boa pesquisa, pois a anfitriã foi extremamente grosseira –, fui muito bem recebida por todos os outros presentes, que me convidaram a participar da feitura dos pratos e a rezar em conjunto. Muitos me abraçaram e beijaram, ofereceram diversas iguarias e conselhos pessoais durante as conversas, pois perceberam que eu estava aborrecida ou triste por algum motivo. Mais tarde, a dona da residência se desculpou e inclusive fotografou, com meu celular, um dos registros da minha presença na ocasião. Novamente resgatando os conflitos da vida em sociedade por Simmel (1983), a antipatia, segundo o autor, nos protege dos perigos típicos da cidade, e é apenas uma fase preliminar dos distanciamentos e aversões sem os quais não sobreviveríamos na urbanidade (SIMMEL, 1983, p. 128).

Jamais poderia me imaginar em uma situação comparável anteriormente, ou caso não estivesse plenamente dedicada a este trabalho. Segundo Pinto (2010c, p.476): “A etnografia da experiência é [...] o traçado de vias de interligação que moldam a trajetória do pesquisador através de circuitos de intimidade cultural dentro de um grupo social”. A respeito de “intimidade cultural”, nesse dia, compreendi que o trabalho do antropólogo pode ser muito mais árduo e invasivo do que eu poderia supor, e que cumpri-lo talvez exija do pesquisador a imposição a si mesmo de postura profissional que exceda suas convicções pessoais.

Eu costumava fazer trocadilhos com meus colegas de mestrado a respeito da frase “Construa, e ele virá”, do filme “Campo dos Sonhos”, numa alusão à minha entrada em campo, que não foi exatamente coberta de empatia. Houve comparações (“*Sabe fulana? Aquilo é que era pesquisadora!*”) e até momentos de desconfiança, com perguntas

como: “*Você ganha dinheiro da Universidade para estar aqui, né?*”<sup>12</sup>. Percebi que finalmente estava integrada, na medida do mais que possível, quando uma visitante perguntou ao grupo de convertidas há quanto tempo estas eram muçulmanas. Na minha vez, eu respondi que não seguia o Islã. Uma de minhas interlocutoras exclamou: “*Ai, sempre esqueço de que Thaís não é muçulmana! Trato como se fosse. Conheci ela aqui [na Mesquita]!*” Essa pessoa foi uma das primeiras a me receber, a oferecer seus contatos e a demonstrar simpatia quando iniciei as visitas à Masjid El-Nur. Achei curioso que assim me considerasse porque, mais do que qualquer outro indivíduo ali, ela tinha *realmente* presenciado minha chegada no campo.

Em outra situação, já em 2015, chamei algumas “irmãs” para comemorar meu aniversário no shopping com um almoço. Lá, eu tirei o meu *hijab* e casaco, usados no interior da Mesquita, ficando jeans e camiseta sem mangas. Uma delas, que havia levado uma parente, que a estava visitando, exemplificou: “*Viu, prima? Você pode ser muçulmana e se vestir assim como a Thaís*”. Ao que outra retrucou: “*Sofia, Thaís não é muçulmana*”. Em resposta, Sofia disse: “*Ah, é, sim! Ela me dá ‘Salam aleikum’ quando eu chego, toda vez. Sempre vejo ela lá na Mesquita!*” .

Este episódio, em especial, trouxe a sensação de dever cumprido. Certamente houve outros mais: pessoas que dispuseram de seu tempo para conversas a respeito de suas trajetórias no Islã, de modo mais destacado, fora da Mesquita; convites para comemorações cujo público excedia os contatos religiosos; mensagens de interesse e oferecimento de préstimos quando as “irmãs” souberam de questões ligadas à saúde na minha família. Nesses momentos, a frase do filme pôde finalmente chegar a fazer sentido: construa uma boa relação em campo e alguma aceitação dele virá. Eu acredito que tenha conseguido não cair no “esquematismo”, como propõe Geertz (2008, p.28), e

---

<sup>12</sup> Expliquei à pessoa que não possuía bolsa-auxílio (e o que era uma destas), posto que abri mão do benefício, passando-o a outro colega, porque estava empregada.

realizar *o trabalho do etnógrafo*, e que ainda pude me conectar aos meus informantes por afetividade e amizade.

### **1.5 Plano da dissertação**

Esta dissertação é composta por quatro capítulos, mais uma seção relativa às considerações finais. Sua abertura é feita por observações preliminares, que esclarecem opções de transliteração da língua árabe para o português e também meu critério pessoal de nomeação de personagens. O Capítulo I principia por um prólogo, no qual estão explícitas as temáticas pesquisadas. A partir da introdução, explico o objetivo do trabalho e comento suas possíveis contribuições para discussões antropológicas, sejam sobre o Islã, religiões, identidade práticas sociais e/ou bens e itens materiais relevantes em determinados contextos, em consonância com um arcabouço teórico. O objeto de pesquisa – práticas sociais de muçulmanos sunitas no estado do Rio de Janeiro, especificamente dos frequentadores da Mesquita da Luz, que expressam modos de apreender e vivenciar o Islã, os quais são manifestados também em suas escolhas cotidianas e ligados a itens e objetos de características religiosas, conforme atribuições dadas pelo grupo – é acompanhado pela metodologia de desenvolvimento deste trabalho.

No Capítulo II comento um pouco da presença islâmica e da imigração no país e no Rio de Janeiro, recorrendo à História. Construo um panorama sobre a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ) e sua inter-relação com a Mesquita da Luz: a segunda é a sede da primeira, não havendo uma divisão espacial concreta entre ambas. Explicito mudanças na estrutura física da Mesquita, presenciadas por mim ao longo do trabalho de campo, que possivelmente remetem a uma busca por uma

imagem transnacional. Reflito, ainda, sobre o público frequentador da Mesquita: imigrantes e visitantes estrangeiros, árabes e convertidos. O intuito é demonstrar a existência de heterogeneidades nesse espaço congregacional, que se refletem em hierarquias veladas e amalgamento de identidades distintivas pretendidas.

No terceiro capítulo, abordo questões alimentares, tópico notável para compreender escolhas e normatizações ligadas à religiosidade. Isso porque há restrições características na alimentação de um muçulmano, como a ingestão de bebidas alcoólicas e a evitação de determinados tipos de carne, o que inclui aqueles oriundos de abate não *halal* (o que não é *halal* é ilícito, conforme preceitos da religião). Trato, ainda, de eventos internacionais, como a Copa do Mundo de 2014, e reuniões privadas que tiveram lugar na Masjid El-Nur, como um Chá de Bebê, que servem como cenário para muitas práticas observadas localmente.

No quarto capítulo, argumento sobre a importância de símbolos e objetos, que presentificam o sagrado e o cotidiano de quem deles lança mão. O *haram* e o *halal* aparecem no trato com itens, no uso de vestes e nos modos de agir constantemente negociados pelos membros da Mesquita, em relação aos grupos sociais dos quais estes fazem parte. Concluo, a partir desse ponto, minha análise, deixando abertas possibilidades de discussões futuras sobre o tema.

## CAPÍTULO II

### 2. Contextualizações e panoramas sobre o Islã e a Mesquita da Luz

#### 2.1 Breve contextualização sobre imigração e Islã no Brasil

Muçulmanos fazem parte da história brasileira desde a colonização, com a chegada de portugueses convertidos ao cristianismo, os mouriscos. Como essa fé não era professada abertamente, visto que tais conversões se davam, múltiplas vezes, em razão da atuação dos tribunais da Inquisição na Europa, o Islã permanecia nas memórias desses pioneiros ou era renegado (PINTO, 2010b, p.201).

Quando ocorreram as movimentações do tráfico de escravos para o Brasil, no século XVIII, no país aportaram africanos muçulmanos de várias etnias, mas chamados comumente de malês, do ioruba *imalê* (muçulmanos, nativos de Mali) (PINTO, 2010b, p.201; REIS, 2012, [s.p.]). Assim começam a se organizar os primeiros cultos de comunidades muçulmanas.

Salvador, Rio de Janeiro e Recife eram as cidades brasileiras em que existiam as comunidades muçulmanas no século XIX, as quais mantinham contato entre si. Os negros muçulmanos, entre escravos e livres, não possuíam mesquitas, mas realizavam seus rituais e festas nas casas de seus líderes religiosos – aqueles que tinham conhecimento do Alcorão e da língua árabe (PINTO, 2010b, p. 202-203).

Destaco aqui informações assinaladas por Pinto (2010b, p. 203) sobre a comercialização de exemplares importados do Alcorão: esta era realizada mesmo por aqueles que não sabiam ler, visto que era utilizado como fonte de erudição religiosa e objeto sagrado com poderes de proteção. “O Alcorão era usado como símbolo de pertencimento à comunidade muçulmana”, diz o autor (PINTO, 2010b, p. 203). Essa

afirmativa corresponde bastante bem ao conceito que é feito desse livro pelos membros da Mesquita da Luz, hoje. Mais: em alguns casos, ele serve também de item de decoração de uma casa, em edições de capa dura e trabalhada, de preferência importadas de países islâmicos.

As comunidades muçulmanas de origem africana principiaram a decair ainda no século XIX e desapareceram em meados do século XX. Nessa época aportavam no Brasil os imigrantes do Oriente Médio. Contudo, as vivências do Islã desses grupos não se relacionavam, pois não tinham conexões. Conforme Pinto (2010a), os árabes imigrantes vinham particularmente da Síria, do Líbano e da Palestina. Segundo as principais narrativas históricas, chegavam fugindo da pobreza, opressão política e perseguições religiosas. Daí também a identidade “árabe” ser desdobrada em “sírio-libanesa”, em muitos discursos. Casando-se também fora de seu grupo étnico, sua presença e inserção foi ampliada no país.

Em geral ligados ao comércio ambulante assim que chegados, buscavam novos mercados, desabastecidos como aqueles periféricos aos grandes centros. A figura do mascate ocupa um lugar afetivo na memória brasileira, o que inclui personagens literários e a aura de promovedor do progresso. As várias gerações desde as primeiras levadas de imigrantes adotaram e destacaram-se em diversas profissões: na indústria, nas artes, ciências, política, etc. (PINTO, 2010a, p. 15-17; 39; 69-70).

Os árabes muçulmanos que se dirigiram ao Brasil eram sunitas, xiitas, alauítas e druzos. Já aqui, dedicaram-se a erigir redes de solidariedade, como as sociedades beneficentes. Eventos históricos determinantes, como a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a criação do Estado de Israel (1948) e a Guerra Civil do Líbano (1975-1990), aliados às contingências sociopolíticas e econômicas que criaram, motivaram mais imigrantes a buscarem o Brasil.

Em 1929 foi criada a Sociedade Beneficente Muçulmana em São Paulo, tida como uma referência para os adeptos do Islã<sup>13</sup>. Também nesse estado, por cerca de 14 anos durou a construção da Mesquita Brasil, a primeira do país, com rituais sendo celebrados em seu edifício principal desde 1950. Ainda nos anos 50 do século XX foi inaugurada a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro. Desde os anos 70, outras mesquitas também foram sendo construídas em São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul, Distrito Federal e Goiás, Mato Grosso e Minas Gerais (PINTO, 2010b, p. 205-207).

As sociedades beneficentes tinham como objetivo servir de arenas para a sociabilidade, com encontros e contatos (entre eles aqueles destinados aos casamentos entre muçulmanos) e para a transmissão de tradições culturais aos mais jovens, muitos já nascidos brasileiros. Outras instituições, como o Centro de Difusão do Islã na America Latina (CDIAL) e Assembleia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY), também criados no final do século passado, nos anos 60, tinham mais interesse em se dedicar aos muçulmanos brasileiros do que propriamente desenvolver uma atuação missionária de conversão. As divulgações sobre o Islã remetem a 2001, quando a telenovela “O Clone”, da Rede Globo, e os ataques do 11 de Setembro colocaram a religião em perspectiva, atraindo a curiosidade e, daí, novos adeptos (PINTO, 2010b, p. 206-207).

---

<sup>13</sup> Recebia tanto sunitas como xiitas, que mais tarde, nos anos 80, foram seguindo a configuração sectária e buscando espaços diferenciados – no caso dos *shi'a*, locais provisórios ou privados, como as residências dos fiéis. Hoje, em 2015, existe uma *mussala* xiita no bairro do Centro do Rio, o “Centro Iman Hussain”. CENTRO IMAM HUSSAIN. **Site**. Disponível em: <[www.centroimamhussein.com](http://www.centroimamhussein.com)>. Acesso em: 23 ago. 2014. Ainda: CENTRO IMAM HUSSAIN. **Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/centroimamhussein>>. Acesso em: 23 ago. 2014

## 2.2 A SBMRJ e a Mesquita da Luz, espaços que contêm e em si estão contidos

A Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ), que se reconhece como a “entidade que representa os muçulmanos no estado <sup>14</sup>”, é uma instituição agregadora da comunidade sunita nessa localidade<sup>15</sup>. Sua fundação se deu nos anos 50, com imigrantes sírios e libaneses que se reuniam às sextas-feiras (PINTO, 2010a,p.114-121;p.129). Contudo, os encontros estavam voltados essencialmente para a convivialidade desse grupo, sendo restritos. Somente em 1968, conforme registra Pinto (2010a, p.129), as orações coletivas passaram a ser realizadas com regularidade.

Desde a sua primeira estruturação, a SBMRJ se localizava no bairro do Centro do Rio de Janeiro, em uma sala pertencente a um prédio comercial. Sua configuração era de uma *mussala*, ou sala de oração, e as celebrações mais relevantes, como a festa de encerramento do Ramadan<sup>16</sup>, era realizada em salões alugados (PINTO, 2010a, p.119).

Uma mudança preliminar se afigurou na primeira mesquita carioca, cuja proposta arquitetônica islâmica começou a ser erigida em 1984, no bairro de Jacarepaguá, zona oeste do Rio de Janeiro. Longe dos locais de trabalho e residência dos membros, logo tornou-se esvaziada e foi desativada nos anos 1990 – abandono

---

<sup>14</sup> SBMRJ. Curso “Introdução ao Islam e à Língua Árabe” [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <meu endereço eletrônico> em 08 abr. 2014.

<sup>15</sup> No Islã, há duas comunidade sectárias: sunita e xiita. Os sunitas têm como base de suas rotinas e rituais o Alcorão e a *sunna*, que são tradições e exemplos ligados à vida de Muhammad (ou Maomé). Especialistas religiosos – como os *shaykhs* – guiam a prática doutrinal. Os xiitas, por sua vez, baseiam-se no texto corânico e nas orientações esotéricas dos *imams*, que seriam descendentes do Profeta. Dentre estes, possuem funções jurídicas e religiosas os que detêm o título de *ayatollah* (CHAGAS, 2006, p.2).

<sup>16</sup> O Ramadan é o nono mês do calendário islâmico e suas datas são móveis. Nesse período, tido como de reflexão e aproximação com o sagrado, os muçulmanos devem praticar o jejum do nascer ao pôr do sol e observar algumas recomendações, como a abstenção de relações sexuais. Seu encerramento é uma grande comemoração religiosa, o *Eid Al-Fitr*, Festa do Desjejum.



conferível atualmente, por suas peculiares ruínas. As reuniões voltaram à sala da Rua Gomes Freire, no Centro (PINTO, 2010a,p. 120).

Nesse mesmo endereço, no início dos anos 90, já com novas gerações de membros que incluíam brasileiros, convertidos e imigrantes de muitas origens, a sociedade passou a investir na divulgação do Islã, seus preceitos e da língua árabe, além de buscar o reconhecimento de outras entidades-pares.

Em 2007 teve início a construção da Mesquita da Luz, que reúne uma gama de atribuições: espaço religioso, área congregadora da comunidade muçulmana sunita e centro de ação da SBMRJ. Localizada no bairro carioca da Tijuca, pode-se dizer que a Mesquita da Luz, ou Masjid El-Nur, em árabe,<sup>17</sup> compartilha sua frequência com participantes da SBMRJ, porque ambas instituições estão interligadas funcionalmente e espacialmente.

Entrelaçando em um local a convivência de muçulmanos, a recepção aos interessados e as orações coletivas, deu-se a organização atual da SBMRJ, que se desdobra em Mesquita da Luz: um espaço único para variadas atividades. A duplicidade de funções (sede e templo religioso) é característica dos espaços da Sociedade Beneficente Muçulmana, sejam eles formalmente delineados para a prática religiosa, como a Mesquita da Luz, em sua arquitetura, ou com características neutras, como uma sala comercial no Centro do Rio, onde os encontros se davam há alguns anos.

---

<sup>17</sup> Masjid El-Nur (ou Masjid Al-Nur) é a tradução para o árabe de “Mesquita da Luz”.

### 2.2.1 Reconfigurações espaciais e flexibilidade sociocultural na Mesquita da Luz

Hoje, em 2015, a construção na Tijuca ainda está recebendo retoques finais. Com três andares e minaretes, é onde ocorrem as atividades. O minarete é uma torre característica das mesquitas, de onde é feito o chamado para as orações diárias<sup>18</sup> em localidades de sólida presença muçulmana, como nos países árabes. No dia em que foram erguidos os minaretes da Masjid El-Nur por um guindaste, o trânsito do movimentado bairro da Tijuca chegou a ser desviado. Esses ícones sinalizam que naquele prédio, antes sem qualquer indicação de fazer as vezes de lugar de culto religioso em seu exterior, há uma área onde a comunidade muçulmana pode orar e congregar.



Figura 1: Minaretes e frontispício da Mesquita da Luz.

Fonte: Arquivo pessoal.

Até 2015, a demarcação dos espaços que homens e mulheres supostamente deveriam ocupar no interior da Mesquita era bastante sutil, à primeira vista, a não ser

---

<sup>18</sup> Na Masjid El-Nur não têm essa função, mas a de ser um símbolo arquitetônico.

por tapetes. As orientações dos líderes e membros mais antigos, ou daqueles mais acostumados aos contornos arquitetônicos de outras mesquitas pelo mundo, como os estrangeiros de países árabes, traçavam as fronteiras.

A mudança veio por meio de um episódio inusitado e considerado escandaloso pelos frequentadores: durante uma alegada reportagem para a rede de TV CNN, a respeito da reação dos muçulmanos brasileiros sobre os atentados ocorridos na Europa neste ano, um homem, desconhecido dos habitualmente presentes, mostrou uma camisa com inscrições ligadas ao Estado Islâmico, ou ISIS, e manifestou-se favoravelmente ao terrorismo. Muitas opiniões, entre meus interlocutores, descredibilizaram as atitudes desse homem alterado, considerando-as uma farsa proposital, encenada diante da presença de câmeras. Alguns até interpretaram como cômica a sua intenção de chamar a atenção para si. As lideranças religiosas da Mesquita pediram aos “irmãos” que não reproduzissem o vídeo, disponível na internet, em sua páginas pessoais, ou dessem publicidade ao fato, visto o ineditismo desse tipo de agressividade naquele ambiente e a preocupação com a divulgação de um Islã “pacífico” e distanciado de movimentações extremistas que tem lugar nos sermões e interações com a sociedade em geral que realiza a Masjid El-Nur.

Após esse ocorrido, uma treliça tornou mais reservada a ala feminina. Conforme os sunitas com quem ali conversei, tomou-se essa providência para preservar a imagem das mulheres em filmagens futuras e também por ser algo comum em outras mesquitas no Brasil e no exterior. Em um primeiro momento, coletei nas redes sociais algumas mensagens de apoio à providência tomada: “Ótima ideia”, escreveu uma frequentadora da Mesquita em sua página pessoal, acrescentando que a presença do sexo oposto acaba por desconcentrar os fiéis no momento da oração.



Figura 2: Interior da Mesquita da Luz, em 2014.

Fonte: Arquivo pessoal.



Figura 3: Interior da Mesquita da Luz, em 2015.

Fonte: Arquivo pessoal.

A gelosia de ripas de madeira garantiria o conforto da ala feminina, que se sentiria “mais à vontade”, conforme o entendimento dessa muçulmana. Vale ressaltar que essa mulher é convertida e casada com muçulmano de origem árabe, o que provavelmente auxilia na concepção de apartação necessária que expressa entre seus amigos na rede social. No mesmo *post*, ela emenda: “Quem discordou não sabe o verdadeiro sentido de separar homens de mulheres”. Em julho de 2015, porém, a treliça havia sido retirada. Olívia, também convertida, me explicou o motivo: “*Houve uma votação. Algumas mulheres não se sentiam bem com isso.*”

Por minha experiência ali, não houve surpresas a respeito de fazer valer a opinião feminina majoritária. Lidando com muitos convertidos, a administração religiosa atual precisa ouvir essa parcela de seu público, e a enorme maioria a sentar-se no tapete atrás do biombo de madeira era de mulheres brasileiras que adotaram o Islã. Não corresponde aos trâmites da Mesquita da Luz uma ação impositiva ou providência impulsiva. Logo, apesar da organização em torno da votação sinalizar um ineditismo para mim, pois nunca tinha sabido de algo assim, a força motivadora do processo não é desconhecida de nenhum assíduo ao local.

Para homens e mulheres entrarem separadamente no prédio, há, hoje, duas passagens, pelos lados direito e esquerdo, cada uma destinada a um gênero, que também encaminham para o interior da Mesquita e para os banheiros masculino e feminino, onde deve ser feita a ablução<sup>19</sup> antes das orações. Durante uma parte das obras, em 2014, só era possível entrar por um desses caminhos, e o trânsito de arquitetos e pedreiros era feito pelo “lado das mulheres”, que compartilhavam a via com estes quando se dirigiam aos banheiros ou bebedouro. Não presenciei nenhum estranhamento

---

<sup>19</sup> Higienização, lavagem. Muçulmanos realizam uma limpeza ritual (*wudu*) antes de cada uma das cinco orações diárias. É a “purificação física e simbólica do corpo no ato de lavar as mãos, os braços, o rosto, a boca, as orelhas e os pés em água corrente e ter a intenção (*niya*) de adorar a Deus” (PINTO, 2010b, p. 57).

ou comentário negativo pela contingência. Acredito que essa possível violação dos espaços seja tolerada porque parte de sujeitos “externos”, ou não muçulmanos. Além disso, um visitante não saberá dizer qual entrada se destina a que gênero: é preciso ser frequentador para ter a ideia, pois não há marcação explícita.

As separações no prédio servem como mais um indício de uma pretendida aproximação com um ideal arquitetônico presente em muitas mesquitas pelo mundo, e aqui reproduzido, dividindo muçulmanos de muçulmanas. Já em dias festivos, como do *Eid Al-Fitr*<sup>20</sup>, essa segregação é relativizada: a convivialidade é amplamente compartilhada e todos se reúnem e participam de jantares em conjunto.

Assim, parece haver um cuidado extra com a imagem atual<sup>21</sup> que a instituição deseja fazer de si e transmitir aos frequentadores – a Mesquita é legítima também em sua forma, transnacional, reconhecível como espaço religioso de praticantes do Islã no Rio de Janeiro ou em qualquer outro território.

Para uma rápida ideiação por meio deste texto, explico que a estrutura física da Mesquita é composta por um salão térreo, onde se dão as orações e o serviço religioso, e um salão superior, que comporta uma cozinha, ambos utilizados para festas. Ainda no segundo andar, há salas para aprendizado em cursos ou reuniões menos numerosas e um espaço que poderia servir como residência para o *shaykh ou imam* escolhido para a Mesquita, caso este decidisse lá ir morar.

---

<sup>20</sup> O *Eid Al-Fitr* marca o final do mês do Ramadan, e é uma das mais significativas comemorações no Islã. Minhas interlocutoras explicavam sua importância, a mim, equiparando-o ao Natal dos cristãos.

<sup>21</sup> O conceito de imagem que utilizo aqui em relação à Mesquita da Luz é baseado na concepção de imagem institucional de Kunsch (2003, p.170), que credita ao termo a percepção que os públicos, externos e internos, fazem de uma instituição – subjetiva, portanto, mas pensada e construída conforme os interesses das lideranças.

A maioria dos membros da SBMRJ/ Mesquita da Luz é de brasileiros convertidos, e a instituição refere-se oficialmente à conta de 300 pessoas<sup>22</sup> registradas. Por meio de observação, percebi que costuma comparecer aos sermões um quantitativo relevante de muçulmanos oriundos de países africanos, com algumas presenças de palestinos, paquistaneses, indianos e sírios<sup>23</sup>. Há poucos imigrantes de origem árabe e uma pequena parcela de descendentes dessas famílias muçulmanas, já nascidos no Brasil. São lembrados por Chagas (2006) como ocupantes de posições destacadas na estrutura administrativa da SBMRJ.

