



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Luís Augusto Meinberg Garcia

**O Islã em Barretos (SP):**  
história, sensibilidades devocionais e conflitos normativos

Florianópolis,  
2024

Luís Augusto Meinberg Garcia

**O Islã em Barretos (SP):**

história, sensibilidades devocionais e conflitos normativos

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Mafra Ney Reinhardt

Florianópolis,

2024

Garcia, Luís Augusto Meinberg

O Islã em Barretos (SP): : história, sensibilidades devocionais e conflitos normativos / Luís Augusto Meinberg Garcia ; orientador, Bruno Mafra Ney Reinhardt, 2024.  
210 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Islã. 3. Barretos. 4. Secularidade. 5. Tradição Discursiva. I. Reinhardt, Bruno Mafra Ney. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Luís Augusto Meinberg Garcia

**O Islã em Barretos (SP):**

história, sensibilidades devocionais e conflitos normativos

O presente trabalho, em nível de mestrado, foi avaliado e aprovado, no dia 20 de junho de 2024, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Bruno Mafra Ney Reinhardt (PPGAS/UFSC) - Orientador  
Profa. Dra. Vânia Zikan Cardoso (PPGAS/UFSC) - Presidente  
Profa. Dra. Sônia Weidner Maluf (PPGAS/UFSC) - Avaliadora interna  
Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (PPGA/UFF) - Avaliador externo  
Prof. Dr. Gabriel Coutinho Barbosa (PPGAS/UFSC) - Suplente interno  
Prof. Dr. Diogo Silva Corrêa (PPGSP/UVV) - Suplente externo

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.



Documento assinado digitalmente  
**Rafael Victorino Devos**  
Data: 12/09/2024 16:21:33-0300  
CPF: \*\*\*.965.620-\*\*  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Documento assinado digitalmente  
**Bruno Mafra Ney Reinhardt**  
Data: 12/09/2024 17:32:37-0300  
CPF: \*\*\*.307.276-\*\*  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Bruno Mafra Ney Reinhardt, Dr.  
Orientador

Florianópolis,  
2024

## AGRADECIMENTOS

Eu não poderia escrever meus agradecimentos sem iniciar por aqueles cuja existência são fundamentais para a composição deste trabalho. À toda comunidade muçulmana da cidade de Barretos, meu mais profundo agradecimento. A cada pessoa que abriu as portas de suas casas, de suas vidas e de suas histórias para mim; também, a cada um que aceitou conhecer a minha história. Fico muito feliz por tê-los conhecido, por construir laços afetuosos e por compartilhar tanto tempo de aprendizados com vocês que permanecem até os dias de hoje. A experiência que vivi ao longo desse período de união e parceria para a realização deste trabalho transformou minha vida e minha percepção de mundo, me reconhecendo como um aprendiz, moldado pelas trocas e aprendizados que vivenciei com cada um de vocês.

Às comunidades muçulmanas de Colina e de Guaíra, que formam juntamente com Barretos uma grande família, que muito bem me acolheram e receberam, presencialmente ou virtualmente, e que também me abriram portas para suas vidas e histórias. Com todo carinho, muito obrigado.

Ao Bruno Reinhardt, meu orientador e peça fundamental para o desenvolvimento e conclusão deste trabalho, pelo acolhimento, pelos conselhos, pela amizade, pelos papos sobre música e futebol, e por todo o interesse nesta pesquisa. Por tanta disposição e atenção, me apresentando nortes, caminhos e reflexões antropológicas e filosóficas que hoje formam a base do pesquisador que sou. Sou eternamente grato.

Agradeço às muitas pessoas que participaram desse caminho.

Aos meus familiares Luzia, Pedrão, Pedrinho, Giovana, Felipe e Sérgio por acreditarem em mim, apoiarem minhas ideias, por desempenharem um suporte imprescindível ao qual não seria possível chegar aonde estou. Obrigado por me receberem em Barretos novamente de braços, portas e mentes abertas para sempre compartilharem comigo suas percepções religiosas e barretenses que muito me auxiliaram a refletir e optar por rumos importantes para esta pesquisa. À Paula e Felipe Barbalho por se juntarem a nós e comporem essa família interestadual de viajantes e essa forte rede de apoio, carinho e amizade.

À Júlia, minha companheira de vida, de sonhos, de conversas, de reflexões, de encarar desafios, de fofocas, de gargalhadas, entre infinitas outras atividades. Obrigado por acreditar em mim e me apoiar há tantos anos. Obrigado por me ajudar todas as vezes em que caí e não sabia como levantar. Obrigado por ser sempre amor e lar.

Agradeço aos amigos, amigas e familiares de Barretos:

Às minhas tias Terezinha, Mariinha, Cleuza e Lourdes por encontrarem comigo em Barretos, me acolherem e também compartilharem suas percepções e memórias sobre a presença árabe e muçulmana em nossa cidade.

A Shay, Bruno, Eduardo Tazo e Eduardo Silva pela rede de risadas e fortalecimento verdadeira e sincera que nasceu há mais de uma década atrás, mas que nesse meu retorno a Barretos me abraçou de maneira imprescindível. Sou grato por cada encontro semanal que tivemos, cada mesa que sentamos e cada receita que preparamos.

À Thami por ter se juntado a nós em Barretos. Ao Vinícius pela amizade duradoura. À Bia por sempre torcer por mim, compartilhar felicidades e dificuldades, e por me presentear com o primeiro livro que li sobre pesquisas com Islã no Brasil.

À equipe do Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes, especialmente à Helenice e à Ana, por toda generosidade e suporte durante as manhãs e tardes de pesquisa documental no acervo do museu municipal de nossa cidade.

À Karla Armani pelo interesse, suporte, dicas e conselhos para a realização do trabalho de campo e da revisão bibliográfica sobre Barretos. Ao Samuel por me possibilitar acessar novos espaços de pesquisa na cidade.

Ao Padre Deusmar por se dispor à pesquisa e ao diálogo.

Ao Hussein e Alcino por compartilharem as histórias, sentimentos e reflexões sobre os feitos de seus familiares.

Agradeço aos amigos e amigas de Florianópolis:

Ao grupo de estudos “Bisnetos do Asad” com Milena, Nicolás e Paulo. A este último em especial, agradeço pela forte relação de amizade e irmandade que se impôs a todo nosso processo de formação e que se perdura para a vida.

A Sérgio, Guilherme e Nathalia por me acompanharem e serem tão importantes fora do mundo acadêmico e por compartilharem de aventuras e experiências tão especiais na arte de morar na Ilha. A Thiago, Manu e Letícia pelas risadas, pelos desabafos e por estarem de braços abertos sempre que necessário. Ao Martin e Marlon pela companhia de morada.

Ao Nabil, diretor do Centro Islâmico de Florianópolis, que me recebeu em sua loja, na mesquita da capital catarinense e no Acampamento Islâmico para jovens. Os encontros sempre bem-humorados com você foram muito importantes para o trabalho de campo e início do processo desta pesquisa.

Agradeço aos amigos e amigas de Uberlândia, que acompanham desde a graduação:

A Érica, Carlin e Davi pelo íntimo acolhimento, suporte e carinho.

Ao Pedro, Ana, Carol e Tiago. Em especial para este último, por se interessar e me ajudar tanto neste trabalho, lendo-o e contribuindo com novas reflexões e questionamentos.

Ao corpo de professores e pesquisadores da Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da UNIFESP, especialmente ao Leonardo, um amigo para além do ambiente acadêmico, mas que muito contribuiu ao despertar novos olhares analíticos e reflexões sobre esta dissertação. Agradeço, também, à equipe do Instituto da Cultura Árabe em São Paulo.

Aos professores, às professoras e às técnicas administrativas do PPGAS da UFSC.

À CAPES pelo suporte financeiro.

À professora Sônia Maluf e ao professor Paulo Pinto por aceitarem participar da banca de defesa desta dissertação, por contribuírem para a melhoria do trabalho e por serem referências presentes no desenvolvimento e finalização do mesmo. À Liza Dumovich por participar da banca de qualificação e ser determinante para os rumos do trabalho de campo e bibliográfico.

Aos professores e professoras de Ciências Sociais na UFU que foram importantes em minha iniciação na carreira de pesquisa e, também, no campo da religião e do Islã: Débora Pastana, Antônio Carlos Petean, Valéria Martins e Cláudia Swatowski.

À professora Francirosy Barbosa pelos conselhos de pesquisa em Barretos e no campo do Islã, e pelos ensinamentos em seu curso “Antropologia do Islam” na USP, que estão presentes por toda a dissertação.

A todas as pessoas aqui contempladas e a todas não nominadas, mas que participaram deste processo, meu muito obrigado.

## RESUMO

Ao longo das duas últimas décadas, as comunidades muçulmanas no Brasil têm passado por transformações internas que abrangem desde formas de legitimação até estratégias de manutenção e expansão no campo religioso brasileiro. Em Barretos, no interior de São Paulo, a comunidade muçulmana se consolidou inicialmente devido à chegada de imigrantes sírio-libaneses de religião muçulmana durante a primeira metade do século XX, que construíram em Barretos uma das primeiras mesquitas do Brasil. Contudo, embora esses imigrantes tenham estabelecido suas práticas culturais, religiosas e modos de vida no ambiente urbano, eles não são os únicos a compor a comunidade nos dias de hoje. A composição atual é marcada principalmente pelo fenômeno da conversão, com uma presença majoritária de pessoas brasileiras convertidas ou "revertidas" ao Islã. Esta dissertação é uma pesquisa antropológica com a União Beneficente Muçulmana de Barretos que aborda o Islã histórica e etnograficamente enquanto uma tradição discursiva. Em essência, ela investiga os diversos entrelaçamentos e recomposições entre as sensibilidades e os imperativos morais islâmicos e moderno-seculares em um contexto brasileiro específico. A dissertação é dividida em duas partes. Na primeira, exploro a história da imigração sírio-libanesa e as estratégias de manutenção e expansão do Islã na cidade. Na segunda, foco nas experiências religiosas corporificadas nos rituais e nas vidas cotidianas dos muçulmanos, especialmente dos convertidos. Nos primeiros dois capítulos, analisamos como o Islã estabelece diálogos históricos com as autoridades seculares e religiosas hegemônicas, envolvendo conflitos, reconciliações e contribuições. Nos capítulos três, quatro e cinco, em diálogo etnográfico com as vivências e narrativas muçulmanas em Barretos, buscamos demonstrar como a tradição islâmica se articula tanto na esfera individual do muçulmano quanto na esfera pública secular compartilhada, e como sistemas normativos como o Islã se adaptam e se mantêm vigentes não apesar das contradições entre submissão às normas e a liberdade criativa e argumentativa dos fiéis, mas por meio delas.

**Palavras-chave:** Islã, Barretos, História, Secularidade, Conversão, Tradição Discursiva, Cotidiano.

## ABSTRACT

Over the last two decades, Muslim communities in Brazil have undergone internal transformations ranging from forms of legitimization to strategies for maintenance and expansion in the Brazilian religious field. In Barretos, in the interior of São Paulo, the Muslim community was initially consolidated due to the arrival of Syrian-Lebanese Muslim immigrants during the first half of the 20th century, who built one of the first mosques in Brazil in Barretos. However, although these immigrants established their cultural and religious practices and ways of life in the urban environment, they are not the only ones who make up the community today. The current composition is marked mainly by the phenomenon of conversion, with a majoritarian presence of Brazilians who have converted or “reverted” to Islam. This dissertation is an anthropological study of the União Beneficente Muçulmana de Barretos, which approaches Islam historically and ethnographically as a discursive tradition. In essence, it investigates the various interweavings and recompositions between Islamic and modern-secular sensibilities and moral imperatives in a specific Brazilian context. The dissertation is divided into two parts. In the first, I explore the history of Syrian-Lebanese immigration and the strategies for maintaining and expanding Islam in the city. In the second, I focus on the religious experiences embodied in the rituals and daily lives of Muslims, especially converts. In the first two chapters, we analyze how Islam establishes historical dialogues with hegemonic secular and religious authorities, involving conflicts, reconciliations and contributions. In chapters three, four and five, in ethnographic dialogue with Muslim experiences and narratives in Barretos, we seek to demonstrate how the Islamic tradition is articulated both in the individual sphere of the Muslim and in the shared secular public sphere, and how normative systems such as Islam adapt and remain in force not despite the contradictions between submission to norms and the creative and argumentative freedom of the faithful, but through them.

**Keywords:** Islam, Barretos, History, Secularity, Conversion, Discursive Tradition, Everyday Life.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> – Mesquita muçulmana da cidade de Barretos/SP	20
<b>Figura 2</b> - Presença da colônia árabe no desfile de aniversário da cidade de Barretos	52
<b>Figura 3</b> - “Cantina do Nagib”	53
<b>Figura 4</b> - Fachada do edifício sede da Sociedade União Síria no centro de Barretos	54
<b>Figura 5</b> - Estudantes internos do Ginásio Sírio-Brasileiro, localizado no centro de Barretos	55
<b>Figura 6</b> - Registro jornalístico da visita de Abdala Abdo Xacur Kamel a Barretos	56
<b>Figura 7</b> - Estatuto social da Mesquita União Beneficente Muçulmana de Barretos	57
<b>Figura 8</b> - Momento em que é colocada a pedra fundamental da Mesquita de Barretos, no ano de 1962	58
<b>Figura 9</b> - Membros da colônia sírio-libanesa durante a construção da mesquita em Barretos	59
<b>Figura 10</b> - Mesquita ainda em construção, sem a edificação completa do minarete	59
<b>Figura 11</b> - Inauguração da Mesquita de Barretos em 10 de outubro de 1976, ao final da construção completa	60
<b>Figura 12</b> - Mesquita da União Beneficente Muçulmana de Colina/SP	62
<b>Figura 13</b> - Visão interna da <i>mussala</i> da União Beneficente Muçulmana de Guaíra/SP	63
<b>Figura 14</b> - Aulas de língua árabe para adolescentes e crianças descendentes de libaneses no salão da Mesquita, entre o final da década de 1970 e início da década de 1980	74
<b>Figura 15</b> - Crianças e <i>imam</i> Yassin em oração	74
<b>Figura 16</b> – “Comemoração dos 800 anos do encontro entre São Francisco de Assis e o Sultão Al-Malik Al-Ayoubi. Um marco de diálogo entre católicos e muçulmanos. <i>Salaam Aleikum!</i> Paz e bem! Barretos, 29 de novembro de 2019”. Em 2024, a placa apresenta desgastes do tempo	85
<b>Figura 17</b> – Praça São Sebastião, ao lado da Mesquita	91
<b>Figura 18</b> - Minarete com dois alto-falantes instalados, visto de baixo para cima	93
<b>Figura 19</b> – Visão a partir da Praça da Estação, com vista panorâmica para parte do centro da cidade e para o minarete da Mesquita	95
<b>Figura 20</b> - <i>Jamaat</i> formada por marroquinos, tunisianos e brasileiros durante a oração do <i>dhuhr</i> em frente ao Parque do Peão, principal ponto turístico da cidade de Barretos	101
<b>Figura 21</b> - Declaração de Reversão ao Islam fornecida pelo Centro de Divulgação do Islam para América Latina (CDIAL)	138