Durante o tempo em que estive realizando minha pesquisa na Mesquita da Luz (2013-2015), não havia uma liderança delineada formalmente, como a presença de um *shaykh* ou *imam*. Assim, membros com algum conhecimento do serviço religioso, especialmente imigrantes já estabelecidos no Brasil há muito ou os jovens educados no Islã em instituições religiosas estrangeiras (escolas e universidades), tomavam a dianteira dos sermões. Houve, em 2014, uma expectativa de eleições para a escolha de um *shaykh*, mas, ao que eu saiba, tal fato não se concretizou. Durante alguns meses em 2015, a Masjid El-Nur passou a ter um *imam*, oriundo de Moçambique, com falas joviais e descontraídas, porém, em agosto deste ano já havia sido substituído.

O alcance simbólico da instituição é, ainda de acordo com Chagas (2006), referencial: há muçulmanos de outros estados e países, que visitam ocasionalmente a Mesquita, em especial às sextas-feiras, para as orações coletivas. É central destacar que, em 2014, o Brasil sediou a Copa do Mundo, e a Mesquita recebeu, durante esse período,

---

<sup>22</sup> SBMRJ. **Dúvida pesquisadora Thaís Ferraz** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <meu endereço eletrônico> em 28 abr. 2014.

<sup>23</sup> Uma diferenciação muito detalhada dos países de origem dos estrangeiros não foi possível. A maioria dos imigrantes era do sexo masculino, e minha convivência foi primordialmente construída junto às mulheres, por questões que ficam bastante clarificadas neste texto. Ademais, as menções aqui realizadas fornecem um panorama geral, sem comprometer os dados observados.

muitos muçulmanos estrangeiros, desde jogadores até técnicos esportistas e torcedores, causando “agitação” entre os anfitriões pelo certo ineditismo das visitas.

Conforme Cavalcante Junior (2008), pessoas de cerca de vinte nacionalidades diferentes já atenderam às atividades da Mesquita, caracterizada em seu trabalho como “missionária” e divulgadora do Islã. Entendo a questão creditando às presenças a oportunidade de tornarem-se vias de fluxo e contrafluxo pelo mundo: chegam e recebem os conhecimentos do Islã praticado na Mesquita da Luz. A intenção de propagar a imagem desse ambiente religioso como acolhedor, porquanto está aberto a conversões e comprova o fato por meio da presença majoritária de pessoas que fizeram essa opção, pode ser internalizada e eventualmente passada adiante, em distintos círculos sociais – os quais não necessariamente se prendem a fronteiras territoriais, atraindo outros indivíduos ou semeando conceitos positivos sobre o Islã. Ainda sobre a instituição, Pinto (2005) assinala seu caráter “multicultural e multiétnico”, e Montenegro (2002) põe em relevância a ideia de um Islã aberto a todos e não restritivo aos de origem árabe.

### **2.2.2. Grupos, agentes e convivências**

O uso da denominação de “Mesquita da Luz” é prevalente neste trabalho, porque meus interlocutores se reconhecem primordialmente como seus membros, ficando o nome “Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro” (SBMRJ) em segundo plano, em seus discursos. A designação SBMRJ é mais vívida em representações oficiais: nos e-mails, nas páginas da internet (site e rede social Facebook) ou em comunicados públicos e aparições na mídia.

Em conversas com membros mais antigos e que vão pouco à Mesquita atualmente, percebi saudosismo e maior identificação com a ideia de pertencimento a uma “sociedade beneficente”. Suas falas trazem uma memória afetiva de tempos



passados vistos como melhores, com mais ações filantrópicas e mais amizade e união. “*Puxa, na época da Gomes Freire que era bom! Tinha muito mais ação social. Lembra do sopão, Armando? Toda quinta-feira a gente ia lá, fazia e distribuía...*”, recordavam-se dois muçulmanos, uma convertida e um imigrante árabe, dialogando.

Tais ideações podem ter origem em uma convivência anterior com um menor número de pessoas, em um espaço reduzido, o da *mussala* no Centro do Rio. O local tinha aspecto mais neutro, de uma sala comercial, diferente da conformação de templo que possui a Mesquita da Luz na atualidade, com variadas referências religiosas.

Uma das diferenças de comportamento mais prementes foi resultado de uma das visitas da antropóloga Gisele Chagas à Mesquita na Rua Gonzaga Bastos, na Tijuca. A pesquisadora, que realizou seu trabalho de campo na primeira década dos anos 2000, referenciado nesta dissertação em vários momentos, frequentou a *mussala* do Centro do Rio. Lá, à época, não era necessário que mulheres visitantes cobrissem a cabeça, como hoje é feito na Mesquita da Luz. “*Em qualquer parte do mundo é assim, em outros estados também*”, justificou uma de minhas interlocutoras convertidas.

O fato corrobora em parte meu argumento de que na atualidade há uma busca, norteadas pelas lideranças religiosas, por uma conformação de imagem como uma mesquita de características transnacionais, identificáveis como tal pelo muçulmano de qualquer localidade. Ademais, é um reflexo da socialização nos princípios islâmicos, das normas islâmicas relativas a esse ambiente, do *habitus*<sup>24</sup> religioso que pode ser

---

<sup>24</sup> Aqui interpretado a partir da ideia de Bourdieu de sistema gerativo (em oposição ao estruturante) que inclui práticas, percepções e classificações, apreendido por experimentações e vivências, pessoais e em conjunto com os grupos sociais aos quais se pertence, e por meio do qual os agentes realizam ações e interpretações, permitindo flexibilizações. Assim: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. In: ORTIZ, Renato (Org.). **Bourdieu**: sociologia. São Paulo: Ática, 1983; BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007; BOURDIEU, P. **A distinção**. Crítica social do julgamento. Porto Alegre: Zouk, 2007; BOURDIEU, P. *A identidade e a representação*. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. BOURDIEU, Pierre. **Il senso pratico**. Roma: Armando, 2005.

vivenciado por quem se interessar em conhecer o Islã por meio dessa comunidade (CHAGAS, 2013, p. 155).

Aproveito para notar aproximações com comunidades e instituições de maior visibilidade, midiaticamente e na forma de estruturação, o que inclui divulgação e interlocução com países de maioria muçulmana. Exemplos destacados estão no estado de São Paulo, como a WAMY, ou Assembleia Mundial da Juventude Islâmica, a União Nacional das Entidades Islâmicas do Brasil, e a atuante Mesquita Abu Bakr, em São Bernardo do Campo.

Um dos líderes mais proeminentes ligado a essas instituições é o *shaykh* Jihad Hassan Hammadeh, muito articulado e carismático. Em seus discursos, a tradição se apresenta junto a exemplos práticos, do cotidiano, portanto de fácil entendimento. O *shaykh* Jihad é bastante consultado por veículos de comunicação sobre questões islâmicas, o que o torna reconhecível no contexto do imaginário brasileiro, mormente desde o 11 de Setembro e da novela “O Clone”, da Rede Globo, da qual foi consultor.

Em uma palestra proferida na Mesquita da Luz, em 2014, sua presença foi prestigiada e celebrada: um de meus interlocutores, importante liderança religiosa e administrativa, o descreveu como “o melhor *shaykh* do Brasil”. Sua influência, como a da WAMY, que produz materiais didáticos e de divulgação do Islã, são extremamente relevantes no ambiente da atual da Mesquita, mais especialmente para aqueles que acreditam que deve haver uma divulgação do Islã para a sociedade em geral. Contudo, nem o teólogo ou a instituição representam um consenso ou maioria em sua aceitação.

Ainda em relação a São Paulo, essas conexões podem advir também de parentescos com membros de outras mesquitas desse estado e do número de praticantes do Islã, dado o histórico local de imigração árabe.

As novas influências contam, mas o perfil multiétnico da Mesquita da Luz prevalece, sem que se obrigatoriamente se articulem identidade religiosa (muçulmana) com identidade étnica (árabe) (CHAGAS, 2013, p.156), visto que, vale lembrar, brasileiros convertidos são a maior parcela a compor a congregação.

### **2.2.2.1 Configurações da Masjid El-Nur – muçulmanos e suas inscrições em grupos sociais**

Nas reuniões da Mesquita há configurações que exibem a heterogeneidade de seus grupos de frequentadores. Essa desigualdade pode ser notada de algumas maneiras: relaciona-se com estar presente ou não em eventos, com as particularidades que envolvem tais encontros – se rotineiros ou datas festivas – e interações pessoais – se estas faltam, ou seja, se não se dão, se são contatos superficiais ou, ao contrário, efusivos e agregadores. Decidi categorizar esses grupos aqui conforme minha experiência de cerca de dois anos em trabalho de campo. O intuito é proporcionar um entendimento sobre as atuações e redes relacionais dos envolvidos, o que inclui legados de poder e hierarquias.

Explicito um pouco dessas construções no sentido de sugerir um panorama em que poderão ser percebidas forças, muitas vezes sutis, que conduzem algumas escolhas da Mesquita e a forma como a instituição se apresenta, como molda sua imagem frente a seus públicos, externo e interno. Por exemplo: sua característica de manter aberto o diálogo com não muçulmanos e, como consequência parcial, a receptividade a convertidos, diferente de mesquitas que se pretendem fincadas na tradição cultural imigrante (PINTO, 2010b, p.2011), é sempre mencionada por antropólogos que estudaram a Masjid El-Nur, como Montenegro (2000; 2002; 2013), Pinto (2005; 2010a;2010b), Chagas (2006; 2013), Cavalcanti Jr. (2008) e Barros (2012).

Ressalto que as nomeações foram aplicadas por mim. São elas: “Imigrantes”; “Jovens árabes” e “Convertidos”. A seguir abordo tais grupos e um pouco dos agires daqueles que neles se inscrevem.

#### **2.2.2.1.1 Imigrantes**

Em sua observação, Montenegro (2013) afirma que a categoria “árabe” é relida na Mesquita da Luz, porquanto árabes seriam todos aqueles que aprendem/falam a língua do Alcorão, e não somente os nascidos em países árabes. A autora aponta “tensões e surpresas” (2013, p. 39) em relação a esse pensar, mas é possível depreender de sua análise (uma das mais pioneiras sobre a SBMRJ, realizada em 2000 e revisitada em outras publicações e debates posteriores) que esta seja uma estratégia englobante de brasileiros convertidos. Conforme sua pesquisa, seria sempre dito aos frequentadores da Mesquita que ser árabe, no sentido étnico, não necessariamente é ser muçulmano, logo, brasileiros convertidos não seriam menos próximos do Islã (como entendido naquela comunidade) por conta de sua nacionalidade.

Embora a frase anterior denote certa obviedade, minha experiência, já em 2013-2015, dá conta de contrastes mais evidentes no cotidiano atual. Nunca presenciei a enunciação de uma sentença explícita como “Fulano é árabe, por conseguinte, é mais muçulmano”, mas incontáveis vezes observei o prestígio social advindo de um casamento entre uma brasileira convertida e um “muçulmano de nascimento” ou de sugestões administrativas provenientes de um(a) brasileiro(a) cujos pais ou avós são imigrantes de países muçulmanos. Isso porque os “árabes” são vistos pela maioria (que é de convertidos, como já disse) com distinção e admiração, pois dominam a língua, recitam o Alcorão, conhecem práticas diversas que misturam normatividade e costumes culturais.

O mapa árabe ideado por essa comunidade inclui Oriente Médio e Moçambique, por exemplo. Defendo que tal leitura desse “arabismo” não se trata de ignorância geográfica, e sim de uma “re-espacialização” imaginada por meio da língua.

Em teorias de análise do discurso<sup>25</sup>, os “implícitos” são os “não ditos”, ou seja, o que não é verbalmente veiculado ou escrito. Mais fortes que os subentendidos (que podem ser mal entendidos), os implícitos marcam fortemente sua existência. Na Masjid El-Nur, esses “não ditos” ocupam presença bastante concreta nas conjecturas compartilhadas: o grande implícito da Mesquita da Luz é a distinção do ser árabe.

Os imigrantes mais idosos, de origem árabe (egípcios, sírios, libaneses, etc) nunca se furtaram a me cumprimentar com um aperto de mão, quando eu ainda não sabia que havia reservas a esse tipo de contato para com não muçulmanos, especialmente entre homens e mulheres, nessa comunidade. Acredito que a postura mais relaxada com o toque, durante interlocuções ou em cumprimentos formais por parte dos brasileiros, se deva não só ao tempo de permanência no país, como a uma maior tolerância, que atribuo a uma idade mais avançada. Além disso, têm seus lugares estabelecidos na hierarquia (semi)velada existente na Mesquita. São uma espécie de “pais fundadores”.

Os imigrantes em faixas etárias mais jovens, como 20 ou 30 anos, relataram ter vindo ao Brasil em busca de refúgio político, melhores condições econômicas, participando de programas de intercâmbio universitário e também após casamento com brasileiras. Alguns simplesmente dizem que “gostam do Brasil”, sem entrar em detalhes.

---

<sup>25</sup> A linguística é a ciência que estuda os implícitos, na área de Letras. Um entre os muitos exemplos de literatura a esse respeito é o livro “Da língua ao discurso: reflexões para o ensino”, organizado por Maria Aparecida Lino Pauliukonis (professora da graduação Português-Árabe da UFRJ) e Sigrid Gavazzi, publicado pela editora Lucerna em 2005.

A Mesquita recebe pessoas de várias etnias. A maioria dos estrangeiros que vi chegar durante meu trabalho de campo era jovem e oriunda de países africanos. Os africanos da Mesquita costumam ser ambigualmente categorizados nos imaginários dos grupos de frequentadores. Muçulmanos oriundos de países africanos são reconhecidos pelos convertidos como “árabes”, pois a comparação é feita com base na própria origem dos brasileiros: estes ainda não possuiriam tanto conhecimento do Islã, não falariam árabe, não recitariam tão prontamente o Alcorão, são ex-praticantes de outras religiões, estariam se adaptando a alguns costumes culturais reafirmados pela religião naquele ambiente, etc. Já entre os imigrantes sírios, libaneses e palestinos, por exemplo, tais muçulmanos vindos da África são mesmo identificados como “africanos”, pois a parametrização é dada pelo entendimento desse outro grupo a respeito de si, que se autointerpreta como “de árabes”. Em algumas situações, por exemplo, um egípcio parece sinalizar ser “mais árabe” do que um “africano” – claramente, nesse tipo de contexto, o elemento geográfico é desconstruído conforme as vontades.

A aproximação amigável entre homens é discrepante em relação às mulheres, muito mais reservadas em relações interpessoais. Um episódio no qual pude travar mais contato com uma mulher estrangeira foi em seu casamento. Moçambicana, ela estudava em uma universidade pública e já morava no Brasil. Seu noivo, da mesma localidade, veio ao país para se casarem. Os dois se relacionavam em sua terra natal há algum tempo e decidiram pelo compromisso em terras brasileiras.

O casamento se realizou na Mesquita, em uma tarde de sábado. Convertidas mais chegadas ao grupo dos jovens de origem árabe ajudaram a noiva a se maquiar e se arrumar. Apesar de bastante tímida e emocionada, a moça foi receptiva às conversas, inclusive comigo, que era “novata” ali, em um episódio que eu nunca mais vivenciaria em relação a uma imigrante africana – sempre muito caladas, essas raras presenças na

mesquita (há muito mais homens vindos da África nas reuniões da Masjid El-Nur) geralmente procuram se comunicar apenas com seus filhos e filhas, que levam para as orações, além dos maridos. No mais, chegam bastante discretamente e saem da mesma maneira. Diálogos mais acolhedores tive com mulheres imigrantes da Ásia, porém nunca passaram de cumprimentos e um comentário ou outro, portanto superficiais.

A noiva usou um vestido emprestado por uma das mulheres de origem árabe mais proeminentes naquele meio. Um vestido de noiva nos padrões que são entendidos como ideais por aqueles muçulmanos não é fácil de ser encontrado no Brasil: a noiva não usa véu de organza e grinalda, como comumente vemos nos trajes ocidentais ligados à data, mas *hijab* e mangas longas. A roupa, toda branca, que incluía uma touca com flores bordadas para ser colocada na cabeça, de modo a cobrir todo o cabelo e ainda receber o lenço por cima, foi doada à Mesquita após o episódio, para noivas que necessitassem de um traje assim. Um pequeno mistério foi feito a respeito da identidade da doadora do vestido. Quando descoberta, foi muito festejada. Esse exemplo serve para ilustrar um pouco de como são percebidos os perfis dos jovens que categorizo como “árabes”, os quais abordo a seguir.

#### **2.2.2.1.2 Jovens árabes**

Em sua maioria brasileiros, oriundos de famílias árabes, como descendentes de segunda ou terceiras gerações. Ocupam cargos administrativos proeminentes das funções da SBMRJ e organizações de atividades da Mesquita da Luz. Embora setores como “departamento feminino” e “departamento educacional” não existam fisicamente no prédio, há responsáveis por eles, que se identificam dessa forma quando em comunicações oficiais ou palestras, por exemplo.

Algumas dessas pessoas estudaram religião em países muçulmanos e/ou têm bom domínio da língua árabe (e de outros idiomas). São respeitados como lideranças e por seus ensinamentos dirigidos à comunidade. Representam a comunidade em discursos públicos, principalmente por serem considerados detentores de saberes tradicionais o suficiente para não apenas abordarem o Islã, mas divulgarem uma boa imagem da religião e falarem em nome da Mesquita da Luz. Em determinados discursos, encontrei aqueles que dizem ter retornado à fé de seus antecessores, no caso do Islã, e outros, que fizeram essa opção por identificação com o ideário, visto que a família praticava outra religião.

*“Eu sentia muitas saudades da minha avó, que era árabe. Lembrava de comida, de músicas...Comecei a pesquisar coisas [que me ligassem a esse passado] e acabei vindo parar aqui na Mesquita. Me senti em casa e passei a frequentar. Às vezes minha mãe implica com a roupa ou reclama que eu paro as tarefas de casa para rezar. Rezar, para mim, é um momento especial. Eu tomo banho, passo perfume...”* [Isa, 20 anos, estudante universitária, de família árabe cristã].

*“Disse para o meu pai que queria aprender mais da religião, e se era para aprender, que fosse para estudar com profundidade, em outro país [onde fosse praticado o Islã largamente].* [André, 23 anos, que aprendeu língua árabe, poesia, recitação e estudou o Alcorão e os *hadiths* em uma universidade islâmica. Filho de imigrante árabe naturalizado brasileiro].

Essas falas refletem a noção de identidade em formação ao longo do tempo proposta por Hall (2005), tendo por base sua análise conectada a uma leitura pós-moderna desse tópico.

[...] Em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de “identificação”, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza [...] (HALL, 2005, p.38-39).



A busca, ou dinâmica, agregaria novas configurações ao que o indivíduo vê como o seu eu. Resgatar uma “origem” árabe imigrante cristã e projetá-la sob um novo olhar numa descendência brasileira muçulmana é permitir uma reconfiguração em direção a uma inteireza pretendida. Da mesma forma, perseguir um conhecimento tido como mais “completo” do Islã do que aquele ensinado em seus círculos sociais (que seria insuficiente para o que tencionava o sujeito) é uma maneira de conquistar e exibir uma legitimidade como árabe, além de erudição. Estas se fariam notar, nesse caso específico, por meio de diacríticos culturais, como domínio da língua árabe falada e escrita, doutrinação no Alcorão, experiências de vida que serviriam para dirimir dúvidas comuns aos convertidos e até uso de roupas e acessórios oriundos de países estrangeiros como trajes habituais no cotidiano, dentro e fora da Mesquita.

Os membros desse grupo costumam ser unidos mas um tanto quanto apartados dos outros, principalmente nas atividades mais ordinárias, como as reuniões de sexta-feira. Porém, comparecem a eventos de destaque, como festas ligadas ao calendário religioso e cursos abertos ao público. Para certas pessoas dos outros grupos, esse afastamento teria a ver com a distinção “árabe de nascimento” ou “árabe de família”, que os colocaria numa posição de sutil sobrelevação hierárquica, pelo conhecimento e pela creditada maior proximidade com o Islã.

Em uma determinada ocasião, ouvi uma conversa entre uma visitante e José, brasileiro de “origem árabe”. Com cerca de 40 anos e posição religiosa de destaque nessa comunidade, já viveu algum tempo em países de língua árabe e de maioria muçulmana. Ele lamentava que seu filho se aborrecesse pelo fato de outras crianças não pronunciarem seu nome de maneira própria.

*“Eu e minha mulher escolhemos o nome ‘Helena’ para a minha filha, porque ninguém consegue falar bem o nome do Nasim<sup>26</sup>[filho mais velho], e ele fica chateado, sabem como é criança, né? Vocês aqui no Brasil conseguem dizer o nome dele, acham que dá para pronunciar corretamente?”*

Na fala citada, um brasileiro de nascimento já se vê, ou diz se ver, como estrangeiro, e esse destacamento tem muito a ver com sua posição nessa comunidade sunita. A visão que esse grupo de “jovens árabes” construiu para si já está tão imbricada nos discursos de seus inscritos que é aplicada em diálogos com não membros da Mesquita, os quais, talvez, não encontrem sentido na expressão “*Vocês, brasileiros/ Vocês aqui no Brasil*”, porque não reconhecem no interlocutor a distinção por ele almejada – e entre os frequentadores da Mesquita, obtida.

Porém, como há tempos essa pessoa desfruta de tal singularidade entre seus pares, talvez sua atitude seja apenas um prolongamento de sua performance cotidiana: é viável crer que “automaticamente” já se pretenda dessa forma, ou que a assuma realmente, não representando um desejo de sobrelevação, naquele momento – pois caso fosse sua intenção chamar a si um destaque, este não teria tanto peso entre visitantes.

O comentário mais negativo que já registrei, e que não partiu dos grupos com os quais eu tinha mais proximidade, foi dito em alto e bom som em uma dessas festas mais importantes, por uma pessoa cuja presença na Mesquita é bissexta. “*O pior tipo é brasileiro [“de família árabe”] se fazendo passar por árabe*”. Positivamente, contudo, esses “jovens árabes” são também reconhecidos como aqueles que iniciaram uma movimentação de abertura da Mesquita a todos e divulgadores do Islã. São muito presentes em eventos para o público externo, como aulas e palestras. Para alguns, especialmente convertidos, são “modelos” e pessoas fidedignas no aconselhamento,

---

<sup>26</sup> O nome em questão é fictício, escolhido por mim, como todos os outros deste trabalho. “Nasim” traduz, aqui, uma opção por um nome de origem árabe, mantendo o sentido expressado na conversa aqui mencionada.

incluindo nisso assuntos pessoais. Aliás, em minha experiência como pesquisadora, fui orientada a procurar algumas dessas pessoas se tivesse dúvidas sobre a tradição e o Islã ali praticado. No caso, todos eram homens, mas a aproximação não traria problemas: não haveria reservas em conversarem com mulheres, um tópico muito polêmico nesse ambiente. Isso porque estariam acostumados a tratar com o público e também por terem assegurado seu posicionamento na estrutura interna dessa sociedade. E assim foi.

Em suma, aproximo essas falas e práticas com a ideia colocada por Barth (2000), de que a etnicidade pode ser autoatribuída e atribuída por outros na vida social. “Os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros” (BARTH, 2000,p.32.). Nessa comunidade, é assim que funciona ser “de origem/família árabe”: autocreditada, a categoria encontra ecos na assunção dos grupos que coexistem nesse espaço religioso, expandindo-se, inclusive, para além dessas fronteiras.

#### **2.2.2.1.3. Convertidos**

Entre homens convertidos, mantive mais contato com Fernando Celino, ex-católico que adotou o Islã por sua proximidade com a uma família de árabes muçulmanos, conforme sua narrativa. Como assessor de imprensa da Mesquita da Luz, observei que sempre foi solícito, não apenas para responder às minhas indagações<sup>27</sup>, mas recebendo visitantes, curiosos e jornalistas em geral.

Meu grupo de pleno acesso foi este: o de mulheres convertidas ao Islã. Brasileiras de nascimento, residem no estado do Rio de Janeiro. Há um número expressivo de moradoras do município de São Gonçalo, motivo pelo qual algumas

---

<sup>27</sup> Sami Isabelle e Nader Jaber também sempre me atenderam em relação a possíveis dúvidas, mas estes são considerados por mim e pela comunidade em geral como “árabes de nascimento”.

reuniões religiosas e aulas são realizadas na região, nas casas de membros. Em geral, o local de moradia dos convertidos não é próximo à Mesquita da Luz, na Tijuca, zona norte da cidade: há pessoas da Baixada Fluminense e da zona oeste, por exemplo, que se programam com antecedência para atenderem às orações de sexta-feira, entre meio-dia e uma hora da tarde, conforme alterações no horário de verão.