## GLOSSÁRIO DE PALAVRAS EM ÁRABE

<i>adhan</i>	chamado para oração
<i>Allah</i>	Deus
<i>Allahu akbar</i>	Deus é maior
<i>bismillah</i>	Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso
<i>da'wa</i>	divulgação do Islã
<i>duljira</i>	calendário islâmico
<i>eid al-adha</i>	feira do sacrifício
<i>fiqh</i>	jurisprudência islâmica
<i>hajj</i>	peregrinação à Meca
<i>halal</i>	lícito
<i>haram</i>	ilícito
<i>hijab</i>	véu
<i>ihsan</i>	perfeição na crença
<i>imam</i>	líder e referência religiosa muçulmana
<i>khutba</i>	sermão
<i>khatib</i>	orador do sermão
<i>salat</i>	oração
<i>salat al-jumma</i>	oração de sexta-feira
<i>shahada</i>	testemunho de fé
<i>shaykh</i>	líder religioso muçulmano autorizado com formação teológica
<i>umma</i>	comunidade global formada pela união de todos/as os/as muçulmanos/as
<i>wudu</i>	ablução

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	<b>14</b>
Base conceitual: tradição discursiva, virtudes e cotidiano	22
Metodologia	27
Estrutura da dissertação	31
<b>Parte 1</b>	<b>34</b>
<b>Formações históricas, étnicas e religiosas</b>	<b>34</b>
<b>Capítulo 1</b>	<b>35</b>
<b>“Barretos é a Mesquita do interior”:</b>	<b>35</b>
<b>a imigração sírio-libanesa e a formação da comunidade muçulmana</b>	<b>35</b>
1.1. “A última estação do trilho do trem”: a chegada ao noroeste paulista	40
1.2. Representação pública, imaginário social e Orientalismo em Barretos	47
1.3. As instituições étnicas e religiosas	54
<b>Capítulo 2</b>	<b>64</b>
<b>Islã</b>	<b>64</b>
<b>e esfera pública</b>	<b>64</b>
2.1. O “repasso” da tradição: conflitos geracionais	67
2.2. A divulgação do Islã em Barretos: <i>da’wa</i> e secularismo	78
2.2.1. Diálogo religioso-secular: a inserção via ‘catolicidade’	80
2.2.2. Patrimônio e “cultura”	86
2.3. O chamado para as orações e o cultivo de sensibilidades islâmicas na esfera pública	88
2.4. A dimensão transnacional da <i>da’wa</i>	99
<b>Parte 2</b>	<b>104</b>
<b>Sensibilidades devocionais</b>	<b>104</b>
<b>Capítulo 3</b>	<b>105</b>
<b>Carreiras de conversão</b>	<b>105</b>
3.1. Conversão, reversão e adesão ao Islã: o debate brasileiro	108
3.2. Carreiras de conversão: por uma dimensão ‘não-linear’ do fenômeno	116
3.3. As carreiras de conversão e reversão na Mesquita de Barretos	120
3.4. “Você se torna muçulmano quando entende o verdadeiro significado de <i>la ilaha illa-llah</i> ”: algumas reflexões sobre <i>da’wa</i> e <i>shahada</i>	130
<b>Capítulo 4</b>	<b>140</b>
<b>Pedagogia ética</b>	<b>140</b>
4.1. <i>Ihsan</i> e a busca pela excelência moral	145
4.1.1. <i>Salat</i>	146
4.1.2. O <i>zikr</i>	153
4.1.3 <i>Khutba</i> e textualidade devota	156

<b>Capítulo 5</b>	<b>162</b>
<b>Cotidiano e</b>	<b>162</b>
<b>conflitos normativos</b>	<b>162</b>
5.1. Socialidade digital	167
5.2. Ética econômica e do trabalho	176
5.1.3. Relações familiares	183
<b>Conclusão</b>	<b>189</b>
<b>Referências</b>	<b>199</b>

## **Introdução**

O *eid al-adha* é uma celebração da tradição islâmica conhecida no Brasil como a “festa do sacrifício”, que acontece no último mês do ano lunar do calendário islâmico [*duljira*]<sup>1</sup>, celebrando o final do período de realização da peregrinação à Meca [*hajj*]<sup>2</sup>. A festa tem sua origem no Alcorão, o livro sagrado, e celebra a passagem em que o Profeta Abraão (Ibrahim) recebe, em um sonho, a revelação de que deveria oferecer a vida de seu filho Ismael como um sacrifício a Deus [*Allah*]. Em um acordo entre pai e filho, o profeta decide provar sua fé e submissão à vontade d’Ele e sacrificar seu próprio filho. Na hora da consumação do ato, no entanto, Deus intervém e envia um cordeiro para que Abraão, que já havia provado sua fé ao chegar até o momento do sacrifício, mate o animal ao invés de Ismael. Por isso, na tradição muçulmana, se instituiu a prática ritual do sacrifício e da matança de cordeiros e carneiros durante os quatro dias de duração do *eid al-adha*, significando o sacrifício e a submissão do sujeito a *Allah*.

O primeiro dia do *eid* de 2023, na cidade de Barretos, interior do estado de São Paulo, ocorreu em uma noite de terça-feira do mês de junho. Encontrei alguns membros da comunidade muçulmana na Mesquita às 7 horas da manhã seguinte para a celebração ritual, acompanhada de uma farta mesa de café da manhã. Após esse momento, nos separamos em alguns carros e fomos para uma fazenda localizada na estrada entre as cidades vizinhas Barretos e Guaíra, chamada “São João”, para realizar a matança dos carneiros. Existe um acordo entre a comunidade e o proprietário daquela fazenda, que separa e vende parte de seu gado ovino para a realização ritualística. De acordo com o *shaykh* Mohanad, um homem de 40 e poucos anos de idade, de nacionalidade síria e líder religioso da Mesquita de Barretos, aquele proprietário é “ótimo”: cobra barato, limpa e separa o animal em pedaços, e não possui criação de suínos, o que, para os muçulmanos, evita a disseminação de impurezas para os carneiros.

Nem todo muçulmano e muçulmana possui condições financeiras para sacrificar um carneiro individualmente no *eid al-adha*. Em 2023, ele custava, em média, entre R\$700,00 e

---

<sup>1</sup> O calendário islâmico é um calendário lunar e segue uma lógica diferente do calendário gregoriano, padrão mundial, cuja marcação é baseada nos movimentos solares. Neste sentido, seus meses têm início juntamente com a Lua crescente e o primeiro dia de cada um deles é definido quando o primeiro crescente da Lua aparece visível após o pôr-do-sol. O calendário é formado por 12 meses de 29 ou 30 dias, somando em torno de 354 ou 355 dias, sendo 11 a menos que no calendário lunar. Por isso, as datas do calendário islâmico irão sempre circular entre meses e estações em contextos que seguem o calendário solar, que soma 365 ou 366 dias.

<sup>2</sup> Meca, localizada na Árabia Saudita, é considerada a cidade mais sagrada entre a comunidade muçulmana global [*umma*]. Nela, o Profeta Muhammad recebeu a primeira revelação de Deus [*Allah*], por meio do arcanjo Gabriel. As pessoas muçulmanas, quando realizam suas orações diárias [*salat*], voltam seus corpos em direção à cidade e, pelo menos uma vez na vida, caso tenham condições financeiras e de saúde, peregrinam para a cidade sagrada.

R\$1000,00, a depender do seu peso. Os que realizam o sacrifício podem optar por abater o animal por si mesmos ou deixar essa tarefa para outra pessoa muçulmana. Também poderiam escolher entre dividir a carne entre o consumo da comunidade muçulmana, o consumo da sua casa e separar uma parte para caridade.

Na sexta-feira daquela semana, no quarto e último dia do *eid al-adha*, partilhei o dia todo com Fernando, um homem de 40 anos de idade, brasileiro e muçulmano, que estava de folga em Barretos. Fernando não mora mais na cidade, mas costuma se deslocar periodicamente para as orações congregacionais de sexta-feira [*salat al-jumma*]. Durante o almoço, conversamos sobre o ritual de sacrifício e ele comentou que, após um ano e poucos meses de conversão ao Islã, ainda não se considerava preparado espiritualmente para aquela experiência. Fernando também entendia que, por não cozinhar em casa, não poderia oferecer um sacrifício desse tamanho para Deus e dispensar toda aquela quantidade de carne animal.

Fomos para a Mesquita no horário do sermão [*khutba*] e da oração congregacional, e ao final da oração, perto das 14 horas, estávamos em uma roda conversando e nos despedindo, até que Gilberto, um homem de 40 e poucos anos, brasileiro e muçulmano há mais de 10 anos, se pronunciou procurando alguém que quisesse dividir o sacrifício de um carneiro com ele. Era o último dia possível para realizá-lo. Fernando então mudou de planos e prontamente declarou: “Eu aceito!”. Gilberto selou o combinado: “Umas cinco horas a gente se encontra aqui, pega o *shaykh* e vamos para a fazenda.”.

Chegando na Fazenda São João, Gilberto, seu filho Enzo e o *shaykh* Mohanad, estavam fazendo brincadeiras, tranquilos e animados com o sacrifício por já participarem do ritual há anos, como no caso do primeiro, ou por terem nascido na tradição e crescido participando do ritual, como no caso dos dois últimos. O filho de Gilberto, uma criança brasileira nascida na tradição muçulmana, não parava de exclamar: “Pai, eu quero que você mate o carneiro!”. Seu pai deu risadas e enfatizou que era importante que Fernando consumisse aquele ato, por ser sua primeira vez. A criança continuava a brincar com a situação e demonstrar muita animação para o evento, e eu, o antropólogo, tentava ser tomado por aquela descontração para aliviar a tensão que sentia. Gilberto refletiu: “Olha só como são as coisas! Para o meu filho tudo isso aqui é normal. Para ele, a vida funciona assim porque ele já nasceu muçulmano. A gente que se converteu ao longo da vida demora para entender tudo, porque temos que passar por muitas mudanças.”. Conforme esperávamos a chegada do comerciante que ajudaria a abater e limpar o carneiro escolhido, eu, particularmente, fiquei

cada vez mais tenso, tanto pelo sacrifício de um animal em si, como pela performance de Fernando, que aceitou realizar o sacrifício pela primeira vez e a responsabilidade de passar a faca no pescoço do animal<sup>3</sup>. Além disso, ele me pediu para que filmasse sua realização com a câmera do meu telefone celular para depois enviá-lo via *WhatsApp*. E assim o fiz.

Dois homens que trabalhavam naquela fazenda vieram nos ajudar e pegaram o carneiro, escolhido entre tantos, pela pata traseira e o imobilizaram com a barriga e pescoço para cima. *Shaykh* esfregou as mãos no pescoço do animal repetindo “*bismillah*” e “*allahu akbar*” para abençoá-lo e oferecê-lo a Deus, respectivamente: “Que *Allah* aceite seu sacrifício!”. Fernando, então, passou o facão e sacrificou o animal em dois golpes, pois o primeiro não havia sido suficiente.

Na volta para Barretos, da mesma forma que fomos para a fazenda, voltamos somente Fernando e eu em seu carro, quando lhe perguntei como ele havia se sentido no sacrifício. Ele disse ter ficado em estado de choque por nunca ter feito algo do tipo e enfatizou que imaginava que sentiria pena do animal em uma situação dessas, mas que ali não sentiu. Perguntei se achava que era por “entender” que era seu sacrifício a Deus que estava sendo realizado. A resposta foi um rápido “sim”. Após poucos segundos de silêncio, ele complementou: “Na verdade, a palavra não é 'entender', mas quando você é muçulmano, você faz muitas coisas apenas porque elas são para serem feitas.” Seguimos nosso trajeto, e chegamos à Mesquita para repartimos a carne entre Gilberto e Fernando, que me presenteou com uma generosa parte. E assim, nos despedimos.

\*\*\*

Essa vinheta etnográfica condensa uma série de questões que serão abordadas ao longo desta dissertação, e que gostaria de apresentar nesta introdução.