Minhas interlocutoras mais frequentes têm mais de 30 anos e filhos de relacionamento anterior. Todas trabalham, muitas como autônomas, ou estudam. Só houve um relato de ruptura entre o casal devido à nova religião adotada pela mulher – em todas as outras narrativas, a conversão ao Islã se deu após a separação.

Nas falas, a busca pelo Islã aparece conectada ao fascínio pelo mundo árabe, muito imaginado de acordo com alegorias orientalistas. “*Amo comida árabe, sempre gostei*”, disse um de meus contatos mais próximos – sentença muito reproduzida. “*Muitas praticam dança do ventre e por isso vieram para cá, mas não admitem*”, segredou outra, sendo atalhada por uma amiga: “*Ah, mas pro marido pode tudo, né?!*”. Ainda: “*O homem muçulmano é mais carinhoso*”.

Said (2008) explica que o viés orientalista com que povos árabes (e outros, como hindus – quaisquer que parecessem de origem longínqua em relação à Europa e exóticos) foram fixados no imaginário do dito “Mundo Ocidental” parte de estereótipos e promove construções fantasiosas, chanceladas pelo imaginário europeu, inclusive por meio da literatura (SAID, 2008,p. 19-23) e, mais tarde, do cinema. Assim, muito da leitura que essas convertidas fazem do Islã acaba por englobar elementos orientalistas e árabes, cabendo nisso a dança do ventre, a comida típica de regiões árabe-islâmicas e o marido apaixonado acima de tudo, como na novela “O Clone”, de 2001.

Diz Ferreira (2007) a respeito do folhetim: “Parece razoável afirmar que muitas mulheres passaram a ter essa visão a partir da novela ‘O Clone’ (2001), na qual esse

modelo de marido perfeito era explorado” (FERREIRA, 2007, p.125). Sobre o homem sonhado para o casamento, a pesquisa de campo dessa autora também identifica tal busca. No caso, envolvendo mulheres convertidas de São Paulo: “O modelo de um marido árabe-muçulmano, que protege a mulher e lhe confere respeito, passa a ser um objeto de desejo [...]”(FERREIRA, 2007, p.125).

Outras convertidas com quem mantive contato alegam ter buscado em diversas religiões o que só conheceram no Islã: um código normativo para todas as áreas da vida, principalmente através do Alcorão. “*O Alcorão não muda, desde a época do Profeta. Nele, encontramos orientação pra tudo: política, alimentação, comportamento...*” [Laura, professora, 30 anos, convertida há cinco anos].

É menos comum a afirmação de haverem se deparado com uma experiência mística nessa busca, embora tenham chegado até mim um par de relatos. Nesses casos, a visita à Mesquita da Luz e as palavras ouvidas nos sermões teriam despertado uma consciência religiosa espontânea ou providenciado um encontro íntimo com o sagrado em determinado momento. Não são relatos de performances arrebatadoras sob os olhos de todos, mas vivências intimistas – o que não exclui felicitações e comemorações no momento da *shahada*, a profissão de fé islâmica. Ainda, há referências a uma decepção pessoal com a religião anteriormente praticada: “*Eu frequentava uma igreja, era bastante atuante, e só via o pastor chegar de carrão. Aqui não tem isso. Fiquei doente e, na internet, pesquisei sobre várias religiões até chegar ao Islã*” [Clarissa, 40 anos, convertida há cinco anos].

Conforme Ramos (2013):

Se a identidade for entendida como um processo de construção de significados, o indivíduo, uma vez dentro da nova religião, pode construir sua identidade como muçulmano(a) a partir de escolhas pessoais daquilo que mais lhe convém [...]. (RAMOS, 2013, p. 60).

Logo, como geralmente a conversão ao Islã entre membros da Mesquita da Luz ocorre em idade adulta, daí vem a ideia de ser possível preferi-lo *livremente*, o que não ocorreria com as religiões “de batismo” ou “de infância” (impostas pela família ou escolhidas quando mais jovens). Assim, aquela que parece consistente, inclusive em normatividades, é tomada como uma decisão mais amadurecida e libertária. “O Islã passa a servir-lhes como um paradigma de compreensão da vida” (RAMOS, 2013, p. 87), se estendendo para diversas áreas do cotidiano social. Segundo Bahia (2014), a conversão não parte de uma ação automática, ou de uma pronta transição de um sistema de crenças para outro. É, sim, “um esforço constante para reinterpretar experiências de vida a partir da lógica interna de um novo sistema de crenças” (BAHIA, 2014, p.363). Nisso, a crença de que o Alcorão é a palavra divina registrada, logo, uma verdade legítima imutável (RAMOS, 2013, p.88), auxilia na adoção e prática de prescrições.

Entre aquelas que afirmam ter buscado a religião por curiosidade, somente um dos casos que me foram narrados remetia a um trabalho escolar como ponto de partida. Atesto que, algumas vezes, “curiosidade” pode ser um eufemismo para o fato de essas mulheres terem conhecido homens muçulmanos em salas de bate-papo na internet e, daí, procurado saber mais a respeito do Islã, não significando necessariamente um interesse afetivo em um segundo momento. “*Você sabe que aqui na Mesquita a gente não pode dizer tudo, né? Tem que disfarçar!*”, disse-me Lídia, 35 anos, convertida há três.

Sobre esses modos de agir, remeto a Goffman (2009), que defende que o indivíduo faz sua representação e dá seu espetáculo “para benefício de outros”, em uma espécie de acordo tácito entre o que se apresenta e o grupo no qual a pessoa se insere ou deseja se inserir (GOFFMAN, 2009, p.25). Ainda resgatando a ideia de que a identidade é uma conformação dinâmica, conforme Hall (2005), essas ações podem se repetir

durante uma convivência prolongada, porquanto sempre haverá no outro mais a ser descoberto.

Concluindo este capítulo, creio ter sido possível exibir um panorama da presença islâmica e da imigração no país e no Rio de Janeiro, por meio da literatura histórica e também da caracterização da instituição Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ)/ Mesquita da Luz, esta como uma representação desse fluxo migratório e adaptação à dinâmica da cidade carioca. Expliquei um novo elemento para debate sobre a Mesquita, campo de trabalho de muitos pesquisadores aqui já citados: suas alterações arquitetônicas e conceituais, em direção à transnacionalização de sua imagem, entre 2013 e 2015. Ademais, pude abordar relações entre o público frequentador dessa congregação, composto de estrangeiros, árabes e convertidos, o que revelou heterogeneizações para além de etnicidades. As adaptações a grupos que estruturam internamente a Mesquita, os quais nomeei como “imigrantes”, “jovens árabes” e “convertidos”, mostraram convivências plurais e negociações identitárias no âmbito de variados círculos sociais<sup>28</sup>. Assim, acredito que este capítulo pôde evidenciar diversas identidades: as arquitetônicas, em meio à geografia urbana; a que se pretende étnica, ligada à origem, à crença que o indivíduo faz de si e àquela que seus pares fazem dele; e a “integrada”, participante, aquela assumida após a adoção de uma nova religião e inscrição em novos grupos.

---

<sup>28</sup> Tendo em vista a temática deste capítulo, recomendo a seguinte leitura: “Conhecimento, identidade e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro”, de Gisele Fonseca Chagas. A autora trabalha com muito mais profundidade questões ligadas a conversões e relações de poder – tais enfoques não eram especificamente aqui o meu objetivo, e seus escritos foram nortes importantes sobre o assunto quando o tema surgiu no decorrer do trabalho de campo, para que eu desenvolvesse meu próprio olhar.

## CAPÍTULO III

### 3. Comendo, bebendo e festejando

Comer ou beber algo são modos de saciar uma necessidade primária, fome ou sede, e também atos de sociabilidade. O que se come ou bebe e a iniciativa e o modo de fazê-lo guardam relação com muitos aspectos sociais: experiências de vida, preferências pessoais, convivialidade e participação em rituais, por exemplo. Há mais envolvido na alimentação do que somente uma satisfação física (DAMATTA, 1989, p.6 ; GARCIA, 1997, p.57).

Os dados obtidos em campo durante este trabalho antropológico mostraram que comer e beber, no caso dos muçulmanos da Mesquita da Luz, são ações que implicam julgamentos e vedações, entendimentos sobre prescrições das comunidades partilhadas, além de aproximação ou afastamento de diferentes de grupos sociais. Ademais, podem sinalizar novas interpretações e práticas frente àquelas comumente consideradas na comunidade sunita em questão.

Mauss coloca o comer e o beber entre seus estudos das técnicas do corpo, que são as maneiras como os homens sabem servir-se de seus próprios corpos (MAUSS, 2003, p.399). “É muito útil”, crê Mauss, que se ensine às crianças o “beber com gosto” de uma fonte d’água que jorra (p.419). O comentário remete essas ações às funções mais naturais dos indivíduos, à perpetuação daquelas em suas vidas e aos modos de proceder, que podem ser ensinados, suave ou impositivamente, ou voluntariamente imitados e apreendidos.



Marx e Engels ([1847]) afirmam que a vida envolve, primordialmente, o comer e o beber, e os homens têm que estar em condições de viver para “fazerem história” (MARX;ENGELS, ([1847], p. 14), o que poderia ser entendido como produzir meios para satisfazer tais necessidades. Debruçando-se sobre esse trecho, Sahlins (2003a) argumenta criticamente que, considerando necessidade como utilidade, o analista creditará às utilidades também a característica de serem simbólicas (SAHLINS, 2003a, p. 147-153). Porém, fará isso de maneira subordinada “à lógica linear mais poderosa da satisfação das necessidades objetivas” (CAVALCANTI, 2005, p.320). Logo, mesmo compreendendo o que deriva da necessidade de comer e beber como materialidades produzíveis, é necessário ver nisso uma simbologia profunda, um conceito para além do item, simplesmente, dado pela experiência, aliando cultura e prática (SAHLINS, 2003a, p. 147-153).

Alimentos e bebidas, além de fazerem parte do cotidiano das sociedades, tomam parte em rituais religiosos e momentos de socialização, como festas e encontros, às vezes representando uma centralidade simbólica. Ao abordar o culto totêmico, Durkheim exemplifica tabus alimentares: é vedado ao sujeito comer vegetais e animais sagrados ligados ao seu totem. Caso contrário, haverá um sacrilégio. O consumo da carne proibida determinaria automaticamente a doença e a morte (DURKHEIM, 2009, p. 321-322). Ademais, categorias como “permitido”, “proibido”, “puro” e “impuro” são ficções criadas pelas sociedades e ajudam a estruturá-las, em suas sanções e vedações, conforme Douglas (DOUGLAS, [1966], p.123). Diz a autora que, classificando modos de agir e atribuindo distinções, por exemplo, a comidas e bebidas, as sociedades fundamentam seu cosmos, promovem ritos e elencam regras (p.123), delimitando quem são seus membros e quem a elas não se conecta.

Neste capítulo, abordo questões alimentares que permeiam as práticas dos muçulmanos da Mesquita da Luz. Há restrições características na alimentação de um muçulmano, como a ingestão de bebidas alcoólicas e evitação de certos tipos de carne, o que inclui aqueles oriundos de abate não *halal* (o que não é *halal* é ilícito, ou *haram*, conforme preceitos da religião). Ademais, coloco em perspectiva eventos vivenciados pelos membros da Mesquita, mormente em 2014, nos quais a relação *halal-haram* também se fez presente, visto que tais conceitos são amplos o suficiente para se estenderem além da qualificação alimentar e podem encontrar significado em decisões tomadas por muçulmanos em variadas ocasiões. Por isso, o conteúdo deste capítulo é preponderante para a compreensão de percepções simbólicas, escolhas e normatizações ligadas à religiosidade nessa comunidade sunita.

### 3.1 *Halal* (lícito), *haram* (ilícito) e a terceira margem do rio

*A terceira margem do rio,*

*de João Guimarães Rosa*

Certo dia, nosso pai mandou fazer para si uma canoa [...], própria para dever durar na água por uns vinte ou trinta anos.[...] Nossa casa, no tempo, ainda era mais próxima do rio[...]: o rio por aí se estendendo grande, fundo, calado que sempre. Largo, de não se poder ver a forma da outra beira. [...] E esquecer não posso, do dia em que a canoa ficou pronta. Sem alegria nem cuidado, nosso pai encalcou o chapéu e decidiu um adeus para a gente. [...] Nossa mãe [...]bramou: — “Cê vai, ocê fique, você nunca volte!”

Nosso pai entrou na canoa e desamarrou, pelo remar. E a canoa saiu se indo [...]. Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais. [...] Aquilo que não havia, acontecia. Nosso pai, quem sabe, se desertava para outra sina de existir, perto e longe de sua família... (GUIMARÃES ROSA, 1994, p.409-413).

Escolhi essa obra de Guimarães Rosa (1994, p.409-143) porque traduz liricamente o que pretendi demonstrar através de minhas observações na Mesquita da Luz: existem o lícito, o ilícito e o que está entre esses dois caminhos, na “terceira margem do rio”. Uma das interpretações possíveis para esse conto brasileiro é a de que o personagem que mora na canoa, no centro do rio, optou por não ter que escolher entre dois caminhos: ele não retorna para a margem em que está a sua família e não deserta em definitivo, dirigindo-se à margem oposta. Ele cria um caminho alternativo, a possibilidade, a via do meio.

Inúmeras vezes, durante meu trabalho de campo, observei a “terceira margem do rio” se manifestar nas escolhas de meus interlocutores. O agir podia conceber um novo caminho: o que era considerado *haram* pela norma podia momentaneamente figurar como *halal* ou, mais precisamente, algo que ficasse entre essas duas classificações – nem certo ou errado, mas algo *possível*. “Aquilo que não havia, *acontecia*”, como no texto de Guimarães Rosa.

Praticar o Islã no Brasil (e em tantas outras terras) pode fazer com que um muçulmano necessite escolher muitas vezes a trilha intermediária. Para o dia a dia, os discurso de muitos líderes do Islã assinala prescrições em relação ao vestir, evitação de certos alimentos impuros, como a carne de porco e bebidas alcoólicas em geral, além da recusa aos jogos de azar (WEBER,2009, p.413) . Ao contrário dos países onde a religião é majoritária, é difícil encontrar, por exemplo, alimentos, roupas e até locais próprios para rezar cinco vezes por dia que estejam de acordo com os preceitos religiosos. Desta forma, em algumas ocasiões, a prática acaba por diferir da norma, no intuito ser possível chegar ao que seja entendido como um equilíbrio entre o que deve ser feito, o que precisa ser evitado e o que é viável.

Pinto (2010b), abordando a lei islâmica, diz que é enganosa a ideia de que existe uma fixidez capaz de prever uma aplicação sistemática em quaisquer contextos históricos e sociais das normas. A presença de padrões cognitivos socialmente construídos é influente e permite que o “costumeiro” seja parte da “regra” em muitos casos, variando de acordo com grupos sociais e tradições culturais no mundo islâmico (PINTO, 2010b, p.93).

Um breve exemplo que auxilia na contextualização da pluralidade dos modos de se praticar o Islã, especialmente em países de maioria não muçulmana, como o Brasil, está na seguinte situação: em julho de 2015, na quebra do jejum (*iftar*) de um dos dias do Ramadan, uma muçulmana da Mesquita da Luz não conseguiu encontrar tâmaras. O jejum deve ser feito no Ramadan a partir da oração da alvorada até o pôr do sol, com o intuito de realizar uma aproximação com a espiritualidade e reflexão religiosa. A tradição diz que o Profeta Muhammad encerrava esse período bebendo água e comendo tâmaras, prática repetida por muçulmanos do mundo todo. Moradora do estado Rio de Janeiro, Vitória, convertida ao Islã há quatro anos, não encontrou para venda tais frutas, originárias do Oriente Médio. Assim, resolveu a questão com bananas. “*São doces e têm minerais para repor as energias*”, explicou. Essa muçulmana se apropriou dos elementos fundamentais (ter um líquido, uma fruta, algo doce, considerado estimulante depois de um dia em que o corpo físico foi fatigado pelo objetivo espiritual) e recriou o momento ritual, utilizando itens dos quais dispunha. “O que vale é a intenção” – frase abundantemente repetida na Masjid El-Nur por seus membros. Ali, a intenção permaneceu, superando uma contingência momentânea, ressignificada.

Certa vez, perguntei a uma das minhas interlocutoras na Mesquita da Luz sobre possíveis tabus alimentares, desejando saber a respeito da dificuldade em seguir algum preceito ou se havia alguma forma de contornar proibições. Isso porque, para

muçulmanos, é desaconselhável o consumo de carne que não seja *halal* (lícita, permitida). A carne *halal* pressupõe uma determinada forma de abate do animal, que deve ser feita por um muçulmano e envolve desde a repetição de bênçãos até a forma de golpeá-lo. Assim, é feito por um experto, com ritualística própria, extinguindo o máximo de sangue possível, de preferência sem sofrimento do animal, com preces a Deus e ferramental próprio, como facas separadas para tal, sob fiscalização entidades certificadoras muçulmanas.

Encontrar carnes desse tipo no Brasil não é tarefa fácil – minhas interlocutoras já afirmaram simplesmente não existir tal coisa em nosso país. Assim, sua saída é dizer “*Bismillah*”<sup>29</sup>, “em nome de Deus”, antes de comerem carnes bovinas, de aves e ovinos, abençoando a refeição. Os peixes são considerados “neutros”, desde que não intoxicados por alguma substância proibida.

### **3.1.1 *Halal* à brasileira: exportador global, o país tem mercado interno esquecido**

O Brasil, porém, é um dos maiores exportadores de carnes *halal* para o mundo. O foco dirigido aos países estrangeiros faz com que o mercado nacional fique em segundo plano, esquecido ou desvalorizado. Grandes marcas têm produção em separado para esse fim, até porque, idealmente, o alimento *halal* não é estocado ou transportado com outros, e apenas pode ter contato com objetos utilizados exclusivamente para seu cozimento ou limpeza, como facas e colheres.

Conforme reportagem do Jornal Valor Econômico, de 2013:

---

<sup>29</sup> “*Bismillah*”, literalmente, quer dizer “em nome de Deus”, e deriva da expressão “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso”, repetida em variados contextos ligados ao Islã.

O Brasil já é o maior exportador de frango *halal* [...]. Depois de fechar 2012 com exportação de 1,789 milhão de toneladas, empresários e governos negociam a abertura de mercados considerados fundamentais para [...] ampliar a fatia de 38% que já detém no segmento [...]. o principal cliente brasileiro é a Arábia Saudita (ROCHA, 2013, p. A1).

Na Mesquita, tive alguma dificuldade em descobrir onde seria possível comprar diretamente carne *halal*, no Rio de Janeiro. O mais perto que cheguei de uma informação concreta foi que haveria um abatedouro em Jacarepaguá, bairro da zona oeste da cidade. Não soube onde, nem em nome de quem. Como as mulheres convertidas disseram ignorar a existência de tal local, perguntei a alguns interlocutores ligados às atividades administrativas sobre a identidade do fornecedor: o fato tornou o assunto um ponto de desconforto durante as conversas e o dado permaneceu misterioso.

Apenas no início de 2015 os membros da Mesquita “descobriram” uma marca de frango *halal* (“Le Vida”) sendo vendida em supermercados populares e, portanto, acessível. Contudo, nem sempre o consumo de um produto que receba a chancela de *halal* é sinônimo de unanimidade nessa comunidade. Um jovem de família árabe e que aprofundou seus estudos do Islã em um país muçulmano, reconhecido por seu conhecimento religioso, certa vez me disse que não come carne no Brasil “*de jeito nenhum*”, só peixe. “*Prefiro evitar*”. Sua atitude, em certa medida, se torna, junto com sua *persona* de destaque naquele meio, exemplar para outros muçulmanos da Masjid El-Nur.

A legitimidade dos lícitos para os membros da Mesquita também depende da simpatia das lideranças pela entidade conferidora do selo *halal*. A CDIAL, do Centro de Divulgação do Islã para a América Latina, é a mais mencionada entre os sunitas da Mesquita da Luz. A Cibhal Halal, ligada à Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, FAMBRAS, também foi comentada. Alguns consultam os sites da internet

dessas instituições para saberem a fundo sobre especificidades, como corantes e essências *haram* ou *halal*.

O conceito de *halal* vai além de cuidados alimentares, visto que o significado da palavra se liga à ideia de licitude, e esta deve estar presente em atos e intenções, valendo também assim para a política, justiça e finanças. “É o resultado de um sistema [...] que busca [...] mecanismos que contribuam com a saúde humana, criando equilíbrio sustentável em todo o seu processo” (CIBAL HALAL, 2013).

### **3.1.2 Alimentar-se é saber diferenciar o bom do impuro**

Em uma ocasião, uma de minhas entrevistadas, convertida, me confidenciou: “Quando comecei, não sabia se poderia comer camarão. Em uma festa na mesquita em que cada um deveria trazer um prato, eu trouxe um de camarão e fiquei observando. Acabou em um segundo. Pensei: ‘Pode, e muito!’” [Isa, 20 anos, estudante universitária]. Camarão não é “carne”, tampouco peixe. Qual seria sua classificação? *Haram* ou *halal*? Isa fez um experimento: colocou uma problemática em forma de alimento para aprovação ou rejeição da sua comunidade, esperando que a coletividade desse o veredicto em um momento de conagração festivo. A dúvida foi resolvida na prática e na arena onde os saberes religiosos de diversas experiências se encontravam: na ocasião havia membros influentes religiosamente, por seu conhecimento, “novatos” convertidos como ela e outros muçulmanos adeptos do Islã há mais tempo dessa comunidade sunita no Rio de Janeiro.

Frutos do mar são *haram*, a não ser os de origem vegetal, peixes com escamas e camarões (salvo contaminação por toxicidade). O conhecimento que minha interlocutora não detinha veio por meio da experiência prática. Sem ter recebido

orientações prescritivas a esse respeito previamente, é de se esperar que seja complexo categorizar esse alimento em especial, visto que ele se constitui como uma exceção, bastante particular, em um conjunto ilícito, o de frutos do mar.

Em “As formas elementares da vida religiosa”, Durkheim afirma que um contato “excepcionalmente íntimo é o que resulta da absorção de um alimento” (DURKHEIM, 2009, p. 321-322). O “saber diferenciar” o permitido do proibido pode ser compreendido por meio da premissa durkheimiana de que a religião é um sistema de conhecimento, capaz de classificar o mundo entre sagrado e profano (DURKHEIM, 2009, p.22-24). Isso traria ao indivíduo a possibilidade de se orientar no mundo sob tal dicotomia essencial, com suas ações e percepções. Assim, a religião faria com que o seu praticante pudesse caminhar até o discernimento do lícito e do ilícito, incluindo nisso as escolhas morais do coletivo religioso no qual está inscrito.

No contexto aqui abordado, o lícito e o ilícito podem ser a regra, mas as práticas do cotidiano denotam uma porosidade de fronteiras. Sahlins (2003a) percebe que a dualidade das análises durkheimianas pode ser um tanto engessante (p.114). Isso porque as “metades” com que trabalham muitos estudos, não apenas os de Durkheim, colocando-as frente a frente para compará-las dicotomicamente, são também criações categorizantes dos homens (p.118). Sahlins expõe a possibilidade que os indivíduos têm de borrar um pouco tais limites no dia a dia. A lógica da experiência concreta, a prática social, influencia a categorização e, por conseguinte, o agir das sociedades (p.146). (SAHLINS, 2003a, p.114;118;146). Logo, o experiencial também produz ideias, concepções e categorizações (CAVALCANTI, 2005, p.320).

Alguns teóricos islâmicos permitem que os muçulmanos comam carne *kosher* (“bom” ou “próprio”), o que inclui um abate característico, de acordo com a lei judaica



<sup>30</sup>. Isso porque o animal é sangrado da mesma maneira<sup>31</sup> e, crendo que Allah é Deus e D'us é o mesmo, a divindade única recebe as preces rituais. O abate *kosher* também segue regras extremamente parecidas do *halal*, a intenção benigna e a devoção permanecem, além da licitude e pureza. No Brasil, “comer *kosher*” pode ser uma alternativa para quem deseja seguir os preceitos *halal*. Diz Eduarda: “*Você sabe que podemos comer kosher, né, mas é muito caro, e difícil de achar. Mais na zona sul*” [da cidade, local que concentra muitos judeus]. Contudo, tal não é uma unanimidade, visto que há quem prefira a abstenção radical total.