A *primeira* delas, a mais geral, refere-se à presença bem integrada do Islã na cidade de Barretos, que reflete a relação longeva da comunidade local com essa tradição religiosa. Tendo sua gênese no Oriente Médio, o Islã chega ao interior paulista no final do século XIX

---

<sup>3</sup> Veremos mais adiante outras pontuações mais detalhadas sobre o abate animal de acordo com preceitos islâmicos, mas cabe aqui adiantar que este é denominado como *halal*, ou seja, um modo de abate lícito e permitido de acordo com o Islã. O abate *halal*, dentre diversas características, é realizado por meio da degola e da sangria do animal, garantindo que o abatimento seja feito sem tortura e sofrimento, bem como que o animal seja morto com apenas um só golpe, tendo uma morte mais rápida. Assim, tanto um abate industrial ou diário de um animal por um muçulmano, como em um ritual de sacrifício, sua morte deve ser consumada pela degola.

com a vinda imigrantes sírios, libaneses e palestinos, em sua maioria, que aportaram na cidade de Santos e iniciaram suas trajetórias como comerciantes na capital e no interior do estado, chegando à região de Barretos. Através do ofício de mascate, esses imigrantes exploraram as terras rurais e urbanas nas proximidades e aqueles que carregavam o Islã consigo se estabeleceram em diferentes fazendas e, anos depois, acompanharam o processo de urbanização da região para além de Barretos, como também nas cidades de Colina, Guaíra, Jaborandi, Monte Alto, Severínia, Bebedouro, entre outras. Com o tempo, a colônia árabe-muçulmana definiu Barretos - maior pólo urbano e industrial desta região - como seu epicentro étnico e religioso.

Chagas e Bartel (2023), ao mapearem a presença muçulmana no Brasil em perspectiva histórica, consideram três períodos, aproximadamente, que expressariam as dinâmicas históricas e culturais do Islã na América Latina. Primeiramente, o período colonial (séc. XV ao XIX), definido pelo influxo de mouriscos ibéricos, muçulmanos africanos escravizados e trabalhadores imigrantes javaneses e indianos. A seguir, o período associado às imigrações do Oriente Médio para as Américas, entre o final do século XIX e o início do século XX. Essa foi a época do nascimento de diversas instituições islâmicas no Brasil e o Islã se tornou conhecido como uma religião étnica de povos árabes (sírios, libaneses e palestinos em sua maioria). Por fim, o período que se inicia no final da década de 1990, quando se intensificou a conversão de brasileiros não-árabes ao Islã.

Essa classificação demonstra sua importância ao nos permitir, de maneira geral, examinar não somente a história do Islã no contexto latinoamericano, mas distinguir composições e transformações de diferentes comunidades muçulmanas pelo mapa brasileiro. Mesmo que esses imigrantes tenham construído lugar e agregado sua cultura, religião e modo de vida ao conjunto urbano, eles não são os únicos a compor a comunidade um século depois. Levando em consideração que as comunidades muçulmanas espalhadas pela América do Sul possuem especificidades históricas e culturais, o objetivo acadêmico geral desta dissertação é contribuir para o campo de pesquisa, tornando possível conhecermos uma narrativa sobre a formação, a composição, os diálogos estabelecidos e as transformações ao longo do tempo, em uma comunidade muçulmana do interior do Brasil: a União Beneficente Muçulmana de Barretos (SP).

Isso nos leva a refletir sobre uma *segunda* questão, que se refere à atual organização da comunidade muçulmana local, marcada especialmente pelo fenômeno de conversão, que

reconfigura sua composição com a presença de brasileiros e brasileiras que se converteram ao Islã. Antes disso, gostaria de contar como cheguei até essa proposta de pesquisa. Em setembro de 2021, quando estava na cidade de Barretos, local onde nasci e fui criado, entrei em contato com um amigo e antigo professor de língua inglesa - imigrante tunisiano e muçulmano - que me direcionou a uma das lideranças da comunidade para que pudesse apresentar minha proposta de pesquisa antes de submetê-la ao processo seletivo do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Provocado pelos temas referentes à questão histórica envolvendo a imigração sírio-libanesa e sobre como sua presença influenciou a formação étnica, política, econômica e cultural de uma cidade como Barretos, meu interesse inicial era o de compreender se as redes migratórias mais antigas ainda poderiam ser atuais.

No entanto, em uma conversa com uma liderança administrativa muçulmana, a questão migratória foi “desconversada”, demonstrando que não era, em um primeiro momento, o principal foco e interesse da comunidade. Alegou que a maioria dos muçulmanos que frequentam a Mesquita em Barretos, nos dias de hoje, são brasileiros convertidos, advindos do catolicismo e do protestantismo. Segundo ele, a tradição não “vingou em grandes proporções” no que se refere ao ensino-aprendizagem da tradição islâmica entre pais imigrantes e filhos nascidos no Brasil – apesar de alguns muçulmanos nascidos na tradição também comporem a comunidade atualmente.

No cenário nacional, a primeira instituição islâmica reconhecida pelos historiadores situa-se em Minas Gerais, a Liga Beneficente Drusa, fundada em 1925. Na virada da década de 1920 para a de 1930, outras instituições foram criadas, como a Sociedade Beneficente Muçulmana, de orientação sunita, em São Paulo, e a Sociedade Beneficente Alauíta, no Rio de Janeiro. Em sua gênese, as instituições e comunidades muçulmanas no Brasil tinham a missão de preservar a identidade cultural e religiosa entre sua própria comunidade étnica. Entretanto, após um período de expansão na primeira metade do século XX, essas comunidades começam a enfrentar o declínio devido à não-transmissão de seu legado religioso-cultural para as novas gerações de descendentes que já nasciam no Brasil e eram educados dentro da cultura brasileira (Pinto, 2022), logo, em um contexto urbano-secular edificado por uma religiosidade predominantemente católica.

A comunidade de Barretos exemplifica a situação ao se reconhecer enquanto instituição e comunidade muçulmana em 1945, sendo formada por imigrantes sírios e

libaneses, responsáveis por iniciar a construção de sua mesquita em 1962 e pela inauguração em 1976, e que, anos depois, presenciaram seu declínio ao não conseguirem ensinar a tradição religiosa para seus descendentes. A comunidade se restabelece quando, no início do século XXI, ela se “abre” para a sociedade barretense e recebe a chegada de brasileiros e brasileiras que se converteram à religião. Além disso, novos imigrantes muçulmanos começam a chegar à cidade por diferentes motivos no mesmo século.

**Figura 1** – Mesquita muçulmana da cidade de Barretos/SP.



Fonte: Acervo pessoal.

O fenômeno de conversão envolve consigo modos de aprendizado da nova religiosidade que se adota, tanto em aspectos referentes à prática ritual da fé ou em relação a como a tradição é vivida e corporificada na vida cotidiana do novo adepto. A questão do aprendizado, portanto, será a *terceira* questão que regerá esta dissertação. Ela aparece na cena do *eid al-adha* principalmente através de Fernando, que respondeu à minha interpelação sobre o significado do ritual sublinhando que, no Islã, não se trata necessariamente de

"entender", mas sobretudo de readequar-se a um conjunto amplo de ações convencionais que conformam um novo estilo de vida: "quando você é muçulmano, você faz muitas coisas apenas porque elas são para serem feitas". Naquele momento, percebi que a preocupação com "entender" ou não o sacrifício animal, ou seja, de diferenciar aquela ação simbólica de um abate convencional - a ação técnica - ao inseri-la em um sistema mais amplos de signos ou cosmologia, era mais do antropólogo do que dele. Isso não indica que o significado da prática seja irrelevante para Fernando, mas que a ideia de conversão como busca de sentido deve ser integrada ao problema moral e pedagógico da conduta, da submissão do fiel a uma ortopraxia específica, o caminho do Islã. Esse aspecto apareceu reiteradamente em campo quando meus interlocutores destacaram que o Islã era mais um "código de vida" do que uma "religião".