### 3.1.3 Comida árabe, comida brasileira, comida *halal*: ressignificações cotidianas

Em uma sexta-feira de fevereiro de 2014, após o sermão, algumas muçulmanas dirigiram-se à praça de alimentação de um shopping próximo à Mesquita para o almoço. Verifiquei uma preferência pela rede de *fast-food* Habib's nas refeições desse grupo. Mesmo especializada em comida “árabe”, o Habib's é uma empresa de origem nacional e também serve pratos variados, como sanduíches e massas “italianas”<sup>32</sup>. Logo, a opção por lá realizar as refeições faz parte do ideário dessas mulheres sobre a *persona* muçulmana, que inclui uma aproximação com o que creem ser mais legítimo e

---

<sup>30</sup> Como no caso *halal*, feito por um experto, com ritualística própria, extinguindo o máximo de sangue possível, de preferência sem sofrimento do animal, com preces a Deus e ferramental próprio, como facas separadas para tal.

<sup>31</sup> ROÇA, Roberto de O. et al. Efeitos dos métodos de abate de bovinos na eficiência da sangria. **Ciência e Tecnologia do Alimento**, Campinas, v. 21, n.2, p. 244-248, maio-ago. 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cta/v21n2/7474.pdf>>. Acesso em: 03 de ago. 2015.

<sup>32</sup> “Somos a maior rede de fast-food de culinária árabe do mundo. E com orgulho de ser genuinamente brasileira”, está escrito no site da empresa (HABIBS, 2015).

preenchedor do espaço que o orientalismo<sup>33</sup> ocupa em suas percepções: um “arabismo” transponível também para a alimentação.

Algumas vezes, quando eu abordava alguém dessa comunidade (não apenas desse grupo específico acima mencionado) sobre os motivos de sua conversão ao Islã, a temática da comida emergia como uma espécie de predestinação: não foram poucas as narrativas que incluíam o gosto por pratos típicos árabes como um fator de identificação prévia. “*Eu já gostava de comida árabe mesmo...*”, era uma frase repetida, mesmo que para fazer graça. Nesses casos, não costumava haver relatos sobre conhecimento anterior de tabus alimentares, regras apreendidas posteriormente, na conformação da nova identidade religiosa.

Ainda na ocasião do almoço no shopping, uma dessas pessoas, percebida por mim como aquela que, nesse grupo, há mais tempo está em contato com a religião (não por sua idade, mas por tempo de conversão, maior do que a média das outras, que é cerca de três anos), além de ser uma figura de grande carisma e influência nesse ambiente, comprou esfihas no Habib’s, inclusive algumas de linguiça calabresa. Talvez esse detalhe passasse despercebido, mas ela, preocupada com algum julgamento de sua postura que eu pudesse fazer, disse com riso e ironia: “*Hoje estou ousada: comprei esfihas de calabresa*”, ou seja, de carne de porco. Aparentemente, acreditou que, na ocasião, cabia uma justificativa, por meio do comentário, desse aparente desvio de todo o discurso prescritivo que havia feito para mim e que eu também ouvira de tantos outros membros.

---

<sup>33</sup> Emprego aqui o termo “orientalismo” com base na obra homônima de Edward Said ([1978] 2008), em que o autor aborda a percepção colonialista europeia: ratificada pela literatura (e, mais tarde, pelo cinema), as ideias do oriente romântico, sensual, não distinguem árabes, muçulmanos ou outros “nativos”, suas culturas e práticas.

Conforme Bergson (1983), o riso tem significação social. “Quando certo efeito cômico derivar de certa causa, quanto mais natural a julgarmos, tanto maior nos parecerá o efeito cômico” (BERGSON, 1983, p.11). Em contraposição à causa originária, a preferência pelo ilícito, visto que havia inúmeras alternativas em uma praça de alimentação, o intuito da ironia foi minimizar o *haram* e, ao mesmo tempo, buscar apoio dos presentes. Às vezes assinalado apenas na retórica, o permitido perde lugar no cotidiano, inclusive porque uma preferência ou hábito já consolidados nem sempre são facilmente olvidados, ou porque deles não se tenciona abrir mão “verdadeiramente”. Longe dos olhares prescritivos da Mesquita e em um ambiente informal, com companhias afáveis, o consumo do proibido pôde emergir como uma escolha dessa convertida, em nada aparentemente julgada por suas companheiras. Uma semana depois, eu e ela paralisamos o andar de uma fila de sanduicheria para que ela conferisse longa e atentamente se a batata frita industrializada que tencionava comprar continha bacon entre os ingredientes de formulação. Nessa ocasião, estávamos apenas nós duas. Acredito em uma performance realizada com o intuito de reforçar suas escolhas *halal* frente à minha identidade como pesquisadora, possivelmente mais visível fora do grupo de amigas com que estava no ato da compra da esfiha de calabresa.

Para Goffman (2012), a “fachada” exibida por uma pessoa é capaz de aproximá-la do grupo, expressar os sentimentos já solidificados em interações anteriores das quais ela coparticipou e evidenciar a linha de atuação que o indivíduo considera moralmente apropriada para aquele encontro. No entender do autor, fachada é uma imagem do “eu” delineada por atributos sociais aprovados, mesmo que esta possa ser compartilhada, como quando alguém faz uma boa demonstração de sua religião ao mesmo tempo que faz uma boa apresentação de si mesmo (GOFFMAN, 2012, p. 13-15).

A questão alimentar é um assunto bastante premente para as mulheres da Masjid El-Nur. Isso porque, muitas vezes, elas são responsáveis por cozinhar para a família, que nem sempre é integrada exclusivamente por muçulmanos como elas. Algumas dificuldades se interpõem também quando o muçulmano “depende” das escolhas alimentares de pessoas de sua convivência. É o caso de filhos convertidos e pais não muçulmanos. Uma jovem estudante, de 18 anos, cuja mãe não apoiava sua escolha religiosa, bastante recente, confidenciou a mim e às amigas que esta, ela acreditava, cozinhou ou encomendava pratos com carne de porco propositalmente. Tal fato se colocava como um grande obstáculo em suas convivências, visto que havia, ali, uma dependência filial marcante.

Em 2014, após o serviço religioso, no salão de festas do piso superior, era servido um almoço cuja renda era revertida em benefícios para a Mesquita. Quase sempre havia carne de carneiro *halal*, o que se constituía como uma oportunidade interessante para aqueles que nunca tiveram acesso a essa especificidade alimentar, além de peixe. Em uma dessas refeições, em que eu comia reunida com minhas interlocutoras, vi uma delas oferecer à filha, de uns nove anos: “*Não quer carninha halal? Prove, é mais levinha*”. Todas concordaram com essa observação, afirmando que, apesar de não saberem explicar o porquê, eu sentiria diferença ao consumir o cordeiro. Mesmo sem nunca ter experimentado carne *halal*, não percebi uma disparidade que parecesse marcante, e interpreto os comentários como uma intenção de “mitificação” do alimento, atitude que reuniria a ideia de distinção ligada às práticas religiosas daquele grupo, combinadas com a aquiescência aos valores do coletivo em questão e às preferências individuais.

Bourdieu (2007), ao teorizar sobre distinções, aproxima-se um pouco do que acredito ter presenciado nesse episódio: a ideia divulgada por um sujeito pode ser

reproduzida por todos como um marcador de pertencimento a um certo coletivo. Ou seja, frente a uma determinada prática – nesse caso, ingerir, preferir e qualificar como positivamente diferente, ou de sabor superior, o cordeiro *halal* –, os indivíduos realizaram um autorreconhecimento. Ao mesmo tempo, “reconhece[ram] também todos aqueles que se reconhecem aí, ou seja, seus semelhantes” (BOURDIEU, 2007a, p. 210).

Essas refeições tinham também uma qualidade filantrópica. Algumas pessoas tinham suas refeições pagas, no valor de R\$ 20, em 2015, por outros frequentadores. A intenção era reunir à mesa os amigos que não podiam arcar financeiramente com o preço da refeição ou “simplesmente fazer uma boa ação”, conforme explicado por uma muçulmana que costumava ter essa iniciativa em relação a uma mãe recorrentemente visitante e seus dois filhos.

Em um desses almoços, eu conversava com uma recém-casada, Annelise, que em breve deveria mudar-se para o país de seu marido, na Europa. Entre ponderações como a dificuldade de se comunicar na língua local e a dificuldade de deixar no Brasil a filha, maior de idade e do primeiro casamento, ela falou da saudade que sentiria do acarajé, comida típica da Bahia, local que guardava relação com parte de sua família e amigos. “*Sempre que passo no Largo da Carioca, no Centro do Rio, sinto no ar aquele cheirinho de azeite de dendê... Não resisto e paro: como um acarajé! É uma delícia!*” A conversa seguia sobre temas muito comuns entre as amigas ali (e em quaisquer lugares): as calorias que a comida teria, dieta, preocupações com peso e forma corporal, modo de preparo...até que surgiu uma dúvida: “*Vera*”, perguntou ela à amiga mais íntima, “*comida da Bahia é comida ‘de santo’?*”.

Dizem Vogel, Mello e Barros (2005), a respeito de “comidas de santo” dos cultos afro-brasileiros: “Os próprios *santos* se distinguem e identificam por meio de suas preferências [...]. Uma divindade privilegia[...] certos sabores e aromas nas suas

comidas; determinados paladares em suas bebidas” (VOGEL; MELLO; BARROS, 2005, p.8). Nesse sentido, algumas dimensões dos cultos afro-brasileiros estão conectadas à comida, o que inclui também o aspecto festivo. Dependendo do contexto ou propósito, é possível compartilhar a comida dedicada ao *santo*; são colocadas intenções na feitura, apresentação e repartição dos pratos, ou seja, existe um propósito religioso e ritual que permeia as questões alimentares. Alimentar-se de algo dedicado a uma entidade espiritual que não Deus, portanto, não seria compatível com os preceitos religiosos que essa mulher muçulmana decidiu seguir ao se converter.

É parte da prática religiosa do muçulmano fazer uma prece a Allah antes da sua alimentação, pedindo suas bênçãos sobre a comida e agradecendo por tê-la. A vida do muçulmano deve ser completamente dedicada a Allah, “aquele que não tem parceiros”, conforme o Alcorão, no sentido de que não há outro igual; único – logo, segundo a doutrina, não há como outra divindade ocupar o lugar de Deus na vida do fiel. No momento da conversão, o muçulmano se dedica a Deus, e somente a ele, afirmando: “*La ilaha illah Allah*”, “Não há outra divindade senão Allah”, frase que se repete no Alcorão inúmeras vezes. Também é usada em muitas ocasiões entre os membros da Mesquita como uma forma de bênção, significando que o que vale é a vontade de Allah, que tudo dará certo, etc.

Vera, que antes de ser muçulmana dedicava-se religiosamente a um culto afro-brasileiro, explicou: “*Toda comida baiana é comida votiva, é comida de santo*”. A afirmação causou grande inquietação à amiga, porque era seu costume alimentar-se de diversos itens que fazem parte da “comida de santo”. Conversamos então sobre a ideia de que esse fato transcende a religiosidade e afirma-se culturalmente entre os brasileiros. Vera explicou à amiga que não é problema um muçulmano comer uma pipoca – o que não deveria ser feito é ingerir uma pipoca sabidamente conectada a uma

divindade, feita como parte de um ritual ou com “o pensamento” voltado para o *santo*. Para simplificar a ideia, Vera esclareceu: “*Quem faz o acarajé no Largo da Carioca é uma baiana típica [vestida folcloricamente]*”. Esse dado dimensionou a aproximação com as roupas do candomblé. Rapidamente, uma alternativa foi lançada à mesa: “*Você já comeu faláfel? É quase a mesma coisa! Muito parecido!*”. Enquanto a massa do acarajé é de feijão fradinho amassado, o faláfel é feito de grão-de-bico, também frito, com gosto apimentado e pode ser recheado, etc.

Além de permitido, pois não seria consagrado a nenhum deus, o faláfel teria uma aproximação no sabor que faria com que Annelise não precisasse abrir mão de parte de sua construção identitária, que agrega parte de suas origens, família, lembranças afetivas e preferências pessoais. O alimento seria uma ressignificação do conhecido, com a chancela da licitude. Mais: seria um prato legitimamente “árabe”, o que a aproximaria ainda mais das práticas alimentares de países muçulmanos – algo bastante desejável conforme o imaginário daquela comunidade sunita. “*Quando eu viajei para o Oriente Médio, comia faláfel todo dia!*”, disse Vera, reafirmando a procedência da iguaria e também a autenticidade de suas opiniões, já que partiram de alguém que pôde observar *in loco* como muçulmanos “de nascimento” se comportam, o que fazem e de que se alimentam.

### 3.1.4 “É de lá”: geografias imaginadas

Conhecer um país muçulmano é um ideal para muitos convertidos, e suas expectativas têm a ver com a experiência de inserção entre “os iguais”, praticantes da mesma fé, e de reafirmação perante a comunidade, como sujeito detentor de um saber oriundo de vivência no exterior. Uma peregrinação a Meca<sup>34</sup> é um enorme distintivo na

---

<sup>34</sup> A peregrinação a Meca é parte dos preceitos do Islã, um dos pilares da fé, e deve ser feita por todo muçulmano, uma vez na vida, a menos que este não disponha de meios financeiros ou condições de saúde

Mesquita da Luz, um selo de interesse e comprometimento profundo com a religião. Há também motivos mais “realistas”, como simplesmente fazer uma viagem internacional e ter acesso a artigos restritos no Brasil, a exemplo de roupas. Algumas dessas ideias foram colocadas nas conversas comigo sem muitos rodeios, como aquelas ligadas a motivações mais pragmáticas e à peregrinação. Outras, como visita ao país do pretendente ou marido são assuntos mais intimistas. Tal conjunto de perspectivas pode ser representado por expressões do tipo “lá é assim”.

“Lá” é o norte geográfico de algumas práticas que delimitam saberes muitas vezes bastante subjetivados, conforme o interlocutor, mas sempre escutados atentamente pelos outros frequentadores da Masjid El-Nur. O “lá” corresponde a várias leituras, entre geográficas e emocionais. Diz Haesbaert (2007): “O território [...] é construído no jogo entre material e imaterial, funcional e simbólico” (HAESBAERT, 2007, p.37) . Ademais, a recorrente defesa de Pinto (2005) sobre a existência da “complexa interação entre fatores sociológicos e culturais locais e o sistema normativo de doutrinas e práticas islâmicas que se globaliza através da circulação de pessoas” (PINTO, 2005, p.229) também facilita interpretações dessas falas de membros da Mesquita da Luz.

Logo, quando Amanda, convertida há um ano e casada com muçulmano “de nascimento”, disse que ia dispensar os talheres para comer com as mãos, pois “lá é assim”, alguns a imitaram. Em poucos minutos, ela mesma não se adaptou ao modo agir que propôs, deixando o prato de lado. Em uma ocasião festiva, Laura me ofertou doces trazidos da Turquia: “*Você tem que provar, é de lá!*”, disse-me.

Alimentar-se em estabelecimentos de membros da comunidade também aparecia como uma valorização dos vínculos compartilhados pelo grupo. “*Vamos almoçar no*

---

para tal. Caso o motivo seja uma possível doença, é possível pagar a alguém para realizá-la. O ritual envolve performances e abstenções.



*restaurante 'X', do irmãozinho 'Y' ? Se a gente pode ajudar a Mesquita, por que não?'*, convidou-me uma muçulmana. No caso, a renda do almoço iria para o empreendedor, mas como este alegadamente apoiava financeiramente a Mesquita, seria uma maneira indireta de contribuir, além de demonstrar participação e pertencimento.

### **3.1.5 Brindar com suco de uva: mimesis e os limites do possível**

Em um evento fora da Mesquita, com a presença de muçulmanos convertidos e “de nascimento”, um tema de debate foi o vinho. Uma mulher comemorava: *“Viajei para as vinícolas no Rio Grande do Sul e comprei bastante suco de uva. Uma delícia, parece vinho”*. Como o álcool é vedado a quem segue o Islã, o suco de uva concentrado produzido no sul do país seria uma alternativa para os saudosos em relação à bebida.

A descoberta de que há licor na formulação de trufas de uma marca popular de chocolates foi um fato lamentado por algumas de minhas interlocutoras: *“Antes de saber que continha licor, eu comia o bombom, mas não tinha problema, ou seja, não era errado, porque me faltava essa informação. Agora, que tenho consciência, devo evitar”*. Encontrar o álcool na massa do doce (mesmo que em uma quantidade questionável para alguns, já que mínima e sem resíduos de sabor) dependeu de uma pesquisa particular dessas pessoas em relação à formulação do produto.

Sendo o consumo de álcool proibido (como o de drogas, porque inebriantes), a ilicitude da substância pode chegar a ter reflexos nas relações interpessoais.

*“Não me sentiria bem sentada à mesa com gente bebendo cerveja. Imagine eu, lá, de hijab... As pessoas teriam uma ideia errada da religião por minha causa. É por isso também que o casamento com um não muçulmano pode não dar certo. E se meu marido gostar de beber? Como será? Eu não vou querer acompanhá-lo no bar! Irei pegar cerveja na geladeira pra ele, se ele pedir? Eu não posso colaborar com isso, e assim eu também estaria*

*cometendo um haram*”[Liliana, 45 anos, convertida há quatro, casada com muçulmano “de nascimento”].

Em relação a outras bebidas, alguns corantes presentes em refrigerantes e sucos artificiais fariam com que estas se tornassem *haram*, a exemplo do ácido carmínico, ou “vermelho natural 4”, extraído de um inseto, a cochonilha. Para escapar do ilícito, que é ingerir a substância proveniente do inseto, deve-se preferir sucos naturais e água.

### **3.1.6 Porco, o “ingrediente oculto” de itens industrializados**

As gelatinas brasileiras teriam origem animal. A notícia abalou algumas moças da Mesquita que faziam dieta, visto que as poucas calorias desse alimento ajudariam nesse processo perda de peso, e muitas vezes este é recomendado por médicos para saciar a vontade de doces. Conforme o site da Cibal Halal, se a gelatina não for vegetal ou de peixe, ela é de origem suína – daí, proibida.

Um de meus interlocutores pesquisou essa fonte e chegou à conclusão de que as gelatinas brasileiras eram provenientes do porco, portanto ilícitas. Gelatina “do porco” e banha animal também foram mencionados entre os membros da Mesquita como componentes do sorvete de duas marcas, talvez as mais famosas do país. Um frequentador de destaque por seu conhecimento religioso vetou o alimento em sua casa e lançou a conclusão nas rodas de conversa da Mesquita. Logo, o tema tornou-se largamente discutido no ambiente, e as fontes de novas descobertas eram listas disponíveis na internet e membros “viajados” por países muçulmanos. O boca a boca dava conta de passar adiante a informação.

Em outro caso, uma lasanha de queijo bastante comercializada, à primeira vista montada sem carnes, foi apontada como contendo banha de porco em alguma fase de sua feitura industrial, e o fato se tornou um grande rumor na Mesquita, principalmente

entre as mulheres. Nem o pão francês deveria fugir à vigilância: é preciso investigar se não há banha suína na massa, conforme me explicou uma muçulmana.

Enquanto realizei minha pesquisa, notadamente no ano de 2014, pude verificar que houve um interesse por parte de membros da Mesquita da Luz em saber mais sobre o que poderia ser “ocultado” entre os ingredientes dos itens industrializados que consumiam, uma tendência que acredito ter sido fomentada por membros que estudaram a religião em países de língua árabe e pela aproximação outras congregações, como as de São Paulo e do sul do país, locais onde há a presença expressiva de muçulmanos e em que estão abatedouros e certificadoras *halal* de peso, como a CDIAL e a Cibal.

Em minha rede de relações virtuais, em 2014, afloraram alguns *posts* mais severos sobre os alimentos da rede de *fast-food* mais conhecida do mundo. “Nada é *halal*”, diziam, desde a maionese até flavorizantes das carnes – em tudo haveria porco. “Você vai continuar amando muito tudo isso?”, questionavam. Combinadas à acusação de financiadora “sionista”, ligada ao Estado de Israel, as informações sobre a empresa eram repetições de um mesmo texto, que pode ser encontrado na internet desde 2011, pelo menos, sem autor definido (transcrito na nota de pé de página)<sup>35</sup>.

Minha intenção não é publicizar uma notícia cuja fonte é questionável, mas apenas registrar a primeira vez em que tomei conhecimento de uma junção da questão *halal/haram* ligada à alimentação com comentários de viés político em meio a essa comunidade. Preciso deixar claro que as postagens não representavam a Mesquita da Luz oficialmente; eram comentários em páginas particulares. Também na mesma época,

---

<sup>35</sup> “Important News Muslim Judicial Council (MJC) and IQSA has withdrawn certification from McDonald's. According to the kitchen office in Florida, United States, study into the McDonald's ingredients has shown positive evidence of PORK materials which is called 'LM10' are used in the McDonald's mayo. South African McDonald's officials have confirmed that all sauce based ingredients are imported from the US.(Muslim) consumers are advised to abstain from McDonald's. Muslim Judicial Council (MJC) and IQSA has also withdrawn certification countrywide. It's your duty to inform others.... Do not ignore this Message, those eating it are eating 'HARAAM FOOD'.” (Extraído da internet na íntegra, sem autoria declarada).

uma das mais influentes “brasileiras de origem árabe” publicou um *post* com marcas, muitas alimentícias, nacionais e estrangeiras, que não faziam parte do boicote a Israel, instando as “irmãs” a evitarem tais produtos. O objetivo seria pressionar contra ações israelenses cujo alvo eram a Palestina.

Uma tarde, em um café com Eduarda, convertida há mais de dez anos, conversávamos sobre dificuldades que o muçulmano teria ao se alimentar em estabelecimentos comerciais, como restaurantes e lanchonetes, longe de casa e da segurança de que o preparo obedeceria a determinadas diretrizes. Sanduíches feitos na chapa podem conter traços de outros também cozidos ali anteriormente, como pedaços de bacon (CIBAL HALAL, 2013). Essa muçulmana me explicou que é necessário procurar seguir as regras mas não é preciso se desesperar caso o indivíduo não tenha consciência do ilícito. Nem sempre há como adivinhar o que contém cada comida ou bebida, logo, uma boa atitude é pesquisar a respeito do assunto e evitar. Fazer uma oração antes de se alimentar serve a esse propósito, purificar a comida.

*“Eu estava em um curso esta semana e foi realizada uma confraternização ao final das aulas. Provei um salgadinho e era de queijo e presunto. Discretamente, fiz uma oração e deixei de comer o resto. Não é preciso dar um escândalo, ‘Ai, meu Deus, eu comi porco!’, como algumas pessoas fazem, pra todo mundo ver. Comeu e não sabia? Não faça mais, pronto.”*

Expressando-se em uma perspectiva menos radical, Eduarda estendeu seu pensamento para outras áreas da vida cotidiana do muçulmano, afirmando que, caso haja uma falha não intencional, não é preciso demonstrar sua angústia, porque a questão é entre “você e Deus” e ele é misericordioso.

Encerrando este subcapítulo, aproveito para citar um ocorrido no qual foi explicitada mais uma propriedade sociabilizante da comida: a de estabelecer alianças, literalmente. Bem jovens, bonitos, estudantes de nível superior e de descendência árabe,

Isa e André se conheceram em eventos da Mesquita. Quando a curiosidade sobre a reciprocidade do interesse afetivo ainda estava em suspenso, Isa levou a uma festa um prato típico do país muçulmano onde André havia estado por alguns anos. “*Não sobrou nada; ele adorou*”. Meses depois, casaram-se. Se o noivo foi conquistado pelo estômago, esta análise antropológica não dá conta, mas cabe reflexão a respeito da percepção da narradora envolvida, visto que à comida foi atribuído um potencial positivo no sentido de uma aproximação. Barbosa (2011) afirma: “Embora sempre invocada como um elemento importante, a comida raramente aparece como um ator com suas ‘próprias falas’, impondo-se para além do seu papel de mediador e reprodutor das relações sociais” (BARBOSA, 2011, p.568). Nesse caso, porém, o alimento foi um agente do processo.

### **3.2 Eventos: vivências plurais em caminhos alternativos – Copa do Mundo, Dawah Day, despedidas de solteira e Chás de Bebê**

Os casamentos, como o de Isa e André são uma ocasião muito aguardada pelas muçulmanas convertidas da Mesquita. Há prévias, como Chás de Lingerie, ou despedidas de solteira, e sequências, como Chás de Bebê. Durante meu trabalho de campo, pude participar de alguns desses eventos, além de presenciar momentos peculiares na rotina da comunidade, como a recepção e o contato com muitos muçulmanos estrangeiros na Copa do Mundo de 2014, provenientes de diferentes países; o Dawah<sup>36</sup> Day, organizado para ocorrer no mesmo dia em todo o mundo e cujo intuito é propagar a mensagem do Islã; e o Ramadan, um mês extremamente

---

<sup>36</sup> “Dawah” é a divulgação do Islã com fins de compreensão e, até, conversão.

significante no calendário islâmico. Em 2014, esses três acontecimentos dividiram o mesmo intervalo de tempo: entre junho e julho daquele ano.

Conforme já explicado, incluir esses eventos neste capítulo é uma maneira de propor uma reflexão sobre a amplitude dos conceitos *halal e haram*, colocando tais noções em um contexto rico o suficiente para abranger ações, opiniões e reinterpretações. Assim, relato aqui algumas vivências e teço ponderações sobre essa temática, em acontecimentos sociais que pude compartilhar com meus interlocutores, dentro e fora da Mesquita da Luz.

Organizado pela instituição de caridade iERA (The Islamic Education and Research Academy) e pela Mission Dawah, coletivo interessado em formar missionários, ambos coligados e com sede no Reino Unido, o Global Dawah Day de 2014 aconteceu em 5 de julho desse ano. O encontro, que contou com os membros da Mesquita da Luz, reuniu muçulmanos majoritariamente ingleses e brasileiros, mas reporta envolver mais de 60 países na divulgação do Islã (*dawah*) com fins de conversão. Seu objetivo também é publicizar os valores do Islã encorajando o “empoderamento” (IERA,[s.d.]) dos muçulmanos em relação à sua religião <sup>37</sup>.

Na ocasião, o grupo da Mesquita da Luz encontrou quatro turistas australianas muçulmanas. Como a ação ocorreu na época da Copa do Mundo da FIFA e em um ponto turístico, o Pão de Açúcar, a circulação de pessoas de todas as nacionalidades foi enorme. Assim, as jovens da Austrália, na faixa dos 20 anos, sem *hijab* mas vestidas com mangas longas, calças compridas, etc, se aproximaram, identificando-se como muçulmanas de passagem pelo país em razão dos jogos esportivos. Perguntaram às mulheres sunitas onde poderiam encontrar restaurantes *halal*. Estas explicaram que tal não havia, e abordaram a alternativa de dizer “*Bismillah*” antes da refeição. “*Não. Como*

---

<sup>37</sup> Fontes: IERA. **Site**. Disponível em: <[www.iera.org](http://www.iera.org)>. Acesso em: 01 ago. 2015. ; MISSION DAWAH. **Site**.<[www.missiondawah.com](http://www.missiondawah.com)>.. Acesso em: 01 ago. 2015.

*são poucos dias aqui no Brasil, preferimos permanecer com alimentação vegetariana*”, replicaram as turistas. Talvez por encontrarem com mais facilidade o *halal* em seu país de origem, a falta da proteína animal não fazia diferença em suas dietas por pouco tempo e, dessa forma, preferiram se abster de carnes a negociar possibilidades em um país estrangeiro, como fazem alguns brasileiros, sem opções .

Com a Copa do Mundo acontecendo no Brasil, muitos muçulmanos estrangeiros visitaram a Mesquita da Luz, não só porque a tinham como um local para realizar suas preces e congregar, mas também porque estávamos no Ramadan. Este é o nono mês do calendário islâmico e suas datas são móveis. O período é tido como de reflexão e aproximação com o sagrado, e os muçulmanos devem praticar o jejum do nascer ao pôr do sol e observar algumas recomendações, como a abstenção de relações sexuais. É encerrado com uma grande comemoração religiosa, o *Eid Al-Fitr*, ou Festa do Desjejum, com muitas comidas e bebidas *halal*.

Durante os jogos, as redes sociais pulularam de manifestações de apoio a diversos países de maioria muçulmana. A identificação era com Argélia, principalmente, mas também com Irã, Costa do Marfim, Nigéria, Camarões, Bósnia e jogadores que adotaram o Islã em geral. Comemorações de gols com a testa no solo, camisetas com inscrições como “*Allah is the great!*” (Deus é o maior!) e rumores de doações a Gaza por parte dos esportistas foram assuntos festejados. A “torcida” tornou-se bastante fervorosa, a ponto de uma das mais influentes *personas* religiosas da comunidade se manifestar, também por meio de sua página pessoal na internet, sobre os ensinamentos do Alcorão de que “nenhum povo zombe do outro”. “Não vos difameis, nem vos ridicularizeis com apelidos mutuamente”, diz a surata 49, versículo 11, publicada em seu *post*.



Figura 4: Copa do Mundo 2014, celebrada em redes sociais.  
Fonte: Arquivo pessoal.

Algumas notícias<sup>38</sup> exibidas pela imprensa sobre a adaptação da hotelaria brasileira e dos Centros de Treinamento aos hábitos muçulmanos ganharam espaço. Era preciso providenciar o *halal* no cardápio, abstenção de álcool na feitura dos pratos, espaços para oração e seguir regras de higiene na cozinha que “afastassem” o *haram*, por exemplo. O tema foi alvo de simpatia e entusiasmo nas conversas entre os frequentadores da Mesquita na Rua Gonzaga Bastos.

As visitas na Mesquita incluíram, segundo relatos de meus interlocutores, técnicos e membros de delegações de alguns times, além de torcedores estrangeiros. Em um sábado no qual compareci à Masjid El-Nur para um curso, Olívia, uma das mais “brincalhonas” convertidas, separada e com cerca de 35 anos, fez troça comigo: “*Não veio ontem, sexta-feira? Perdeu a oração! A Mesquita estava linda, cheia! Mas também estava muito ‘haramzenta’, com um monte de homem bonito!!!*”. Com um viés

<sup>38</sup> DIONÍSIO, Bibiana. Em respeito à religião, hotéis e CTs se adaptam para receber Irã e Argélia. **Site G1**. Disponível em: <<http://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2014/06/em-respeito-religiao-hoteis-e-cts-se-adaptam-para-receber-ira-e-argelia.html>>. Acesso em 14 de jun. de 2014.



humorístico, a muçulmana expandiu o conceito, utilizando o termo como uma sinonímia para “cobiçável”. O neologismo foi imbricado de teor afetivo-sexual, que perpassa a semântica de “pecaminoso”, abreviada, contudo, pela ideia do riso. Logo, acompanhei “*halal*” e “*haram*” também podendo ocupar um novo lugar: nas construções linguísticas – uma “gíria” criada na Mesquita da Luz, que só foi enunciada em minha presença pela intimidade que eu compartilhava com a interlocutora e com aquela arena e seus frequentadores, em alguma medida. Fora dali, e daquele contexto, o termo certamente perderia a força de sua significação e deixaria de fora um ouvinte que não estivesse inscrito nesse grupo em alguns níveis.

Duas outras reuniões femininas cabem ser aqui mencionadas: um Chá de Lingerie e um Chá de Bebê. Em ambas as situações, recebi o convite por meio de minha página pessoal no Facebook. No primeiro caso, uma de minhas interlocutoras mais próximas, convertida, iria se casar em breve, e as amigas prepararam um encontro para presentear a noiva com lingerie. Cheguei atrasada, só tendo tido tempo de entregar minha contribuição: um soutien preto e rendado, sem presenciar toda a “festa”. Nesse mesmo estilo foram as peças íntimas ofertadas – nada mais “recatado”. “*Para o marido pode tudo*”, ouvi algumas vezes entre as mulheres.

Não notei dessemelhanças com eventos organizados fora da Mesquita ou por mulheres de outra religião nos quais já estive. O único diferencial foi que este ocorreu nos salões superiores da própria instituição (não no local de orações, propriamente), de forma muito discreta e com delicadeza, não suscitando julgamentos à primeira vista. Percebo nisso um prolongamento das relações interpessoais que se deu no espaço de sociabilidade dessas mulheres, em seu local de associação religiosa. Compreendendo que a religião permeia muito do cotidiano, não houve relutância em compartilhar com as

“irmãs” um acontecimento auspicioso para os envolvidos e com características alegres, comemorativo de uma conjuntura de creditada felicidade, como o enlace matrimonial.

Menos sujeito a eventuais críticas, um Chá de Bebê foi realizado com presenças mais heterogêneas: reuniu mulheres preparando-se para uma conversão em breve, outras convertidas há anos, e muçulmanas “de nascimento” (como estrangeiras) e “de família árabe” (mesmo que fazendo uma rápida interação, como um “alô” ou um “parabéns” proferido da porta do recinto). Em uma das salas de aula da Mesquita, a futura mãe realizou brincadeiras de adivinhação sobre os embrulhos de presentes para o bebê, foi pintada de batom vermelho pelas amigas quando “errou” os palpites (“*Quem tem na bolsa um batom bem vermelhão aí?*”, brincavam as mulheres) e recebeu faixas comemorativas pelos acertos, com elogios, abraços e carinhos – conforme ocorre em “chás” desse tipo. Ao final, Maria, que participou ativamente da iniciativa para agradecer a “irmã”, distribuiu pirulitos, balas e caramelos: “Comam, gente, é *sunna* dar doce”, explicava, muito animada.

“*Sunna*” pode ser entendida como tradições do Profeta Muhammad, ou dizeres, ações e aprovações que ele teria realizado durante a vida. São relatos de aplicações de saberes ou formas de proceder de Muhammad, feitos por seus companheiros contemporâneos, aos quais ele ensinou sobre o Islã. Ou seja, práticas atribuídas a ele que podem ser contextualizadas nas rotinas dos muçulmanos, servindo de exemplo.

O batom “vermelhão”<sup>39</sup> não era nem de longe pensado como *haram*, nem pela cor, nem pelos possíveis componentes químicos (naquele momento, especificamente, embora eu também nunca tivesse presenciado uma mulher ostentando uma cor de batom muito intensa nas suas presenças em serviços religiosos), e as lingerie, por mais

---

<sup>39</sup> Somente em 07 de maio de 2015 uma empresa de cosméticos recebeu certificação *halal* no Brasil. Fonte: CIBAL HALAL. FAMBRAS certifica a primeira empresa de cosméticos halal do Brasil. **Site**. Disponível em: <<http://www.cibalhalal.com.br/pt/CanalHalal/VisualizarItem/100>>. Acesso em 30 jul. de 2015.

sensuais que fossem, eram presentes de casamento, não um ilícito. Mais uma vez os conceitos *haram-halal* aparecem flexibilizados nas práticas cotidianas.

No Natal de 2014, acompanhei uma pequena polêmica: na Mesquita, algumas pessoas, nem sempre reconhecidas como referências religiosas, afirmavam, especialmente para os convertidos mais recentes, que as festividades de final de ano deveriam ser evitadas, pois não “pertenceriam” ao Islã. Entre as interlocutoras com as quais mantenho contato por redes sociais, circulava uma postagem que aconselhava apenas a abstenção com “tato e civilidade” de alimentos e bebidas *haram*, inadequados a um muçulmano nas refeições comemorativas desses eventos, porém estimulava a convivialidade nessas ocasiões. Isso porque a relação entre o muçulmano, sua família e amigos “não deve ser arruinada”. Conforme observei, esse pensamento prevaleceu, e ideias contrárias foram exceções, até porque a maioria dos frequentadores da Masjid El-Nur é de convertidos brasileiros.

Nas conversas entre meus contatos “no mundo virtual” sobressaíram argumentações sobre o fato de vivermos em um país majoritariamente cristão, e que votos de “Feliz Natal!” ou “Feliz Ano-Novo!” prescindiriam de explicações radicais sobre o calendário islâmico. Uma de minhas interlocutoras escreveu em sua página pessoal:

É costume desejar “Feliz Natal” a todos independente da religião [...]. Nos últimos dias, quem me desejou “Feliz Natal”, eu apenas sorri ou disse obrigado [sic]. Não vou ficar o tempo todo dizendo “Não me deseje isso porque sou muçulmana”. Isso se chama ignorância. Também podemos responder: “Que Deus abençoe você e sua família”. Minha família é uma mistura de religiões [...].

Muitas vezes fui ensinada sobre tais “opções” de respostas e votos em retribuição nessas épocas do ano<sup>40</sup>. Não era preciso ser agressivo com a religião das outras pessoas ou na explicação sobre o que recomendaria o Islã conforme a visão dessa comunidade. Isso denegriria a imagem do muçulmano, e o objetivo é o oposto: demonstrar o quão positiva é a religião escolhida por ele.

Geertz (2004) vem ao encontro do que creio ter observado nessas ocasiões: a religião como sistema social englobante, que permite semiacordos, adaptações e absorções (GEERTZ, 2004, p.29). Rejeitar a fixidez completa em uma análise antropológica serve ao propósito de empreender novas leituras, as quais podem ser feitas sobre ações e itens, como os que ajudaram a caracterizar pelo menos duas situações de convivialidade (os “chás” aqui mencionados). Há mais de uma via interpretativa para práticas, objetos e símbolos. Compreendê-las frente a um contexto é pluralizar as descobertas sobre o sagrado e corriqueiro.

---

<sup>40</sup> Iniciei meu trabalho de campo em fins de 2013 e segui até os meses iniciais de 2015, com eventuais visitas após esse intervalo. Logo, estive presente na Mesquita da Luz durante o mês de dezembro, característico das festas de final de ano, pelo menos em duas ocasiões (2013/2014).

## CAPÍTULO IV

### **4 . Símbolos e objetos: entre o sagrado e o corriqueiro**

Em “Cultura e razão prática”, Sahlins apresenta seu trabalho como “uma outra espécie de razão”, a simbólica ou significativa, capaz de distinguir o homem dos organismos com os quais este compartilha o mundo material que habita. Tal se dá porque a significação do todo é atribuída pelo indivíduo e não pela presença ou ausência de objetos e itens nesse panorama; logo, aí está a distinção: o homem é capaz de uma autoinserção nesse contexto, partindo de um “esquema significativo” criado por ele mesmo, qualidade singularizante da humanidade. “Por conseguinte, toma-se por qualidade decisiva da cultura”. Assim, essa cultura não se conforma pelas “pressões materiais”, mas por meio de um esquema simbólico definido, o qual permite mais de uma leitura, entre tantas (SAHLINS, 2003a, p.7-8). Esse pensamento se coordena francamente com os temas construídos nesta dissertação. Itens e objetos são interpretados de maneiras multivariadas, e por isso podem se tornar símbolos religiosos reconhecidos por muitos ou uma materialidade de expressão privada, a exemplo do crescente islâmico e de um amuleto (cuja significação é conectada à convicção particular de quem o usa). Outrossim, sua importância é considerada, ainda, conforme a aplicação no espaço e tempo, podendo variar circunstancialmente. O “valor”, a “força” ou os “resultados” advindos de itens e objetos dependem do olhar que o sujeito e sua sociedade lhes conferem.

Em “A interpretação das culturas”, Geertz analisa a cultura como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis, aos quais ele também chama de “símbolos”, pertencentes a um contexto (GEERTZ, 2008, p.10). Os símbolos significantes são

palavras, gestos, desenhos, joias. Servem para articular o pensamento, posto que este é tanto “social como público” e fazem parte da tessitura do contexto de que tomam parte o homem e suas sociedades de inscrição, colocando um “significado na experiência” (GEERTZ, 2008, p.33).

Do ponto de vista de qualquer indivíduo particular, tais símbolos são dados, na sua maioria. Ele os encontra já em uso corrente na comunidade quando nasce e eles permanecem em circulação após a sua morte, com alguns acréscimos, subtrações e alterações parciais dos quais pode ou não participar. Enquanto vive, ele se utiliza deles, ou de alguns deles, às vezes deliberadamente e com cuidado, na maioria das vezes espontaneamente e com facilidade, mas sempre com o mesmo propósito: para fazer uma construção dos acontecimentos através dos quais ele vive, para auto-orientar-se no "curso corrente das coisas experimentadas", tomando de empréstimo uma brilhante expressão de John Dewey (GEERTZ, 2008, p. 33).

Por isso, para tratar dos símbolos, Geertz (2008) sinaliza que estes, sendo culturais, existem e se prestam ao lado intelectual do homem e à sua porção afetiva. Tenderiam a diferir “— de um lado, uma linguagem discursiva, rotinas experimentais, matemática e assim por diante; de outro, mitos, rituais e arte”. Porém, alerta o antropólogo, o contraste não deve ser entendido acentuadamente: “A matemática tem seus usos afetivos, a poesia é intelectual”. (GEERTZ, 2008, p.59).

Os símbolos são parte do *ethos* de um povo, e permeiam suas escolhas morais, visões de mundo, interesses estéticos, sedimentando-os internamente e exemplificando-os externamente, em relação a outros povos. Logo, também conformam o sistema simbólico que Geertz entende como sendo a religião. “O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura” (GEERTZ, 2008, p.75).

Em relação aos símbolos religiosos, sobre os quais me fixo mais detidamente neste capítulo, estes “formulam uma congruência básica entre um estilo de vida

particular e uma metafísica específica”, para o homem (GEERTZ, 2008, p.67). São modelos, sinalizações, apreensões compartilhadas e ao mesmo tempo íntimas. Os símbolos, para Geertz, vão além das materialidades e objetificações, alargando-se e significando isso e mais, tornando-se integrantes de um complexo simbólico (GEERTZ, 2008, p.67-69). Diz o autor sobre a conexão entre religião, os símbolos e o “simbólico”.

[A *religião*] é, em parte, uma tentativa de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta. Entretanto, os significados só podem ser "armazenados" através de símbolos: uma cruz, um crescente ou uma serpente de plumas. Tais símbolos religiosos [...] parecem resumir [...], pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele. Dessa forma, os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia[...] (GEERTZ, 2008, p.93).

#### **4.1 Símbolos no Islã: é permitido lembrar**

Muito de minha investigação sobre o papel dos símbolos no Islã se relaciona à minha experiência em campo com o uso que é feito de objetos: há os “comuns”, elegidos como símbolos pela centralidade que desempenham no cotidiano dos muçulmanos com quem mantive contato, a exemplo de “um metro de pano”, comprado e feito de *hijab*, e aqueles que são mais “unânicos”, como o crescente e a estrela, a cor verde, a caligrafia árabe que desenha “Allah” em paredes de mesquitas sunitas e o Alcorão, geralmente identificados prontamente como parte de uma simbologia remissiva ao Islã. A respeito desses últimos, por exemplo, as pessoas que eu conhecia decoravam suas casas com Alcorões, cujas capas são finamente desenhadas com estampas em verde. Externamente, a Mesquita da Luz exhibe um quarto crescente de lua

em sua fachada, como outras tantas pelo mundo, e decora seu interior com os nomes de Allah, Muhammad e dos Quatro Califas Sábios desenhados em caligrafia árabe.



Figura 5: Os nomes de Muhammad, Allah (e dos Califas Sábios), escritos com elaborada caligrafia árabe, decoram as paredes da Mesquita.

Fonte: Arquivo pessoal.

No Islã, há o entendimento normativo de que só Allah deve ser venerado, logo o uso de imagens religiosas seria vedado, porque outras representações poderiam alienar o fiel de seu propósito, que é o de somente render culto ao Deus único<sup>41</sup>. Nos principais discursos prescritivos da religião, por exemplo, não deve haver culto a imagens de santos como conhecemos, feitas de gesso, barro, etc. Conforme meus interlocutores, o Profeta seria uma figura importantíssima, um grande exemplo, porém não cultuável. Nos últimos três anos, é relevante lembrar de notícias em meios de comunicação que dão conta de destruições de imagens e referências históricas por grupos extremistas em países islâmicos. Os motivos, na maioria das vezes, não ficam clarificados, mas uma das alegações é a de que o “verdadeiro” Islã, monoteísta, não tem símbolos, imagens ou representações pictóricas de santos, talismãs ou santuários.

Contudo, uma boa referência do Islã vivenciado cotidianamente, “na prática”, vem do artigo publicado por Pinto em 2007, “Mercados de devoção: consumo e

---

<sup>41</sup> Yassin (2007) afirma que lançar mão de símbolos pode fazer com que o fiel se confunda, pois este poderia passar a venerar um símbolo, e não ao Deus único. Fonte: YASSIN, Nidal Ahmad. **Islam**: profeta, livros e ritos. 2007. 114f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2007. p.93-94



identidades religiosas nos santuários de peregrinação xiita na Síria”. O texto dá conta de um largo mercado pictográfico, criativo e expansível ultrafronteiras, ajudado pela reprodutibilidade técnica, pelos fluxos peregrinatórios e pela demandas de busca pelos santos, santuários e relíquias. Assim, mesmo que nesta dissertação meu referencial de pesquisa seja o sunismo e o do artigo desse autor seja o xiismo (e se remeta a outro país), deve ser considerada a amplitude de formas de experienciar o Islã. Logo, vê-se que há um espaço para muitos discursos e práticas no universo religioso em questão.

Desta forma, debatendo o assunto com alguns de meus interlocutores, compreendi que as presenças desses itens e símbolos em suas vidas cotidianas não são um *haram*, mas uma “lembrança”. As narrativas de meus entrevistados dão conta de que o crescente, a cor verde (que seria a “cor da santidade”) e a Kaaba<sup>42</sup>, por exemplo, encontram *significado simbólico* na religião; a lua e a estrela figuram historicamente nas arquiteturas de diversos países islâmicos, por séculos; a cor verde, presente em muitas bandeiras de Estados muçulmanos, remeteria à santidade porque é mencionada no Alcorão como a coloração das vestes dos fiéis que alcançam o paraíso<sup>43</sup>; e a enorme pedra negra em torno da qual os peregrinos dão voltas, rezando, seria uma referência a uma tradição, um local de reflexão religiosa de grande valor, constante também do livro sagrado dos muçulmanos.

Se o símbolo deve ser uma lembrança do que deve ser efetivamente resgatado pelo fiel, seu Deus, daí a possibilidade de se colocar um Alcorão como objeto estético

---

<sup>42</sup> A Kaaba é uma construção em forma de cubo em torno da qual os muçulmanos dão voltas, ao realizarem suas orações em Meca, o mais destacado centro de peregrinação religiosa do Islã. Na era pré-islâmica, ou seja, antes da revelação do Islã ao Profeta Muhammad, a pedra era um panteão para ídolos cultuados pelas tribos nômades. Allah teria poupado a Kaaba como sinalização de um novo local para reverência ao deus único.

<sup>43</sup> “Em troca, os fiéis, que praticam o bem — certamente que não frustraremos a recompensa do benfeitor —, obterão os jardins do Éden, abaixo dos quais correm os rios, onde usarão braceletes de ouro, vestirão roupas verdes de tafetá e brocado, e repousarão sobre tronos elevados. Que ótima recompensa e que feliz repouso!” (ALCORÃO, 18ª surata, versículos 30-31).

no interior de um lar sunita, como eu já havia percebido que se faz muitas vezes: tal objeto sinalizaria, a um só tempo, a presença de Deus, a lembrança do muçulmano praticante e a religião professada naquela casa, além de fazer as vezes de ornamentação, pois é concebido como um adorno, também. O livro se torna uma expressão simbólica de pertencimento a uma nova rotina, uma nova vida, bem como um *hijab*, um quadro caligrafado e até uma “*selfie*” feita em frente à Mesquita da Luz, com o crescente em seu domo.

#### **4.2 A Mesquita da Luz, um grande símbolo**

Para expressar a ideia de que a materialidade de itens e objetos é transcendida pelo simbolismo, destaco um episódio em especial: o dia em que os minaretes foram erguidos na Masjid El-Nur. Essas torres são características evidentes de uma mesquita em todo o mundo, pois é de lá que o *muazim* entoia o *aqaan*, uma convocatória para a adoração<sup>44</sup>. Esse muçulmano (sempre do sexo masculino, pois a voz feminina desviaria a atenção dos propósitos religiosos do momento) é o responsável por realizar o chamamento para as cinco orações diárias mandatórias.

No segundo semestre de 2014, em uma sexta-feira, um guindaste posicionava as torres junto à fachada da Masjid El-Nur. O trânsito na Rua Gonzaga Bastos, onde se localiza o prédio em questão, no movimentado bairro da Tijuca, no Rio de Janeiro, estava completamente interditado, com carros e ônibus fazendo desvios por ruas menores. Para fazer essa alteração, é necessária uma requisição prévia a órgãos competentes, como a prefeitura, para que haja planejamento e uma nova rota seja

---

<sup>44</sup> Na Mesquita da Luz não têm essa função. Os minaretes são um elemento simbólico arquitetônico.

traçada – ou seja, para que a interferência gere uma reinterpretação momentânea na urbanidade do Rio de Janeiro.

Com a colocação desses símbolos no frontispício da construção, em conjunto e ladeando a cúpula arredondada que carrega o crescente (meia-lua) característico do Islã, a Mesquita projeta sua identidade em meio à arquitetura da cidade. Sem esses elementos, o imóvel não denotava sua especificidade religiosa: era tão comum e menos sinalizado do que suas edificações vizinhas imediatas: um núcleo de orações católico e outro evangélico. Sami Isbelle, uma das lideranças religiosas da Mesquita, me disse, certa vez, que mais integrado à paisagem prédio não poderia estar, fazendo uma referência bem-humorada à pluralidade de credos na região e em todo o país.