As falas de Gilberto, por outro lado, refletiram os diferentes modos de vivenciar esse código de vida em um contexto minoritário e através das gerações. Quando afirma que "[...] a gente que se converteu ao longo da vida demora para entender tudo, porque temos que passar por muitas mudanças", Gilberto está falando das fortes descontinuidades que marcaram a sua própria experiência de aprendizado enquanto um converso. Em compensação, seu filho Enzo, de nove anos de idade, passou por outro processo de aprendizado, uma vez que esteve inserido nesse cotidiano habitual e devocional desde o início de sua vida.

Uma *quarta* e última questão elucidada pela cena introdutória refere-se às múltiplas trajetórias que deságuam na comunidade muçulmana atual. *Shaykh* Mohanad tipifica aqueles que nasceram em outro país e em um seio familiar muçulmano e migraram com sua identidade religiosa. No seu caso, sua migração não esteve relacionada à grande imigração de sírios e libaneses para o Brasil no século XX, mas à recente guerra civil na Síria. Em 2011 Mohanad estava viajando pelo Brasil quando a guerra teve seu início e, então, lutou por conseguir trazer sua família na condição de refugiada. Dois anos depois, foi acolhido, juntamente com seus parentes, pela comunidade muçulmana barretense, assumindo a função de *shaykh*. Gilberto e Fernando tipificam exemplos aqueles que nascem no Brasil, um país onde o Islã é minoria, confessam outras religiões e, durante a vida, encontram essa tradição via conversão. Enzo, por sua vez, é exemplo de uma condição ainda mais recente: um muçulmano brasileiro "de nascença", sem ascendência árabe.

De orientação sunita, a comunidade muçulmana de Barretos é composta, atualmente, por cerca de 150 membros distribuídos pela cidade e conta com a frequência recorrente nos

rituais religiosos de sírios, libaneses e seus descendentes, brasileiros(as) convertidos(as), brasileiros(as) “nascidos(as)” na tradição islâmica e pessoas que migraram recentemente da Tunísia, do Marrocos, do Sudão, do Curdistão, de Bangladesh, do Paquistão e do Egito. As histórias dessas pessoas, bem como as relações que constroem em meio à *umma* [a comunidade global que é formada pela união de todos/as os/as muçulmanos/as do mundo], refletem no caráter transnacional da comunidade muçulmana que se encontra em Barretos nos dias de hoje. Através dessas trajetórias muito diversas, diferentes interpretações religiosas e culturais viajaram e se enraizaram na região de Barretos, gerando conflitos normativos e exigindo adaptações da tradição islâmica, outro tema central para este trabalho.

### **Base conceitual: tradição discursiva, virtudes e cotidiano**

Todas as questões levantadas até então - imigração, história, conversão, cultura e aprendizado, conflitos normativos - são componentes do Islã sob uma ótica antropológica. Considerando o Islã e sua presença em Barretos como foco analítico, nos é necessário portanto refletir sobre como definir os contornos desse objeto de pesquisa. A antropologia construiu um campo consolidado envolvendo esta pergunta. Talal Asad realizou um trabalho de crítica político-epistemológica ao conceito de "Islã" no ocidente desde seu ensaio fundacional (1986). Nessa ampla revisão bibliográfica crítica, Asad encara a questão fundacional: O que é o Islã? E como abordá-lo antropológicamente? Em busca de uma resposta, ele rejeita soluções: a) nominalistas, que negam a existência de um objeto teórico chamado "Islã", dada a sua ampla variedade histórica (El-Zein, 1977); b) empiristas, que apelam à autoridade genérica "do informante", assumindo que o Islã é aquilo que os muçulmanos dizem que é (Gilsenan, 1982); e c) objetivistas, que recorrem a uma noção de totalidade islâmica geralmente permeada por categorias orientalistas e espelhamentos ahistóricos de aspectos do cristianismo (Gellner, 1981).<sup>4</sup>

Asad critica a tese de que haveria uma correlação necessária entre tipos de Islã e tipos de estrutura social na história e argumenta que essa autonomia relativa indicaria que uma verdadeira antropologia do Islã deveria tomá-lo como uma "tradição discursiva que se conecta de várias maneiras com a formação de eus morais, a manipulação de populações (ou

---

<sup>4</sup> Nessa abordagem, que Asad também atribui a Geertz (1994), os muçulmanos aparecem como atores mudos de enredos antropológicos alheios, orientados para dualismos narrativos como: grande e pequena tradição, Islã revolucionário e Islã normal, urbano e rural, santos e reformadores, fluido e totalitário.

a resistência a ela) e a produção de conhecimentos autorizados" (: 9). Lembrando que o que chamamos de "o mundo do Islã" não é um agente coletivo, mas sobretudo um conceito para organizar narrativas históricas e modos de subjetivação, Asad conclui que:

nenhuma antropologia coerente do Islã pode ser fundamentada na noção de um modelo social determinado, ou na ideia de uma totalidade social integrada na qual a estrutura social e a ideologia religiosa interagem. Isso não significa que nenhum objeto coerente para uma antropologia do Islã seja possível, ou que seja adequado dizer que tudo o que os muçulmanos acreditam ou fazem pode ser considerado pelo antropólogo como parte do Islã. A maioria dos antropólogos do Islã definiu seu escopo de forma muito ampla, tanto os que apelam para um princípio essencialista quanto os que empregam um princípio nominalista. Se alguém quiser escrever uma antropologia do Islã, deve começar, como fazem os muçulmanos, a partir do conceito de uma tradição discursiva que inclui e se relaciona com os textos fundadores do Alcorão e do Hadith. O Islã não é uma estrutura social distinta nem um conjunto heterogêneo de crenças, artefatos, costumes e moral. Ele é uma tradição. (Asad, 1986: 20; tradução minha)

Asad se inspira no filósofo moral Alasdair MacIntyre (2001[1981]) quando argumenta que "uma tradição consiste essencialmente em discursos que procuram instruir os praticantes sobre a forma correta e a finalidade de uma determinada prática que, precisamente por estar estabelecida, tem uma história." (Asad, 1986: 21; tradução minha). Devemos nos atentar para a relação temporal entre passado - ou seja, quando a prática foi instituída - e futuro - referente a como essa prática pode ser melhor assegurada a curto ou longo prazo, ou porquê ela deve ser modificada ou abandonada - e como o presente faz a "ponte" autorizada entre os dois. Mais do que mera "imitação" pré-consciente do passado ou "tradição inventada" inteiramente responsiva ao presente sociopolítico, aquilo que Asad chama de tradição discursiva é um modo de temporalização prática, que articula passado, presente e futuro de forma imanente através da busca por "performances aptas" tendo em vista a formação de sujeitos morais particulares. Esses recursos internos dotam as tradições de autonomia relativa e ampla capacidade de dialogar e produzir e não apenas refletir contextos sociais, culturais e políticos. Em "Depois da Virtude" (2001[1981]), MacIntyre já destacava o aspecto internamente disjuntivo e deliberativo das tradições quando definiu uma "tradição viva" como "uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada [*embodied*], e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que constituem tal tradição"(: 373).