Pinto (2007) entende os itens religiosos<sup>45</sup> como fundamentais para “a criação e organização de identidades e comunidades religiosas supralocais” (PINTO, 2007, p.167). Em concordância, para tal serviriam muito eficazmente os minaretes da Mesquita da Luz. Ao mesmo tempo em que identificam na paisagem um local para culto religioso dedicado ao Islã, o único na cidade a ostentar visivelmente essas peculiaridades, geram curiosidade, que pode funcionar como atrativa e divulgadora.

Conforme já dito anteriormente, a Mesquita da Luz recebe muitos estrangeiros, oriundos de países muçulmanos. O conceito visual da fachada do imóvel cria uma aproximação com a simbologia já conhecida por essas pessoas, remetendo ao que já está internalizado por elas e servindo de elo receptivo no Brasil.

Ainda, para os brasileiros convertidos dessa comunidade sunita, uma grande expectativa é conhecer ou visitar países de língua árabe cuja religiosidade se aproxime de sua nova realidade – e desse novo traço de sua identidade. Perceber seu local de

---

<sup>45</sup> Em seu caso, especificamente as mercadorias (PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Mercados de devoção: consumo e identidades religiosas nos santuários de peregrinação xiita na Síria. In: CAMPBELL, C.; BARBOSA, L. (Org.) **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2007. p.167).

orações contando com características transnacionais, reconhecíveis internacionalmente, foi uma alegria: muitos dos meus interlocutores tiraram fotos junto à fachada e à cúpula, comemorando orgulhosamente o evento. Expressaram também sensação de pertencimento à *Ummah*, “nação muçulmana”, da qual fazem parte todos os muçulmanos, ligados pela fé compartilhada, por dividirem elementos comuns, como essas peças arquitetônicas, aqui e em outros locais do globo.

Neste sentido, a fachada da Mesquita da Luz carrega grande simbologia: não somente situa o Islã iconicamente na paisagem da metrópole, mas exterioriza parte do que ocorre em seu interior, ou seja, a prática religiosa, servindo assim como sinalizadora de um dos traços identitários do grupo que a frequenta em meio a toda sociedade.

Escolhi esse episódio para principiar a abordagem sobre o simbolismo e materialidades conectados ao cotidiano e suas possibilidades. Os símbolos também servem à terceira margem do rio: roupas chancelam distinções, objetos simplórios ganham força extraordinária por meio de contextualização frente ao grupo, diacríticos linguístico-culturais são capazes de projetar o sagrado e folhas de papel assinadas tornam-se documentos que dão conta de amear capital social. O simbólico e os elementos pelos quais ele se manifesta são utilizados conforme preferências e assim presentificados no dia a dia – no caso desta análise, entre os membros da comunidade sunita da Mesquita da Luz.

#### **4.3 Panos ou *hijabs*, vestidos ou *abayas*, esmalte ou henna: significados que se transformam conforme o olhar**

Em uma tarde de sexta-feira acontecia uma venda de mercadorias em um banheiro feminino. As reações eram “Ahs” e “Ohs” de deleite e elogios à beleza das peças. Vindas diretamente do Marrocos, tinham uma aura de “produto importado” e, ao

mesmo tempo, um quê de “muamba”<sup>46</sup>, pelo preço barato e pela informalidade da negociação. Escutando com atenção as perguntas das compradoras, era possível perceber que não se referiam apenas a vestidos, lenços para o cabelo, lápis para maquiar os olhos e enfeites para as mãos, mas a *abayas*, *hijabs*, *kajal* e henna para decorar o corpo. Os objetos, para além de seus predicados de vestimenta, adorno e status, entre tantos outros que podem significar, ligavam-se também à religiosidade e ao agir conexo a ela de um determinado grupo: muçulmanas.

O local já demonstrava, por meio de sua arquitetura, uma ligação com o Islã: além das características que comumente existem em um reservado, havia pias e bancos para que as frequentadoras pudessem se sentar e lavar mãos, rostos, pés, fazendo a ablução mandatória antes de cada oração. Esse espaço era o banheiro da Mesquita da Luz, e as ações de compra e venda ocorreram logo após o sermão da sexta-feira.

“*E você, não vai levar nada?*”, me perguntou Clarissa, a vendedora. Rapidamente, olhei para tudo o que ali havia e não me identifiquei com qualquer peça: era meu primeiro dia no trabalho de campo na Mesquita. Eu não sabia, ainda, que teria o patrimônio de que hoje disponho: duas *abayas*, cinco *hijabs* e um *kajal*, adquirido nessa ocasião para “não fazer feio”. Naquele momento inicial, apesar de compreender superficialmente as funções daqueles “panos” e “treco”, eles não emitiam nenhuma das mensagens que encontraram significado nos cotidianos daquelas mulheres: a compra da henna, por exemplo, tornou-se uma ocasião para que todas se reunissem festivamente na casa da vendedora, a fim de saberem como aplicá-la. O produto, em pó, deveria ser misturado a um tanto de chá ou água, para deter a cremosidade de que necessitava. “*Não tem nada a ver com essa henna que a gente tem por aqui [Brasil]. Eu até tenho uma já pronta[industrializada], irmãs, mas não é boa. Melhor é esta, em pó*”,

---

<sup>46</sup> “Muamba”: “negócio ilícito”, “compra e venda de objetos roubados”, “contrabando”, conforme o Dicionário Michaelis. Na gíria, o termo pode ser entendido como mercadoria barata, de procedência duvidosa, comercializada na informalidade.

argumentava a importadora do produto. A complexidade da feitura transmitia sua procedência e veracidade: era a henna “original”, comprada em país árabe, usada pelas “mulheres do deserto”, misturada e utilizada artesanalmente.

Nessa ocasião, eu soube que o uso de esmaltes pelas muçulmanas não era bem visto por alguns nessa comunidade. Isso porque a substância cobriria as unhas completamente, isolando essa parte do corpo da higiene religiosa pretendida com a ablução. Assim, a saída era embelezar as unhas com tons de henna, que podem ir do alaranjado até o marrom escuro, conforme a concentração ou diluição obtida na preparação da mistura. Após a aplicação, a henna é absorvida, daí manter a unha e a pele decoradas sem uma barreira para a ação ritual da água na ablução. Deste modo, o *halal* estaria mantido.

O uso da henna para esse fim durou quase tanto quanto os estoques de Clarissa. Não mais revi “a tendência” durante o campo, e os esmaltes reapareciam de vez em quando. É válido ressaltar que, para ter acesso a essa visão sobre a função da henna, era preciso também ter conhecimento dos hábitos de mulheres muçulmanas em alguns países e de algumas interpretações sobre o que é lícito ou não. Além disso, Clarissa é uma figura de grande carisma entre esse grupo de convertidas: se ela usa, ou diz – muitas creem – , provavelmente é permitido.

Admirada entre as convertidas por conhecer “a fundo” a religião e ter peregrinado a Meca, essa muçulmana também é mediadora eventual de algumas questões administrativas. Costuma reunir outras mulheres em sua casa, servindo como professora e conselheira, além de fazer as vezes de “cupido”. Pelo menos três casais “encontraram-se” na Mesquita por sua intervenção – tudo sob os bons olhares das lideranças mais antigas. Seu conhecimento e estudos no exterior e em outros estados

reforçam a imagem de empenho na busca pelo Islã. Isso faz de Clarissa a convertida com melhor trânsito entre as variadas esferas de poder e hierarquia da Masjid El-Nur.

Ao final da sessão de consumo, Clarissa disse que iria ajudar as “irmãs” na aplicação, em sua casa, mas que não decoraria as próprias mãos. O motivo era uma consulta médica em breve. O profissional já opinara bastante sobre seu uso do *hijab*, o que lhe causava grande desconforto. Ir com as mãos enfeitadas chamaria ainda mais a atenção. A henna, nesse caso, sinalizaria um tom acima do *hijab* a sua performance pública como muçulmana. Ainda que o uso da pintura de mãos se dê num contexto cultural, e não necessariamente ligado à religião ou ritualística, porque é um costume de algumas localidades e não uma prescrição, essas mulheres o interpretavam como parte da identidade social que compartilhavam.

Acredito que o aspecto artesanal da henna, inclusive comparado à versão industrializada, poderia aproximar a análise de Miller (2007) sobre a negação do consumo industrial: aquisição desse bem vai além do ato puramente econômico, direcionando-se muito mais a uma perspectiva simbólica, com fulcro em usos e desdobramentos. Visto dessa forma, o item e suas possíveis leituras nesse episódio também dialogam com algumas ideias de Bourdieu (2007a): “As maneiras de adquirir sobrevivem na maneira de utilizar as aquisições” (BOURDIEU, 2007a, p.9).

A aceitação da henna pelo grupo, veiculada por Clarissa, evocaria, por meio de sua figura, as noções bourdieusianas de capital cultural e simbólico<sup>47</sup>: essa muçulmana é detentora de saberes, experiências e de trânsito entre as esferas hierárquicas da Mesquita – portanto, seu prestígio influenciaria na busca por esse bem.

---

<sup>47</sup> BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Editora Papirus, 1996; BOURDIEU, Pierre. **A distinção**. Crítica social do julgamento. Porto Alegre: Zouk, 2007a; BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007b.

Ainda, a um só tempo, a henna e seu uso funcionam como distintivos: significante religioso nos círculos sociais além-Mesquita; item congregador, pois reunia as “irmãs” que partilhavam o gosto por ele; e particularizante sociocultural, pois prepará-la e utilizá-la significaria deter conhecimento e experiencição extranacional. “Vestígios incorporados de uma trajetória social e de um modo de aquisição do capital cultural” (BOURDIEU, 2007a, p.245). Ademais, é, ainda, um elemento de feminilidade que se insere entre os lícitos, quando defronte a um ilícito (esmalte), ou seja uma possibilidade criativa encontrada por essas mulheres de não violarem uma norma – a determinação geral da práxis cedendo espaço às alternativas cotidianas (SAHLINS, 2003a, p. 63).

#### **4.4 Vestir-se propriamente: grande distintivo, enorme desafio**

Por muitas vezes, as mulheres da Mesquita da Luz reclamam da dificuldade que têm de se vestirem de acordo com o que se espera de uma muçulmana nessa comunidade religiosa. Um dos pontos sempre ressaltados é a modéstia que, segundo minhas interlocutoras, depende não apenas de ações, mas deve transparecer também no vestir. A seguir transcrevo trechos do Alcorão que se relacionariam a essa ideia de “modéstia” e são recorrentemente apontados como ilustradores do conceito na Mesquita da Luz, em sermões, folderes e livros distribuídos, e também nas falas de seus frequentadores – especialmente quando por mim indagados a esse respeito.

Diz o Alcorão<sup>48</sup>, na surata 33,versículo 59:

Ó Profeta, dize a tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos fiéis que (quando saírem) se cubram com as suas mantas; isso é mais conveniente, para que

---

<sup>48</sup> ALCORÃO. Disponível em: <[http://www.ilhadofuturo.com.br/biblioteca/o\\_alcorao.pdf](http://www.ilhadofuturo.com.br/biblioteca/o_alcorao.pdf)>. Acesso em 26 dez.2013.



distingam das demais e não sejam molestadas; sabeis que Deus é Indulgente, Misericordiosíssimo (ALCORÃO, [s/d]).

Na surata 24, versículo 31:

Dize às fiéis que recatem os seus olhares, conservem os seus pudores e não mostrem os seus atrativos, além dos que (normalmente) aparecem; que cubram o colo com seus véus e não mostrem os seus atrativos (ALCORÃO, [s/d]).

Desta forma, seria complicado manterem tal compostura com o tipo de vestimenta a que têm acesso no Brasil, e isso se daria por variados motivos, segundo suas narrativas: as roupas “brasileiras” possuiriam um corte que valoriza os quadris, algo um tanto reprovável para quem pretende não demonstrar “seus atrativos”. Logo, saias longas delinearão essa parte da anatomia, blusas de manga “escorregariam” de modo a revelar pulsos e antebraços e calças jeans seriam muito ajustadas nas coxas, por exemplo. Daí recorrerem a sobreposições: saias sobre jeans, blusas usadas com mangas falsas por baixo (uma espécie de segunda pele, itens geralmente comprados em países de maioria islâmica e revendidos na mesquita pelas “irmãs” que empreenderam a viagem, mais baratos e acessíveis do que uma vestimenta característica completa, como uma *abaya*<sup>49</sup>) e vestidos acompanhados de meias do tipo 7/8, mais alongadas e foscas. Existe também uma preferência pela cor preta nas roupas:

*“É meu uniforme [vestido largo preto]. Só uso essa roupa [para vir à mesquita]. É muito difícil comprar roupa ‘certinha’, tudo cola no quadril aqui no Brasil. O preto também emagrece, e desde que me converti, engordei bastante. Acho que é porque a roupa é larga...aí a gente relaxa” [Laura, professora, 30 anos, convertida há mais de cinco anos].*

---

<sup>49</sup> Vestido longo, largo, de mangas compridas e que cobre todo o corpo. Geralmente em cores escuras, às vezes com alguma decoração na altura da gola, a exemplo de um bordado. Lembraria uma camisola, porém sem transparência. O tecido de feitura geralmente é o algodão.

Nesse quebra-cabeças a ser montado diariamente, o *hijab* se prova um elemento de destaque. Indo além da função básica de cobrir a cabeça das mulheres que seguem o Islã e o adotam como parte das prescrições adequadas ao tipo de religião que praticam na Masjid El-Nur, ele ganha vida como um componente de certa flexibilidade na vestimenta; objeto de trocas, significando uma maneira de sociabilidade e compartilhamento, próxima também da sua grande funcionalidade de “presente” oferecido; diferencial distintivo, pela qualidade, ineditismo, exclusividade, colorido e preço do tecido que o compõem e pelos modos de amarração – que inclusive são tema recorrente de debate e podem diferenciar visualmente uma muçulmana recém-convertida de uma já há mais tempo integrada na religião – e até como forma de expressão ufanista e de engajamento filantrópico (este último, um posicionamento desejável do ponto de vista religioso, já que qualidades como solidariedade e caridade são apregoadas pelo Alcorão).

Além desses, há um outro aspecto ligado a esse lenço um tanto quanto mais óbvio: a caracterização de uma muçulmana, reconhecível pelos seus pares e, em certa medida, pela sociedade como um todo. Diz Sahlins (2003a, p.178) que os bens servem de código-objeto para significação e avaliação de pessoas e ocasiões, funções e situações. Assim é que esse bem, *o véu*, comunica uma postura religiosa, uma demarcação identitária e, ao mesmo tempo, uma opção particularizada de utilização um determinado traje, tanto na convivência com o grupo como no mover-se em consonância com o “mundo exterior”.

Entre os membros da Mesquita há professoras de escolas públicas que dão aulas usando seus *hijab*. Conforme elas, os pais de alunos demonstram seu estranhamento mais do que os estudantes, aos quais elas procuram explicar sobre o Islã e noções de tolerância religiosa.

Desta maneira, o uso do hijab e a adoção de um código islâmico para vestimentas configuram-se como uma combinação que delinea a identidade religiosa das mulheres muçulmanas, tornando o próprio corpo da mulher um veículo para a divulgação e afirmação de valores morais e religiosos no contexto local (CHAGAS, 2006, p. 127).

O *hijab* é a peça mais democrática: as roupas pretas ganham um complemento colorido, variável, capaz de quebrar a ideia de “repetição”, importante para as vaidades femininas. “*Estou procurando um hijab ‘baphônico’ para o Eid*”, escreveu uma muçulmana da Mesquita em sua página pessoal na internet, utilizando a gíria para dizer que gostaria de se destacar ao máximo nessa data religiosa muito celebrada no calendário islâmico, o Eid Al-Fitr. Outra publicou a foto de um tecido pink com estampa de “oncinha”: “*Porque a vida é curta*”, legendou ela.

O lenço/ véu é um acessório muito mais barato e acessível do que uma roupa completa característica. Comprá-lo pode ser uma ação integrante, sociabilizante, e motivo para conhecer mais sobre o país árabe de origem da mercadoria, quando vendido como objeto importado. Ofertar como presente um desses lenços pode expressar a aceitação de uma nova “irmã” entre elas, para as recém-convertidas. Muitas vão juntas a lojas de tecido e compartilham contatos de costureiras, além de esperarem as novidades importadas pelas amigas que viajaram a outros países ou estados.

Para mim, em especial, ter um véu adequado significou uma espécie de tarefa para a minha integração: “*Compre dois metros de crepe em uma loja*” [para fazê-lo de lenço], disse uma de minhas mais frequentes interlocutoras, porque eu usava uma echarpe para cobrir a cabeça, mais curta e que deixava entrever o pescoço. Outra me mostrou um alfinete para prender o lenço à venda na Mesquita, sugerindo uma melhor amarração, facilitada pelo acréscimo desse objeto.

Há um bazar “oficial” na Masjid El-Nur, funcionando às sextas-feiras após o serviço religioso. Nele estão à venda artigos dedicados à pedagogia da fé islâmica: por exemplo, há tapetes portáteis para as orações (em embalagens de bolso, que podem ser de plástico ou poliéster, levíssimos, ao preço de R\$10) e diversos alfinetes para prender o *hijab*, em numerosas cores, alguns feitos artesanalmente e especificamente para esse propósito, combinando flores e pedras brilhosas. Fui aconselhada a comprar um desses alfinetes, visto que meu *hijab* era curto: “*Você está sensualizando na mesquita!*”, brincou uma muçulmana, fazendo alusão a um vídeo em circulação na internet sobre o qual tínhamos discutido em conversas mais informais (“Moda”, do autodenominado coletivo criativo “Porta dos Fundos”. A gravação satiriza o uso de burcas<sup>50</sup> por mulheres muçulmanas) .

As muitas maneiras de amarrar um lenço transmitem mensagens sociais ao seu primeiro contato visual (APPADURAI, 2010). Em uma sexta-feira de 2014, após o serviço religioso, me aproximei de uma muçulmana que se vestia de modo pouco convencional para os padrões aos quais eu estava habituada ali, na Masjid El-Nur. Seu lenço branco, quase transparente, era estampado por caveirinhas sorridentes na cor cinza, tecido em um material que, apesar de não saber dizer qual, era francamente distinto daqueles que eu conhecia, após mais de um ano e meio de trabalho de campo. Ela vestia um suéter de linha rosa claro, jeans um pouco mais ajustados e sua forma de amarrar o *hijab* tão “único” lembrava mais o uso de um turbante, como “na moda” dos anos 1970. Dessa forma, me dirigi a ela como sendo uma visitante, e o seguinte diálogo se deu entre nós:

- *Olá, está visitando a Mesquita?*

-*Não, sou muçulmana mesmo!*

---

<sup>50</sup> Burcas cobrem todo o corpo, com uma rede ou véu na altura dos olhos. *Hijabs* são lenços que envolvem os cabelos e o colo.

- *Eu nunca havia visto você por aqui. Achei legal a sua maneira de amarrar o hijab. Diferente...*

- *Sim, mas você notou que a Laura cobriu o meu pescoço logo que cheguei? Aqui não pode...*

Em tom de desabafo, a pergunta acusava Laura, uma das mais antigas convertidas com as quais eu costuma conversar, inclusive para balizar parâmetros que eu acreditava serem sólidos naquele ambiente, de barrar o diferencial, submetendo-o à padronização dos lenços pré-feitos e moldados<sup>51</sup> de maneira muito genérica, a ponto de servirem a qualquer visitante e para isso sempre usados, já confeccionados e ofertados às mulheres que ali chegavam pela primeira vez.

O *hijab* oferecido a uma visitante é um suave imperativo e, ao mesmo tempo, uma oferta de exotividade participativa. Isso porque, enquanto conversam com as novatas, as convertidas perguntam: “Posso cobrir sua cabeça?” – com sorrisos, porém firmemente, como aconteceu comigo e com tantas outras que vi chegarem em meus muitos dias passados ali. Em contrapartida, a proposta guarda um quê de pertencimento: aquela que chega poderá se sentir integrada pelo uso do véu, pelo menos superficialmente e à primeira vista. Estará tomando parte, ainda que em forma de arremedo, respeito ou curiosidade, de uma comunidade em que este é o padrão observado, a princípio e inclusive, visual e exuberantemente.

De modo exótico, poderá se remeter a Jade, personagem principal da novela “O Clone”, exibida pela Rede Globo de Televisão em 2001, muçulmana e dublê de bailarina de dança do ventre, disputada por garbosos personagens, um muçulmano devotado a ela – o que faz toda a diferença, conforme idealizações que ouvi com bastante recorrência– e um brasileiro apaixonado. A personagem liga-se a outros

---

<sup>51</sup> Um retângulo de pano com um círculo vazado no meio. Colocado sobre a cabeça, revela apenas o rosto, posicionado nesse “vão”.

estereótipos do orientalismo que insistem em perdurar no imaginário brasileiro: “A *Jade* será sempre a *Jade*”, disse-me, certa vez, uma muçulmana convertida há 12 anos, tempo bastante superior<sup>52</sup> frente ao de minhas interlocutoras recorrentes, suficiente para ter Jade em seu repertório de ideias sobre arabismos que se ligam ao Islã.

Em 2001 [...] [houve] uma transformação radical, com uma guinada na visibilidade do islã e dos muçulmanos na sociedade brasileira. [...] [A novela “*O Clone*”], estreada pouco depois, com a maior audiência da TV Globo no horário nobre até aquele ano. [...] Locações “árabes” [e] cariocas foram os cenários para encontros do casal romântico, epicentro da trama (cuja personagem feminina encarnava o arquétipo orientalista da “moura encantada”), criando uma conexão entre [...] duas “culturas”. A novela, de natureza fantasiosa e orientalista, despertou interesse no público pelo “universo exótico” do islã e da “cultura árabe”, tomados quase como sinônimos (BARROS, 2012, p.43).

Ainda sobre Jade e a novela “*O Clone*”, bordões da época da novela podem ser ouvidos até hoje na Masjid El-Nur. “*Se for para fazer a odalisca na mesquita, é melhor nem ir*”, disse uma convertida, professora de 40 anos. “*Odalisca*” é algo longe de um elogio e foi usado em um contexto de humor, como na trama.

Porém, tais recordações estão alinhadas com as vivências de mulheres na faixa dos 30 anos a 40 anos, mesmo que sua conversão seja recente. Há outros discursos que remetem ao exótico que não se ligam a telenovelas. Por exemplo, um dia, eu conversava com uma visitante trazida por uma convertida recente (cerca de dois anos), moradora de “uma comunidade”, como ela própria descreveu. “*Quando a Sofia passa vestida assim na comunidade, todo mundo olha para ela! Eu vim conhecer, ver como é, porque acho tão bonito...*”, afirmou. Na Masjid El-Nur, o traje de Sofia é o habitual; fora dela, um “símbolo pessoal” (OBEYESEKERE, 1981, p.37), que frente a outro grupo ganha

---

<sup>52</sup> A média é de três a cinco anos de conversão, no caso de meus contatos mais frequentes.

reconhecimento cultural e público, mas cujo uso sinaliza uma motivação particular, velada, em princípio, que desperta curiosidade e necessita de entendimento.

A muçulmana sunita da Mesquita da Luz algumas vezes lamenta a padronização: “*Queria deixar meus brincos de fora, tipo as xiitas, mas não é assim*”, sendo o “*assim*” a palavra que resume a norma nesta sociedade [Isa, 20 anos, estudante universitária]. A mesma pessoa me disse, certa vez: “*Gosto do jeito como você usa o seu véu [deixando entrever um pouco do cabelo]. Parece uma iraniana<sup>53</sup>! Comentei com meu noivo que não consigo fazer assim, e ele disse: ‘Ainda bem!’*”.

Xiitas, ou shi’as (ou “shia”), segundo a visão de algumas dessas mulheres, talvez gozem de mais liberdade em suas “modas” com seus véus. A possibilidade que teriam de mostrar brincos e franjas é, em algo, invejada pelas sunitas dessa comunidade. Vale destacar que os parâmetros de comparação são algumas mulheres que migraram do sunismo para o xiismo e antes congregavam na Mesquita da Luz, além de consultas a vídeos e fotos da internet. Ou seja, a “liberdade” em questão é entendida por suas próprias experiências, sendo relativa e não necessariamente reconhecida de forma generalista como uma característica dessa corrente de pensamento islâmica. Observei algumas mulheres sunitas tornando-se shi’a, ou xiitas, ou aproximando-se dos ensinamentos dessa comunidade sectária durante meu trabalho de campo. A razão pode ser marital – porque casaram-se com xiitas – ou porque essa opção seria “historicamente melhor justificada”, conforme alegou uma convertida, e tal afirmação se remete diretamente ao fato de essas mulheres terem profissões ligadas ao ensino na área de Humanas.

---

<sup>53</sup> O Irã é um dos países em que o xiismo é mais expressivo. Atualmente, existe uma discussão sobre o “*bad hijab*” ou seja, a forma incorreta, ou “desleixada”, para alguns, de usar o véu no Irã. Muitas mulheres o ostentam deixando entrever os cabelos por acreditarem que, ao incluí-lo às suas vestes, estão apenas cumprindo formalidades e evitando problemas com a polícia, ou seja, estariam se submetendo aos mandos do Estado. Outras buscam diferenciação estética.

Certa vez, em uma festa na residência de uma muçulmana que é membro antigo da SBMRJ, desde que as reuniões eram realizadas em uma sala no Centro do Rio<sup>54</sup>, e frequentadora bissexta da Mesquita hoje, conheci uma carioca xiita. Sobre sua forma de usar o lenço, me explicou:

*“Não ando de véu com filho pequeno na rua. A única vez resultou em algo tão ruim que minha criança pediu que eu tirasse, porque não aguentava mais o que ouvia das pessoas. Assim, uso tichel,<sup>55</sup> que é uma amarração judaica<sup>56</sup>. Deixa o rosto um pouco mais à mostra, porque o hijab pode ser visto à distância” [Nara, convertida há 16 anos].*



Figura 6: Uso possível de tichel. Fonte: Nota 56.

Uma possibilidade de fazer amarrações diferentes dos véus foi levantada nesse ambiente por meio de consultas a vídeos tutoriais de amarração de véus na internet e

---

<sup>54</sup> Ver Capítulo II desta dissertação, sobre a história da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro e a Mesquita da Luz.

<sup>55</sup> HEADSCARF shop online. Loja online. **Facebook**. Disponível em: <[https://www.facebook.com/HeadscarfOnline/photos\\_stream?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/HeadscarfOnline/photos_stream?ref=page_internal)>. Acesso em: 21 mai. 2015.

<sup>56</sup> AMAZON. Amazon Fashion. **Site**. <<http://www.amazon.com/Snoods-Scarves-Tichel-Bandana-Sparkle/dp/B00CJ83F3A>>. Acesso em: 16 nov. 2015.



ícones de moda e estilo muçulmanas que se revelaram nas redes sociais, publicando fotos de “*looks of the day*” (figurino do dia) em sites como Instagram, Facebook ou Pinterest<sup>57</sup>, minhas interlocutoras mais jovens, com menos de 25 anos, afirmaram conhecer e gostar logo que iniciei minha pesquisa, entre o final de 2013 e o começo do ano de 2014. Pouco tempo depois, duas delas, comprometidas com homens reconhecidos como sendo bastante religiosos pelos membros da Mesquita da Luz, revelaram desconfiança em relação a esse tipo de iniciativa multimídia. “*Temos que ter cuidado com o que vemos, nem tudo é correto*”, disse Isa.

A outra jovem foi apontada como tendo um comportamento a ser revisto por algumas mulheres, porque dedicaria muito dinheiro e esforços ao seu figurino. Certa vez, ao sairmos para almoçar, essa moça exibia um óculos importado, de uma griffe italiana bastante exclusiva, e fez questão de chamar atenção para o fato, causando certo desconforto nas outras pessoas presentes. Nas redes sociais, ela costumava elogiar modelitos de alta-costura que vestiam celebridades e poderiam ser mais facilmente “mimetizados” em roupas (talvez) usáveis por muçulmanas, com mangas compridas, modelagem larga e sóbria, etc.

Na Masjid El-Nur, itens importados que não se relacionam diretamente ao Islã, como bolsas e sapatos de luxo (ao contrário de objetos religiosos, por exemplo, vindos de países árabes), são mais próprios do figurino das mulheres estrangeiras que visitam a Mesquita ou acabaram de imigrar para o Brasil e passam a frequentá-la. As mulheres oriundas de países europeus, EUA ou do Marrocos que por ali passaram enquanto eu realizava minha pesquisa não pareciam desconfortáveis ao portarem elementos “de griffe”, e nada evidenciava que esta seria uma questão a ser valorizada. Faziam suas orações e conviviam sem qualquer referência ao fato. Já as muçulmanas de países

---

<sup>57</sup> SELIGSON, Hannah. Uma renovação do *hijab*, o véu muçulmano. **O Estadão**, São Paulo, 16 set. 2014. Vida e estilo. Moda. Disponível em: <<http://vida-estilo.estadao.com.br/noticias/moda,uma-renovacao-do-hijab-o-veu-mulcumano-via-instagram,1561118>>. Acesso em: 20 mai 2015.

africanos em geral “destoavam” das demais por seus modos de vestir: turbantes altos frente aos véus, panos extremamente coloridos em amarrações diversas, com estampas que evocam peles de animais, como onças, zebras, leopardos.

Nunca presenciei qualquer rumor a respeito de uma silenciação dessas diferenças. Por outro lado, reconheço que alguns comentários sinalizavam para a condescendência com a “exoticidade” dos não brasileiros. Um episódio, em especial, ajuda a traduzir um pouco dessa perspectiva: em uma sexta-feira, após o serviço religioso, um jovem muçulmano com quem eu conversava, expoente entre os convertidos, disse: *“Aqui você não vai ver ninguém usando salto alto, por exemplo, porque a muçulmana é discreta”*. Na semana seguinte havia dois pares de sapatos de salto junto ao tapete de orações. Um modelo que poderia ser descrito como mais ousado, de salto fino e altíssimo, e outro, de salto mais baixo e quadrado. Pertenciam a duas estrangeiras que, ao terminarem de rezar, se calçaram e se retiraram.

Márcia, professora, 50 anos, convertida há sete, me disse, sobre a ideia de dispendir muito dinheiro com roupas e acessórios. *“Não é pecado se arrumar, ficar bonita, mas se você tem véus em excesso, por assim dizer, é um acúmulo que precisa ser repensado. É melhor doá-los”*, ensinou-me.

Essa iniciativa, inclusive, transformou-se em ação organizada pelas muçulmanas da SBMRJ: em março de 2015 foi organizado o evento “Doação de *Hijabs*”. O intuito era doar véus para pacientes do Instituto Nacional de Câncer, o INCA. Os convites foram enviados por meio de uma página criada no Facebook e traduziam tanto a perspectiva de auxílio como de divulgação da religião, embora esta última não estivesse explicitada. Tempos depois, foi comentado nesse arena de discussões que deveria haver um cuidado nesse agir, pois não era ideal dar *“véus característicos de muçulmanas*

(*como amiras* <sup>58, 59, 60</sup>)” para mulheres que não professavam essa fé. Isso porque, segundo quem fazia o alerta, *persona* religiosa ali destacada, poderia haver confusão entre convertidos e não convertidos. “[A mulher que recebeu o lenço poderia] *andar de shorts na rua com uma amira e pessoas que não a conhecem bem [iriam] tomá-la como muçulmana*”. Tal comportamento funcionaria como uma publicidade negativa do Islã, e indesejada, já que a vestimenta de uma mulher muçulmana é considerada também uma ferramenta de exemplaridade.



...fazendo Dawa junto com panfletos do INCA(Instituto Nacional do Cancer) no dia internacional de combate ao Cancer de Mama.



Figura 7: Amira. Fonte: Ver nota 59.

Figura 8: Pink Hijab Day. Fonte: Post público em página pessoal da internet.

Outro evento ligado ao uso do véu fez parte das agendas das muçulmanas da Mesquita da Luz em 2015: em 1º de fevereiro, o “*World Hijab Day Brazil*” convocava todas as mulheres a usarem véu por um dia, para combaterem o preconceito, colocando-

<sup>58</sup> Amira é um lenço de duas peças, que prescinde de amarrações muito elaboradas por ser costurado. É possível vesti-lo, deixando o rosto de fora.

<sup>59</sup> LIST of types of sartorial hijab. In: **WIKIPEDIA, the free encyclopedia**. 03 mai. 2015. Disponível em: <[http://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_types\\_of\\_sartorial\\_hijab](http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_types_of_sartorial_hijab)>. Acesso em: 25 mai. 2015.

<sup>60</sup> AISHA. Different styles of hijab. Islam, fashion and identity. **Blog**. Disponível em: <<http://islamfashionandidentity.blogspot.com.br/2009/09/different-styles-of-hijab-shayla-al.html>>. Acesso em 27 mai. 2015.

se no lugar do outro, buscando a alteridade. Uma das divulgadoras da ideia escreveu em sua página pessoal, dando acesso irrestrito à postagem, disponível publicamente:

Para as não muçulmanas usarem por um dia o nosso véu. Quem quer participar dessa campanha? Pegue um véu ou até mesmo um cachecol, pashmina, vale até uma canga bonita... Cubra sua cabeça como nós, muçulmanas, fazemos. Tire uma foto e poste aqui no Face. Se você não faz parte dos preconceituosos, faça parte de nossa campanha – um dia com *hijab*.

O site da causa, “Worldhijabday.com”, dá conta de que a movimentação em prol do uso do *hijab* por todas as mulheres é uma iniciativa de uma muçulmana nova-iorquina para abrandar preconceitos e pressupostos, e tem a colaboração de internautas de 140 países, já que a divulgação se dá pela rede. Os participantes seriam, em 2015, dez milhões de pessoas, conforme dados do site.

É interessante notar que, entre as fotografadas para tal página da internet, há uma ex-modelo e ex-coelhinha da Playboy, usando um *hijab*. Embora todos os registros sejam de mulheres vestidas “sobriamente”, a legenda que chama a atenção para o fato guarda a perspectiva de diversidade. Não há ressalvas a respeito de modos de vestir-se ou comportar-se para o uso do véu nesse dia ali, naquele ambiente virtual.

Por observação ativa, ligo o comportamento de intenção normativa da muçulmana da Mesquita da Luz a uma tentativa recente de sedimentar a linguagem prescritiva dessa instituição. Contudo, percebi que as aparentes dissensões nas falas aqui comentadas não colocaram em segundo plano o engajamento dessas muçulmanas nas causas.

Seja por quaisquer motivos, aquelas que participaram de movimentações como tais levaram a cabo seus trabalhos, organizando-se e cooptando outras “irmãs” para a empreitada. Não é feita uma anúncio pública dessas atitudes, como por exemplo, no caso de uma referência ao final do serviço religioso, como ocorre com outros tantos

assuntos. Essas demandas sociais são levantadas pelas mulheres e, geralmente, entre elas permanecem, não por uma questão sectária, mas porque as conexões pessoais levam a essa tendência: é uma espécie de “ação entre amigas”, com a intenção de vivificar o altruísmo e publicizar o “caminho do Islã” – uma expressão tantas vezes ouvida por mim na Mesquita.

A representatividade do uso do véu geralmente não é explicada a interlocutores ocasionais como uma performance ostensiva da religiosidade nas ruas do Rio de Janeiro, embora esse entendimento exista. “*Uma vez, uma senhorinha puxou assunto comigo sobre o Islã por causa da roupa. Assim não faz mal*”, me disse Cora, ao ser questionada sobre possíveis comentários negativos à época de acontecimentos bastante divulgados sobre o Estado Islâmico, em 2015. Contenta, ela relatou ter sentido que as perguntas foram movidas por uma curiosidade positiva, e não por uma provocação ou crítica. Assim, esta seria uma oportunidade de falar da religião para outros públicos e representá-la nos diversos círculos sociais frequentados, também a simbolizando.

#### **4.5 Árabe para distinguir: escrito, lido e pronunciado para simbolizar**

Conforme já abordado no Capítulo II desta dissertação, o domínio da língua árabe pode ser um instrumento de diferenciação simbólica, utilizado na Masjid El-Nur de diversas maneiras para esse fim. De modo mais sutil e mais esperado, os líderes religiosos que falam árabe são respeitados por isso. Sua capacidade geralmente advém de sua origem familiar ou local onde residiram, ou seja, está ligada ao contato com a língua. Na Mesquita da Luz, “a língua árabe é valorizada como elemento constitutivo, mas não determinante, da identidade muçulmana” (PINTO, 2005, p.231). Ensinado em cursos periódicos e em aulas particulares, combinadas nas interações entre membros, o

árabe permitiria uma aproximação dos textos do Alcorão e de outros escritos ligados à religião.

No interior da Mesquita da Luz há quadros em que estão escritos, em língua árabe caligrafada, os nomes de Allah, do Profeta e dos Califas Sábios (espécie de sucessores religiosos do Profeta Muhammad). Mesmo para um leitor fluente de árabe, os desenhos feitos com as letras podem trazer dúvidas. Quando perguntados, muitos de meus interlocutores não tinham ideia do que estava escrito nos painéis, ou sabiam do que se tratava, de modo geral (uma referência a Deus e às *personas*-pilares da fé), mas não ligavam, por assim dizer, “o nome à pessoa”. Não sabiam qual quadro simbolizava que nome, no máximo o destinado a Allah. Quem fosse capaz de decifrar tais inscrições poderia deter mais de um conhecimento simbólico: seria um possuidor dos significados que o objeto em si carregava – religiosos e de arte, pois além de adornar o salão da Mesquita remetia aos nomes sagrados no Islã – e ostentaria a sobrelevação (semi)velada de ter apreendida a língua corânica.

Conforme Bourdieu (1983), “a linguagem é uma *práxis*, [...] utilizada nas estratégias que recebem todas as funções práticas possíveis e não simplesmente as funções de comunicação”. O pensamento bourdieusiano pode, portanto, ser transportado a uma interpretação da distinção suscitada pelo domínio da língua árabe nesse ambiente: tal se presta não só à comunicação, mas a uma possível perenização da tradição e diferenciação. Não se trata apenas conhecer a gramática árabe, ou a estrutura formal da língua, mas de dominar as situações de seu emprego, as quais preveem um contexto social. Ademais, segundo explica Bourdieu (1983), são relevantes na construção e consideração de um discurso pelo ouvinte (ou leitor) a posição do produtor, o campo considerado, a estrutura da interação linguística, o capital social envolvido, gestos, posições corporais, etc. Se quem está na posição de produzir o discurso é uma liderança,

especialmente religiosa, está incluída também a eloquência. Logo, isso implica também conhecimento do jogo (BOURDIEU, 2005), e esses fatores conformam, em muito, as figuras de destaque, admitidas ou implícitas da Mesquita da Luz, jungidas ao seu domínio de língua árabe.

Como realizei essa análise logo no início de minhas visitas, preferi não dizer que tinha estudado a língua, pois não tencionava causar nenhum desconforto. Um dia, contudo, quando estudantes de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro fizeram uma visita à Mesquita, Laura nos disse: *“Meninas, venham cá. Elas também fizeram árabe! Estávamos aqui mesmo falando de você para elas”*. Perguntei como ela soube da minha formação, ao que ela respondeu, brincalhona: *“Você pensa que a gente aqui não fala de você?”*. De toda maneira, nunca fui instada a ensinar ou dirimir dúvidas de quem quer que fosse. Ao contrário, aprendi mais.

“O valor simbólico da língua e da identidade árabe faz com que elas sejam usadas como sinal de distinção religiosa dentro da comunidade” (PINTO, 2005, p. 231-232). Para além disso: saber árabe ajuda a delinear as fronteiras implícitas que ali existem, entre os grupos já mencionados nesta dissertação anteriormente.

Certa vez, enquanto algumas mulheres ajudavam uma noiva moçambicana a se vestir para a cerimônia de casamento, uma das muçulmanas brasileiras de origem árabe estava pronunciando *“hijab”* com entonação e sotaque próximos aos dos egípcios, algo como *“ridjéb”*, delineando fortemente essa distinção na fala, repetindo-a, inclusive, várias vezes, sublinhando a diferença entre o seu modo de enunciar a palavra e o das outras brasileiras convertidas. Ficou evidente uma valorização do *“sotaque”* ou pronúncia, como mais verdadeira ou capaz de denotar um pertencimento legítimo, além de uma espécie de conhecimento avançado da língua árabe, que raramente é dominado fluentemente por convertidos da Mesquita.

“*Inshallah*”, expressão que significa “Oxalá!” ou “Tomara!”, ganha muitas enunciações diferentes: “In-tchá-la”; “In-xa-lá”, com sílabas tônicas que flutuam conforme a procedência do sotaque a que se pretenda remeter: de origem africana ou asiática, etc. “*Alhamdulillah*”, sentença que expressa “Deus seja louvado!”, mas também ali, especificamente, utilizada como “Se Deus quiser!”, torna-se “ram-du-li-leh” ou “au-ham-du-li-lá”, de acordo com a forma como se compreende o sotaque em determinado país. O interessante é que fique demarcado que a pronúncia vem “de fora”, como se fosse um distintivo extra – e assim funciona.

“*Sabemos que o árabe é difícil*”, disse-me um jovem “de família árabe” que ministrava aulas de religião na mesquita e era fluente na língua. Sua frase resumia a postura da Mesquita da Luz: saber árabe poderia até ser desejável, mas não limitante para a adoção do Islã. Uma das falas mais recorrentes a respeito do discurso pedagógico e práticas religiosas ligadas a essa instituição é: “O Islã é facilidade”, dita por muitos convertidos e aprendida logo no início do seu caminhar naquela fé.

Dessa dificuldade nasceria uma distinção daqueles que o dominam, refletida tanto na “procedência” familiar como no fato de essas pessoas terem o conhecimento avançado de uma língua considerada complexa. Ou o falante sabe porque “nasceu” árabe ou porque é um erudito e iniciado na religião, o que demandaria respeito. Por exemplo, durante quase a maior parte do ano de 2014, esse rapaz fazia as vezes de *imam/shaykh* responsável pelo sermão, proferido em português e em árabe, como é característico na Mesquita da Luz. Sendo composta de maioria brasileira e convertida, o bilinguismo durante o serviço religioso garantiria a todos o acesso à palavra de Deus e aos ditos do Profeta.

Em 2005, Pinto já podia observar, entre os membros da Mesquita da Luz, o costume que perdura até hoje, em 2015, ano de finalização de meu trabalho de campo:



“O universo linguístico das atividades religiosas é [...] dominado pelo [...] português, com exceção de fórmulas rituais [...]. Mesmo os versos do Alcorão citados em árabe durante o sermão [...] são imediatamente seguidos da sua tradução em português” (PINTO, 2005, p. 231).

Ainda em 2014, o árabe passou a ser ensinado na Mesquita da Luz em turmas semanais, para convertidos e público externo em geral. Para os muçulmanos, era uma boa chance de aprenderem mais da língua corânica, nesse meio assinalada como de grande relevo por ser aquela em que foi transmitida a mensagem de Allah ao Profeta Muhammad. “*O árabe não muda, e a palavra de Deus também não*”, disse-me Clarissa, convertida, referindo-se propriamente à estrutura da língua.

Essa alegada perenidade linguística são as raízes da autenticidade do Alcorão, para aqueles muçulmanos sunitas: se revelado em uma língua “imutável” e com textos sobrevivendo e significando até hoje, deve, por consequência, ser verdadeiro, como ouvi muitas vezes, de muitos interessados em estudar árabe. Dessa forma, na Mesquita da Luz, o árabe de “sempre” se mistura ao português de “hoje”, tornando línguas de raízes tão longínquas um ponto de contato, sugerindo haver, entre a norma e o inatingível, o possível.

#### **4.6 Casamento: capital social que simboliza e faz distinção**

Muitas convertidas da Mesquita da Luz são casadas com muçulmanos estrangeiros, inclusive a distância. Isso porque haveria mais mulheres solteiras nesse espaço do que homens na mesma condição, conforme suas narrativas. Os contatos são feitos principalmente via internet e, eventualmente, por alguém da Mesquita<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Em uma conversa informal por troca de mensagens em redes sociais, a antropóloga Francirosy Campos Barbosa Ferreira explicou-me que a abordagem por meio da internet, de homens para com mulheres

As justificativas ali propaladas para a busca por um marido muçulmano estrangeiro englobam desde argumentos mais evidentes, como a religião ser minoritária no Brasil, até aquele mais velado: a distinção que significaria ter marido versado no Islã em países muçulmanos, ou seja, um “árabe/muçulmano de nascimento”, denotando desejo de maior legitimidade, além do encantamento orientalista que paira no grupo.

O aspecto de cunho econômico-financeiro também surgiu nos discursos “pró-casamento” com muçulmanos, como a possibilidade de ter a casa sustentada exclusivamente pelo marido. Ferreira (2007, p.125) ressalta que, na tradição islâmica, a mulher pode manter seu dinheiro, sem precisar dividir despesas. Contudo, todas as convertidas com quem tive contato tinham seus trabalhos e deles viviam.

Em um almoço, minhas companhias mais constantes comentaram sobre mulheres que se relacionam a distância, pela internet, autoafirmam o status de casadas, recebem visitas esporádicas desses maridos e uma “mesada” periodicamente. “*Aceitam ser segundas esposas*”, criticou uma muçulmana. Esse assunto em particular sempre permaneceu muito oculto para mim. A “fofoca” dava conta de existir uma “segunda esposa” na Mesquita, mas ela nunca foi apontada ou identificada em momentos nos quais eu estivesse.

Como nem sempre o casamento registrado pela lei ocorre, mas muitas vezes apenas em uma muito simplificada cerimônia na Mesquita, a união pode “durar como um namoro”, como descreveu Luciana, 50 anos, professora, que também me perguntou: “*Você tem namorado? Vocês fazem coisinhas? Eu não faço, há um tempão... Porque*

---

muçulmanas, não é reconhecida pelas lideranças como sendo de acordo com o comportamento atribuído a um muçulmano. O mais “correto” seria optar por um intermediário, um membro da Mesquita, por exemplo, que conheça os pretendentes. “Se o homem é muçulmano e faz isso, ele sabe que está errado”, disse-me a antropóloga. O namoro virtual parece ser um portal para grandes armadilhas: casamentos por conta de vistos, exploração financeira feminina ou somente um compromisso ilusório.

*não pode, né? É haram (ilícito)*” . Convertida, casou-se pouco tempo depois com um muçulmano estrangeiro que conheceu na internet. Ambos vivem em sua casa, no Brasil.

A necessidade de abster-se de relações sexuais, comportamento entendido nessa comunidade sunita como ideal para um muçulmano solteiro, será anulada durante esse período, mesmo que por pouco tempo. O sexo só será praticado de forma lícita, *halal*, dentro do compromisso de um casamento. Assim, mesmo que a união não seja reconhecida de forma documental, ou legal, ela pode ser interpretada livremente como válida na percepção desse grupo religioso e, ademais, viabilizadora de licitude.

Em uma sexta-feira à tarde, Clarissa, 40 anos, muçulmana convertida há cinco, chegou até mim após o sermão e disse: *“Já sei um tema legal para a sua pesquisa. Fala dessa preocupação que as embaixadas têm com os casamentos muçulmanos aqui no Brasil!”*, disse. Clarissa sempre mostrou inquietação com o assunto, além de continuamente aconselhar outras mulheres da Mesquita, afirmando que o *“habib”* (amado, namorado) pode dar adeus à esposa brasileira após dois anos de matrimônio, de posse do passaporte verde-e-amarelo. *“Passaporte brasileiro é muito cobiçado. Temos que ver com cuidado algumas histórias, para que a mulher não seja uma vítima”*, alertou-me. Contudo, nas narrativas de meu conhecimento, que se relacionam com as muçulmanas convertidas com as quais tive mais contato, não registro nenhum desfecho crítico ou de contornos prejudiciais, pelo menos aparentemente. Algumas mulheres que migraram para outros países por conta de seus casamentos continuam em contato com as *“irmãs”* e a comunidade. Outras, após cerca de três anos, ainda vivem com seus maridos no Brasil. Tais casais costumam comparecer aos eventos da Mesquita.

Ferreira (2007) explica: *“O casamento [...] [com muçulmanos] parece trazer, para determinadas mulheres, uma estabilidade emocional que talvez elas não sintam em seu próprio grupo, tendo que buscá-la em outro grupo”* (FERREIRA, 2007, p. 127).

Nesse sentido, interpreto novamente a busca pelo status que o casamento traria, nessa comunidade, como a agregação de capital social e simbólico<sup>62</sup> à identidade dessas mulheres.