Em anos mais recentes, a antropologia do Islã tem se orientado para duas grandes tensões que são fundamentais para o trabalho antropológico em sua investigação sobre a prática e a agência (Fadil & Fernando, 2015: 59-60). Uma destas tensões seria clássica para a

antropologia: aquela entre a multiplicidade e a universalidade das formas de vida "humanas", o último termo oscilando entre um objeto concreto plástico e uma aspiração humanista. A outra tensão estaria entre, por um lado, explicar as estruturas sociais dominantes, bem como as normas intrínsecas que medeiam as condutas dos sujeitos, e, por outro lado, a agência, criatividade e resistência individual às mesmas estruturas. Ela tem animado debates sobre estrutura e agência que orientaram a antropologia desde os anos 1960 (Ortner, 2011) e reaparecido de uma forma distinta mais recentemente na antropologia da ética (Laidlaw, 2017). As autoras também destacam duas vertentes influentes para os estudos contemporâneos do Islã em contextos onde se nota a relação entre tradição e modernidade.

A primeira delas deriva do próprio Asad (1986; 1993; 2003) e, como apresentado acima, pensa o Islã como tradição discursiva. Alguns desses estudos voltaram-se com maior precisão para o que Asad chamou de "performance apta" para refletir de maneira etnográfica sobre os processos pedagógicos de constituição do sujeito islâmico, seu autocultivo ético à luz de virtudes prescritas. De acordo com MacIntyre, "a virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens" (321). Diferente de noções desencarnadas como "valores", ligadas à faculdade do julgamento, as virtudes envolvem todo o corpo e articulam os códigos morais de um sistema ético a práticas individuais e coletivas de auto-formação. Dentre os trabalhos interessados na análise da pedagogia ética islâmica destacam-se as etnografias de Mahmood (2005) e Hirschkind (2006) com mulheres e homens que participam do movimento pietista islâmico no Egito, onde encontramos descrições etnográficas detalhadas de práticas devocionais imbuídas com bens internos como a paciência [*ṣabr*], o medo devoto [*al-khauf*], a esperança [*al-rajā'*], o amor [*al-ḥubb*] e timidez, acanhamento, modéstia [*al-ḥayā'*].

Esses autores nos guiam para a compreensão de que as pessoas muçulmanas se realizam enquanto sujeitos não apenas por meio de uma mudança cognitiva nas crenças, mas moldando seus corpos e mentes em suas experiências cotidianas para desenvolver disposições e habilidades éticas islâmicas. Mahmood e Hirschkind são igualmente influenciados pelo conceito foucaultiano de "tecnologias de si", uma modalidade de poder que permite ao indivíduo "efetuar, com seus próprios meios ou com a ajuda de outros, um certo número de operações em seus próprios corpos, almas, pensamentos, conduta e modo de ser, de modo a transformá-los com o objetivo de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria,

perfeição ou imortalidade.” (Foucault: 2004 [1982]: 323-324). O poder nesta concepção é entendido não tanto como uma força imposta externamente a um sujeito, mas como as capacidades que esse sujeito, em seu si-mesmo (self) encarnado, desenvolve de acordo com as normas de determinada tradição discursiva. Isso leva Mahmood a concluir que "a capacidade de agência pode ser encontrada não só em atos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas [*embodied*, no original]" (Mahmood, 2019: 147).

A segunda vertente em voga nos estudos antropológicos do Islã tem focado no problema do “Islã cotidiano” [*everyday Islam*] e em momentos de rupturas e descontinuidades entre vida e projetos éticos, encontrando em Schielke (2009; 2010; 2012) sua versão mais sistemática. O foco na fragmentação, na incomensurabilidade e na interrupção de projetos unitários de vida, aspectos que supostamente caracterizariam “o cotidiano”, tem sido utilizado de fato como um contraponto à antropologia do Islã inspirada em Asad. De acordo com Schielke, para entender a importância e o significado do Islã na vida das pessoas, o antropólogo deve atentar-se ao âmbito do cotidiano em contraposição ao relato *sobre* a devoção, que seria insuficiente para capturar a real complexidade do Islã vivido. Schielke sugere que a maioria dos muçulmanos não são pessoas ativas na busca por uma vida devota, uma vez que estão buscando e gerenciando outros objetivos morais dentro dos “grandes esquemas” que vivem, como o amor romântico e o capitalismo:

Defendo que precisamos levar essas ambiguidades a sério e considerar as formas como as pessoas as vivem e suas tentativas de dar sentido às suas vidas. Para entender o que está acontecendo, é realmente útil observar as formas como as pessoas cultivam os afetos emocionais, as formas como a experiência sensual estrutura a vida cotidiana e as formas como as pessoas tentam resolver, contornar ou lidar com dilemas morais complexos. No entanto, não é útil trabalhar com oposições idealizadas, como a devoção revivalista *versus* o secularismo liberal, porque a maioria das pessoas adere a algo de ambos (e a algo de muitas outras coisas também), em diferentes graus e em diferentes momentos. Tampouco é útil elevar demais o aspecto aspiracional da busca pela devoção sem levar em consideração os problemas e as decepções que geralmente são parte inevitável dos projetos aspiracionais. (Schielke, 2010: 12; tradução minha)

Se o ensaio de Asad visa defender a autonomia relativa do Islã como tradição discursiva e aparato temporal e ético, enfatizando seus aspectos mais irredutíveis a explicações exógenas de cunho social ou cultural, Schielke parece defender uma

"antropologia dos muçulmanos", mais interessada na não-integração entre regras tradicionais coerentes e um cotidiano necessariamente instável e incoerente.

Bowen (2012), por sua vez, naquilo que chama de “nova antropologia do Islã”, procura oferecer um modelo para abordar o Islã que se assemelha à proposta asadiana, porém, fornece o que julga ser uma maior flexibilidade para as análises antropológicas. Compreendendo o Islã como um conjunto de recursos e práticas interpretativas, sua proposta engloba a “insistência de que a análise comece com os esforços dos indivíduos para lidar com esses recursos e moldar essas práticas de maneira significativa” (2012: 3). Bowen parte da ideia de que as ações das pessoas muçulmanas são justificadas a partir dos entrelaçamentos entre as interpretações contemporâneas da realidade e os atos de origem e autenticação revelados no Alcorão. Bowen nos auxilia a abordar a questão de forma prática, considerando tanto as especificidades culturalmente localizadas e como influenciam a religião, bem como os contornos de determinado contexto sócio-histórico sendo moldado pela religião.