A temática do casamento é ampla e, nela, certamente a questão do afeto é complexa, com muitos desdobramentos. Não pretendo aqui realizar essa análise<sup>63</sup>. Meu intuito foi demonstrar o casamento como um distintivo social na comunidade estudada. A união, muitas vezes, só tem exibida para a coletividade uma das partes envolvidas, a mulher, pois se dá na intimidade dos ambientes virtuais e não conta com a presença constante do noivo ou marido. Contudo, não deixa de existir, pois é tornada pública como maneira de status, comprovada pelo discurso, por fotografias, presentes ou artigos relacionados à religião de “lá” (país de origem do homem, ou país muçulmano).

Os dados etnográficos aqui comentados também tencionaram interpretar essa união como uma ferramenta do “possível”, capaz de realizar um afastamento do *haram* e, ao mesmo tempo, oferecer um “status” *halal* a essas pessoas em relação ao sexo, frente a tal grupo, conforme o entendimento de uma de minhas interlocutoras – mesmo que esse casamento não seja oficializado legalmente ou que as expectativas em relação à sua duração sejam bastante flexíveis. Ainda, é válido ter em mente que o formato “inovador” corresponde, em larga medida, às mudanças da sociedade brasileira como um todo.

Ao final deste capítulo, creio ter sido possível demonstrar, com minhas etnografias, como objetos, diacríticos e modos de agir se consolidam em símbolos na Mesquita da Luz. O simbólico, nesse espaço, e por meio desses atores, recebe a função

---

<sup>62</sup> Conforme Bourdieu (1989).

<sup>63</sup> Sobre casamento, amor e afeto na Masjid El-Nur, recomendo a leitura de BARROS, Liza Dumovich. **Ya Habibi: crise de vida, afeto e reconfiguração do *self* religioso na conversão de mulheres ao islã, na Mesquita da Luz.** 2012. 162f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2012.

de reinterpretar possibilidades, a exemplo da licitude de um casamento provisório ou a distância, resgata lembranças, delimita fronteiras socioespaciais, insere ou aparta pessoas de grupos.

## CONCLUSÃO

Verificar as práticas dos membros da Mesquita da Luz/ Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro em relação a questões prescritivas e demandas cotidianas mostrou que não apenas é possível realizar arranjos como, muitas vezes, é preciso buscá-los, no intuito de atender ao que se percebe como lícito (*halal*) e ilícito (*haram*) no contexto religioso em que essa comunidade se insere. Assim, enquanto realizei meu trabalho de campo, de 2013 a 2015, pude perceber a presença da “terceira margem do rio”, uma via “do meio”. Por ela seguem os membros da Mesquita da Luz que desejam se afastar do *haram* mas muitas vezes não encontram formas para seguir à risca as diretrizes *halal*. Nesse contexto estão inseridos não somente práticas e hábitos, mas utilização de itens e objetos. A atenção dispensada a essas materialidades, objetos e símbolos refletiria parte das vivências compartilhadas por esse círculo social.

Principiei esta dissertação explicitando as temáticas pesquisadas, explicando o objetivo do trabalho e comentando suas possíveis contribuições para discussões antropológicas sobre o Islã, religiões, identidade, práticas sociais e/ou bens e itens materiais relevantes nas arenas divididas por esses muçulmanos, dentro e fora da Mesquita. Em seguida, abordo o objeto de pesquisa, práticas sociais de muçulmanos sunitas no estado do Rio de Janeiro, especificamente dos frequentadores da Mesquita da Luz, que expressam modos de apreender e vivenciar o Islã, os quais são manifestados em suas escolhas cotidianas e ligados a itens e objetos de características religiosas, conforme atribuições dadas pelo grupo. Explico a metodologia de trabalho utilizada antes de passar ao segundo capítulo, em que comento um pouco da presença islâmica e da imigração no país e no Rio de Janeiro, recorrendo à História. Construo um panorama sobre a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ) e sua inter-

relação com a Mesquita da Luz: a segunda é a sede da primeira, não havendo uma divisão espacial concreta entre ambas. Trato das mudanças na estrutura física da Mesquita e dos diferentes grupos de frequentadores: imigrantes, árabes e convertidos, para demonstrar heterogeneidades e pluralidades desse espaço congregacional, as quais se refletem em hierarquias e distinções pretendidas.

No terceiro capítulo, abordo questões alimentares, úteis para compreender escolhas e normatizações ligadas à religiosidade, restrições características, o *halal* e o *haram*. Menciono eventos internacionais, como a Copa do Mundo de 2014, e reuniões privadas que tiveram lugar na Masjid El-Nur, cenário para muitas práticas observadas. No quarto capítulo, argumento sobre a importância de símbolos e objetos, que presentificam o sagrado e o cotidiano de quem deles lança mão. O *haram* e o *halal* aparecem no uso de itens, vestes e negociações que se entrelaçam com essas materialidades.

Assim, a experiência etnográfica e a análise antropológica decorrente explicitaram ressignificações e relativizações das ações dos membros da Mesquita, considerando os variados grupos sociais que abarcam os seus pertencimentos e inscrições. As escolhas desses indivíduos fazem com que haja uma reorganização o Islã normatizado na Mesquita da Luz em alternativas para seus cotidianos, pactuando suas vivências com o que, nos seus entendimentos, é permitido, proibido e possível.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁCIDO CARMÍNICO. In: **WIKIPÉDIA**, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2014. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=%C3%81cido\\_carm%C3%ADnico&oldid=40830557](https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=%C3%81cido_carm%C3%ADnico&oldid=40830557)>. Acesso em: 1 ago. 2015.

AISHA. Different styles of hijab. **Blog**. Disponível em: <<http://islamfashionandidentity.blogspot.com.br/2009/09/different-styles-of-hijab-shayla-al.html>>. Acesso em: 27 mai. 2015.

ALCORÃO. Disponível em: <[http://www.ilhadofuturo.com.br/biblioteca/o\\_alcorao.pdf](http://www.ilhadofuturo.com.br/biblioteca/o_alcorao.pdf)>. Acesso em: 26 dez.2013.

AMAZON. Amazon Fashion. **Site**. <<http://www.amazon.com/Snoods-Scarves-Tichel-Bandana-Sparkle/dp/B00CJ83F3A>>. Acesso em: 16 nov. 2015.

APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**. Niterói: EDUFF, 2010 [1986].

ASAD, Talal. Reflections on violence, law, and humanitarianism. **Critical Inquiry**, Chicago, 09 mar. 2013. Disponível em: <[http://criticalinquiry.uchicago.edu/reflections\\_on\\_violence\\_law\\_and\\_humanitarianism](http://criticalinquiry.uchicago.edu/reflections_on_violence_law_and_humanitarianism)>. Acesso em: 22 ago. 2015.

ASAD, Talal. The idea of an anthropology of Islam. **Occasional Papers Series**. Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.

BAHIA, Joana. Under the Berlin sky: candomblé on german shores. **Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology**, v. 11, n. 2, p. 327-370. Brasília: ABA, 2014. Disponível em: <<http://www.vibrant.org.br/issues/v11n2/joana-bahia-under-the-berlin-sky-candomble-on-german-shores/>>. Acesso em: 1º out. 2015.

BARBOSA, Lívia. Food and sociability on the contemporary Brazilian plate. **Etnográfica** [Online], v. 14, n.3, p. 567-586, 2011. Disponível em:<<http://etnografica.revues.org/209>> Acesso em: 04 ago. 2015.

BARBOSA, Lívia. **Sociedade de Consumo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BARBOSA, Lívia; CAMPBELL, Colin. (Org.) **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

BARROS, Liza Dumovich. **Ya Habibi**: crise de vida, afeto e reconfiguração do *self* religioso na conversão de mulheres ao islã, na Mesquita da Luz. 2012. 162f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2012.



BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. **Antropolítica**, Niterói, n. 19, p. 15-30, 2005. Disponível em: <[http://www.uff.br/antropolitica/revistasantopolicas/revista\\_antropolitica\\_19.pdf](http://www.uff.br/antropolitica/revistasantopolicas/revista_antropolitica_19.pdf)>. Acesso em: 14 mar. 2015.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BERGSON, Henri. **O riso**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983. Disponível em: <<file:///C:/Users/Ferraz/Documents/PROJETO/cap%C3%ADtulo%201/BERGSON,%20Henri.%20O%20Riso.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2015.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção**. Crítica social do julgamento. Porto Alegre: Zouk, 2007a.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas linguísticas. In: ORTIZ, Renato (Org.). **Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983. p.156-183. Disponível em: <<https://bibliotecadafilo.files.wordpress.com/2013/10/6-bourdieu-a-economia-das-trocas-linguisticas.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2015.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007b.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **Il senso pratico**. Roma: Armando, 2005. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=ojt7FQg5AqUC&printsec=frontcover&dq=o+sensopr%C3%A1tico&hl=pt-BR&sa=X&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=ojt7FQg5AqUC&printsec=frontcover&dq=o+sensopr%C3%A1tico&hl=pt-BR&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 27 set. 2015.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

CAVALCANTE JUNIOR, Claudio. **Processos de construção e comunicação das identidades negras e africanas na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro**. 2008. 125f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Cultura e razão prática. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 317-320, abr. 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132005000100013&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000100013&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 04 ago. 2015.

CAMPBELL, Colin. **A ética romântica e o espírito do consumismo moderno**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2000.

CAMPO Dos Sonhos. Direção: Phil Alden Robinson. EUA. 1989. **Filme**. 107 min. Son, Color.

CENTRO IMAM HUSSAIN. **Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/centroimamhussein>>. Acesso em: 23 ago. 2014

CENTRO IMAM HUSSAIN. **Site**. Disponível em: <[www.centroimamhussein.com](http://www.centroimamhussein.com)>. Acesso em: 23 ago. 2014.

CHAGAS, Gisele Fonseca. **Conhecimento, identidade e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro**. 2006. 162f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2006.

CHAGAS, Gisele Fonseca. Identidades religiosas e fronteiras étnicas: um estudo do ritual da oração na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, 2009. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872009000200008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872009000200008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 26 jul. 2013.

CHAGAS, Gisele Fonseca. Preaching for converts: knowledge and power in the Sunni community in Rio de Janeiro. In: DUPRET, Baudoin; PIERRET, Thomas; PINTO, Paulo; SPELLMAN-POOTS, Kathryn. **Etnographies of Islam**. Ritual performances and everyday practices. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

CHAGAS, Gisele Fonseca. Um chamado ao Islã. Os cursos de religião na comunidade sunita do Rio de Janeiro. In: MONTENEGRO, Silvia; BENLABBAH, Fatiha. **Muçulmanos no Brasil: comunidades, instituições e identidades**. Rosário: UNR Editora, 2013.

CDIAL HALAL. **Site**. Disponível em : <<http://www.cdialhalal.com.br/>>. Acesso em: 27 jul. de 2015.

CIBAL HALAL. Conceito halal. O que é halal. **Site**. Disponível em: <<http://www.cibalhalal.com.br/pt/ConceitoHalal/ConceitoHalal>>. Acesso em: 27 jul. de 2015.

CNN. **La reacción de los musulmanes em Brasil**. Disponível em: <<http://edition.cnn.com/videos/tv/2015/01/12/cnee-baron-brazil-muslim-reax.cnn>>. Acesso em: 12 jan. 2015.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Petrópolis: Vozes, 1989. Disponível em: <[http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/269163/mod\\_resource/content/0/Roberto%20DaMatta%20Relativizando%20LES237.pdf](http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/269163/mod_resource/content/0/Roberto%20DaMatta%20Relativizando%20LES237.pdf)>. Acesso em: 29 jul. 2015.

DASGUPTA, Partha. An enquiry into well-being and destitution. New York: OUP, 1993, apud DOUGLAS, Mary. O mundo dos bens, 20 anos depois. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 17-32, jul./dez. 2007.

DIAS, Valéria. Rituais muçulmanos misturam-se ao cotidiano de seus adeptos. **Agência USP de notícias**, São Paulo, set. 2007. Seção Sociedade. Disponível em: <<http://www.usp.br/agen/?p=6858>> . Acesso em: 14 jan.2014.

DIONÍSIO, Bibiana. Em respeito à religião, hotéis e CTs se adaptam para receber Irã e Argélia. **Site G1**. Disponível em: <<http://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2014/06/em-respeito-religiao-hoteis-e-cts-se-adaptam-para-receber-ira-e-argelia.html>>. Acesso em: 14 de jun. de 2014.

DOUGLAS, Mary. O mundo dos bens, 20 anos depois. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 17-32, jul./dez. 2007.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Ensaio sobre as noções de poluição e tabu. Lisboa: Edições 70, [1966]. Disponível em: <[https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/1334983/mod\\_resource/content/1/17%20-%20Mary%20Douglas%20-%20Pureza%20e%20perigo.pdf](https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/1334983/mod_resource/content/1/17%20-%20Mary%20Douglas%20-%20Pureza%20e%20perigo.pdf)>. Acesso em: 29 jul. 2015.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

DUARTE, Alice. A antropologia e o estudo do consumo: revisão crítica das suas relações e possibilidades. **Revista Etnográfica** [Online], vol. 14, nº 2, 2010. Disponível em: <<http://etnografica.revues.org/329>>. Acesso em: 07 jan.2014.

DUPRET, Baudoin; PIERRET, Thomas; PINTO, Paulo; SPELLMAN-POOTS, Kathryn. **Etnographies of Islam**. Ritual performances and everyday practices. Edinburg: Edinburgh University Press, 2012.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DURKHEIM, Émile. Representações individuais e representações coletivas. **Sociologia e filosofia**. Rio de Janeiro: Forense, 1970.

FAMBRAS. **Site**. Disponível em: <<http://www.fambras.org.br/pt/OIslam/PopulacaoIslamica>>. Acesso em: 17 mar. 2015.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FELLET, João. Refugiados denunciam maus-tratos em fábrica[...]. **Site BBC Brasil**. Brasília, 26 jan. 2012. Disponível em: <[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/01/120125\\_refugiados\\_maus\\_tratos\\_sadia\\_jf.shtml](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/01/120125_refugiados_maus_tratos_sadia_jf.shtml)>. Acesso em: 01 jun. 2014.

FERRAZ, Rafael Chaves. **Revolta dos malês**. 19-20 de jul de 2015. Notas de aula. Mimeo.

FERREIRA, Francirosy C. B. **Entre arabescos, luas e tâmaras**. Performances Islâmicas em São Paulo. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

FERREIRA, Francirosy C. B. Redes Islâmicas em São Paulo: “Nascidos muçulmanos” e “revertidos”. **Revista Litteris**, nº3, p.1-27, 2009a. Disponível em: <<http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/redesislamicasemsaopaulo.pdf>>. Acesso em: 18 jan.2014.

FERREIRA, Francirosy C.B. Teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto. **Relig. soc.** [online], vol.29, nº1, p. 95-125, 2009b. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872009000100005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872009000100005&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 18 jan.2014.

GARCIA, Rosa Wanda Diez. Representações sociais da alimentação e saúde e suas repercussões no comportamento alimentar. **Physis: Revista Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v.7,n.2, p.51-68, 1997.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, C. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

GLOBO TV. **Webdoc novela**. O Clone. Disponível em: <<http://globotv.globo.com/rede-globo/memoria-globo/v/webdoc-novela-o-clone-2001/2100496/>>. Acesso em: 21 mai. 2015.

GOFFMAN, Erving. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Petrópolis: Vozes, 2012.

GOMES, Laura Graziela. Fansites ou o "consumo da experiência" na mídia contemporânea. **Horiz. antropol.** [online], vol.13, nº 28, p. 313-344, 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832007000200013&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000200013&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 02 jan. 2014.

GOMES, Laura Graziela; BARBOSA, Livia. Apresentação ao Dossiê: Por uma antropologia do consumo. **Antropolítica**, Niterói, n. 17, p. 11-20, 2. sem. 2004. Disponível em: <[http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropolicas/revista\\_antropolitica\\_17.pdf](http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropolicas/revista_antropolitica_17.pdf)>. Acesso em: 30 dez.2013.

HABIBS. Nossa história. Conheça o caminho do Habib's. **Site**. Disponível em: <<http://institucional.habibs.com.br/sobre/nossa-historia.aspx>>. Acesso em: 12 jun. 2015.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: ARAUJO, F.G.B de; HAESBAERT, R. (Orgs). **Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Acess, 2007.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

HEADSCARF shop online. Loja online. **Facebook**. Disponível em: <[https://www.facebook.com/HeadscarfOnline/photos\\_stream?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/HeadscarfOnline/photos_stream?ref=page_internal)>. Acesso em: 21 mai. 2015.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010**. Disponível em: <[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)>. Acesso em: 18 ago. 2013.

IERA. **Site**. Disponível em: <[www.iera.org](http://www.iera.org)>. Acesso em: 01 ago. 2015.

KUNSCH, Margarida Maria Krohling. **Planejamento de Relações Públicas na comunicação integrada**. São Paulo: Summus, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LIST of types of sartorial hijab. In: **WIKIPEDIA**, the free encyclopedia. 03 mai. 2015. Disponível em: <[http://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_types\\_of\\_sartorial\\_hijab](http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_types_of_sartorial_hijab)>. Acesso em: 25 mai. 2015.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. O Islã no Brasil: Um estudo comparado. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26, 2008, Porto Seguro. **Anais...** Porto Seguro: UFBA, 2008. Disponível em: <[http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_26\\_RBA/foruns\\_de\\_pesquisa/trabalhos/FP%2002/26a%20RBA.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/foruns_de_pesquisa/trabalhos/FP%2002/26a%20RBA.pdf)>. Acesso em: 29 abr. 2013.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. Os muçulmanos no Brasil. **Revista Etnográfica** [Online], vol. 15, n. 1, 2011. p.31-50. Disponível em: <<http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/etn/v15n1/v15n1a02.pdf>>. Acesso em: 29 mar. 2014.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental** (2ª ed.). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MCCRACKEN, G. **Cultura e consumo**. Rio de Janeiro: Editora Mauad, 2003.

MILLER, Daniel. Consumo como cultura material. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 13, n. 28, p. 33-63, dez. 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832007000200003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000200003&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 09 mai. 2015.

MILLER, Daniel (ed). **Home possessions**. Material culture behind closed doors. New York: Berg, 2001.

MILLER, Daniel. **Teoria das compras**. O que orienta as escolhas dos consumidores. São Paulo: Editora Nobel, 2000.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**. Estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MISSION DAWAH. **Site**. <[www.missiondawah.com](http://www.missiondawah.com)>. Acesso em: 01 ago. 2015.

MODA. Porta dos Fundos. Rio de Janeiro: Porta dos Fundos, 2013. Vídeo. 3'04". Disponível em: <[http://www.youtube.com/watch?v=W0NosW\\_DgkM](http://www.youtube.com/watch?v=W0NosW_DgkM)>. Acesso em: 22 dez. 2013.

MONTENEGRO, Silvia. Des-etnificação e islamização: a identidade muçulmana na comunidade do Rio de Janeiro. In: MONTENEGRO, Silvia; BENLABBAH, Fatiha (Orgs). **Muçulmanos no Brasil**: comunidades, instituições e identidades. Rosário: UNR Editora, 2013.

MONTENEGRO, Silvia. **Dilemas identitários do Islam no Brasil**: A comunidade sunita do Rio de Janeiro. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2000.

MONTENEGRO, Silvia. Identidades muçulmanas no Brasil: Entre o arabismo e a islamização. **Lusotopie**. Leiden: Brill Academic Publishers, 2002. p.59-79 Disponível em: <<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/montenegro.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 2013.

MONTENEGRO, Silvia; BENLABBAH, Fatiha. **Muçulmanos no Brasil**: comunidades, instituições e identidades. Rosário: UNR Editora, 2013.

OBEYESEKERE, Gananath. **Medusa's hair**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

PAULIUKONIS, Maria Aparecida Lino; GAVAZZI, Sigrid (orgs.) **Da língua ao discurso**: reflexões para o ensino. Rio de Janeiro: Editora Lucerna, 2005.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Árabes no Rio de Janeiro**: uma identidade plural. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010a.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Conversion, revivalism and tradition: the religious dynamics of muslim communities in Brazil. In: NARBONA, María del Mar Logroño; PINTO, Paulo G.; KARAM, John Tofik. **Crescent Over another horizon**: Islam in Latin America, the Caribbean, an Latino USA. Austin: University of Texas Press, 2015.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Islã**: religião e civilização. Uma abordagem antropológica. São Paulo: Editora Santuário, 2010b.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Islã em números: os muçulmanos no Censo Demográfico de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs.) **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Mercados de devoção: consumo e identidades religiosas nos santuários de peregrinação xiita na Síria. In: CAMPBELL, C.; BARBOSA, L. (Org.) **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, nº67, p 228-250, setembro/novembro de 2005.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. The anthropologist and the initiated: reflections on the ethnography of the mystical experience among the Sufis of Aleppo, Syria. **Social Compass**, v. 57, n. 4, p.464 -478, 2010c.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens da nossa época**. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

RAMOS, Vlademir. Conversão ao Islã. Estudo sobre a conversão em São Bernardo do Campo, São Paulo. In: MONTENEGRO, Silvia; BENLABBAH, Fatiha (Orgs). **Muçulmanos no Brasil: comunidades, instituições e identidades**. Rosário: UNR Editora, 2013.

REIS, João José. Há duzentos anos: a revolta escrava de 1814 na Bahia. **Topoi (Rio J.)**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 68-115, junho de 2014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2237-101X2014000100068&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2014000100068&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 20 jul. 2015.

REIS, João José. O sonho da Bahia muçulmana. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/dossie-imigracao-italiana/o-sonho-da-bahia-muculmana>>. Acesso em: 15 ago. 2015.

ROÇA, Roberto de Oliveira. et al. Efeitos dos métodos de abate de bovinos na eficiência da sangria. **Ciência e Tecnologia do Alimento**, Campinas, v. 21, n.2, p. 244-248, maio-ago. 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cta/v21n2/7474.pdf>>. Acesso em: 03 de ago. 2015.

ROCHA, Alda do Amaral. País conquista mercados com frango halal. **Jornal Valor Econômico**, São Paulo, 26 abr. 2013, p. A1; p. B18. Disponível em: <<http://www.valor.com.br/empresas/3101844/pais-conquista-mercados-com-frango-halal>>. Acesso em: 27 jul. 2015.

SABINA H. Hijab tutorial with earrings. Vídeo, 4'25". **You Tube**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Yarqyag21ck>>. Acesso em: 21 mai. 2015.

SAID, Edward. **Orientalismo**. Barcelona: Debolsillo, 2008. Disponível em: <<https://hemerotecaroja.files.wordpress.com/2013/06/said-e-w-orientalismo-1978-ed-random-house-mondadori-2002.pdf>>. Acesso em: 26 jul. 2015.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003a.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003b.

SBMRJ. Curso “Introdução ao Islam e à Língua Árabe” [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <meu endereço eletrônico> em 08 abr. 2014.

SBMRJ. **Dúvida pesquisadora Thaís Ferraz** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <meu endereço eletrônico> em 28 abr. 2014.

SELIGSON, Hannah. Uma renovação do hijab, o véu muçulmano. **O Estadão**, São Paulo, 16 set. 2014. Vida e estilo. Moda. Disponível em: <<http://vida-estilo.estadao.com.br/noticias/moda,uma-renovacao-do-hijab-o-veu-mulcumano-via-instagram,1561118>>. Acesso em: 20 mai 2015.

SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, Evaristo (Org.). **Simmel**. São Paulo: Ática, 1983.

TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas**. Ação simbólica na sociedade humana. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008.

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis : Editora Vozes, 2013.

UOL. Atriz iraniana de “Separação” choca seu país por beijar presidente de Cannes. **Site Uol**. São Paulo, 23 mai. 2014. Disponível em: <<http://cinema.uol.com.br/noticias/afp/2014/05/23/atriz-iraniana-de-separacao-choca-seu-pais-por-beijar-presidente-de-cannes.htm>>. Acesso em: 20 set. 2015.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da S.; BARROS, Jose Flavio P. de. **Galinha d’Angola**. Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WEBER, Max. Sociologia das Religiões: Tipos de relações comunitárias religiosas. **Economia e sociedade**. Brasília: UNB, 2009.

WERBNER, Pnina. Paradoxes of postcolonial vernacular cosmopolitanism in South Asia and the diaspora. **Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism**. Surrey,UK: Ashgate, 2011. Disponível em:<<https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbmNxbmlyYXdlcmJuZXJnYmJvMDB8Z3g6NjAwMDU5ZjJjZGQ5ZjcyOA>>. Acesso em: 29 dez. 2013.

WORLD Hijab Day. **Site**. Disponível em: <<http://worldhijabday.com/>>. Acesso em 24 mai. 2015.

YASSIN, Nidal Ahmad. **Islam**: profeta, livros e ritos.2007.114f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2007.