As diásporas de pessoas muçulmanas ao longo da história levaram a religião islâmica para outros países e contextos que tanto foram transformados pelas práticas de muçulmanos e pelo sistema de vida islâmico, como também forçaram a religião a se adaptar à cultura local em que se instalava. Dessa forma, Bowen destaca duas estratégias analíticas que se complementam para pensar o Islã: a primeira, com intenção de “focar no interior”, pressupõe aprofundarmos “nossa compreensão das intenções, entendimentos e emoções que envolvem práticas específicas, geralmente com muita atenção aos testemunhos e histórias individuais” (: 4); a segunda, realizando o movimento de “abrir para fora”, se debruça sobre “o significado social e as condições para essas práticas religiosas. Muitas vezes, fazemos isso além das fronteiras sociais, para ampliar nossa compreensão do motivo pelo qual as ideias e práticas assumem essa forma aqui e aquela ali” (*id.*). Se, por um lado, deve-se olhar para a tradição e os esforços dos seguidores em buscar a coerência de suas ações dentro da mesma, por outro lado, também se deve considerar o contexto social, cultural, político e econômico em que o Islã existe. Essa abordagem se concentra na textualização e conceitos religiosos, porém priorizando a sua interpretação e disseminação em contextos temporais e geográficos particulares. Ao invés de negligenciar as escrituras, a antropologia procura,

progressivamente, compreender como determinados muçulmanos interpretam e aplicam trechos específicos em contextos distintos.<sup>5</sup>

Dialogando com esses autores, tentarei demonstrar ao longo desta dissertação como o Islã se articula à esfera individual da pessoa muçulmana e à esfera pública secular que ambos compartilham, e como sistemas normativos como o Islã se adaptam e se mantêm vigentes não apesar, mas por meio das contradições entre a submissão às normas e a liberdade criativa e argumentativa dos fiéis. Em diálogo etnográfico com as vivências e narrativas muçulmanas em Barretos, iremos perceber como o Islã estabelece diálogos históricos com a autoridade secular vigente que envolvem conflitos, reconciliações e contribuições. Esse diálogo nos auxilia a refletir sobre como a experiência muçulmana barretense foi se transformando ao longo dos anos, sendo criticamente protagonizada por um grupo diverso de indivíduos que, ao procurarem constantemente o significado de "ser muçulmano" em um contexto social, político, econômico e histórico específico, ilustram como o Islã não se apresenta como uma religião uniforme e "fechada" entre imigrantes, descendentes e brasileiros. A reflexão sobre a interpretação do Islã e como ele é vivido está sempre em movimento, argumentação, e produção no seio da própria comunidade, o que revela sua composição crítica diante das dissonâncias tanto externas quanto internas ao grupo. Essa dissertação, em suma, investiga etnograficamente os diversos entrelaçamentos e recomposições entre as sensibilidades e os imperativos morais islâmicos e moderno-seculares em um determinado contexto brasileiro.

## **Metodologia**

As narrativas e as reflexões presentes nesta dissertação são frutos de um trabalho de campo realizado em Barretos, São Paulo, majoritariamente entre fevereiro e dezembro de 2023. No entanto, desde 2022, antes de me mudar para Florianópolis com o objetivo de cumprir com as disciplinas de antropologia na UFSC, eu já havia me apresentado e participado de alguns sermões na mesquita barretense. Durante aquele ano, mesmo longe, mantive contato, em alguma medida, com a comunidade e com seus membros via redes sociais digitais. Na própria capital catarinense, ir a campo se demonstrou interessante no sentido de se pensar a tradição islâmica e a imigração árabe-muçulmana em escala nacional e,

---

<sup>5</sup> Como ficará claro, acredito que essa visão, de fato, também pode ser observada em trabalhos inspirados por Asad, cuja obra articula a análise da ética islâmica com uma abordagem para o secularismo como uma força produtiva e não apenas subtrativa da "religião".

assim, também construí relações com a comunidade local, o que me levou a conhecer sua mesquita, participar de sermões e de um acampamento para muçulmanos que tiveram importâncias primordiais para minha formação enquanto antropólogo do Islã, suscitando reflexões que acompanharam este projeto desde sua qualificação. Posteriormente aos onze meses corridos, também continuei em constante contato com meus interlocutores em 2024. Portanto, trata-se de um trabalho composto por relações etnográficas dinâmicas, em que não se é possível delimitar com precisão um momento de término.

De certa forma, minhas experiências com o Islã em Barretos começaram bem antes do meu trabalho de campo. Sendo nascido e criado nesta cidade, caminhar sobre as ruas e calçadas centrais fez parte do meu cotidiano desde cedo. A mesquita está próxima a restaurantes, lojas, lanchonetes, praças, escolas, igrejas e capelas, e faz parte da dinâmica urbana e cotidiana. Ela se situa, literalmente, no “meio do caminho” entre as duas casas em que cresci: uma onde mora minha mãe e outra onde mora meu pai. Durante toda minha adolescência e início da vida adulta, percorri o trajeto entre ambas casas semanalmente.

DaMatta (1978) muito bem sugere que, o exercício de estranhar o familiar e tornar familiar aquilo que, à princípio, é “estranho” é uma parte fundamental do ofício antropológico. Familiaridade e estranheza são duas sensações que a Mesquita de Barretos provoca em mim enquanto antropólogo e habitante da cidade. Se a presença dela era familiar para mim por fazer parte do espaço urbano onde eu mais transitava, ao mesmo tempo era “estranha” por se tratar de um espaço frequentemente identificado a uma religião e a uma arquitetura não originárias do Brasil. Tratava-se de um espaço familiar desconhecido.<sup>6</sup>

Compreendendo a etnografia como um "percurso" acompanhado das ações de andar, ver, ouvir e escrever, proponho aqui um trabalho de diálogo e interação a partir da produção de alteridade e do campo relacional vivido entre o etnógrafo e os sujeitos que participaram da pesquisa; um exercício que colocou minha visão de mundo, meu corpo e minha sensibilidade à prova (Peirano, 2014). Um campo relacional imprevisto foi produzido entre antropólogo e aqueles que participaram da pesquisa, cabendo ao primeiro atentar-se em observar a alteração produzida por sua própria participação no contexto que observou. Esta dissertação é,

---

<sup>6</sup> Segundo Velho (1978): "O que sempre vemos e encontramos pode ser familiar mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico mas, até certo ponto, conhecido. No entanto, estamos sempre pressupondo familiaridades e exotismos como fonte ou desconhecimento, respectivamente" (ibid.: 126).

portanto, fruto do diálogo com a comunidade, que expressou seu interesse no trabalho, demonstrando que a interação e o diálogo produzido pelo encontro etnográfico tiveram papel ativo na estrutura da pesquisa.

As imersões a campo consolidaram meu entendimento sobre a posição em que meus interlocutores muçulmanos me colocaram até aqui: a de aprendiz, uma posição que muitos deles compartilham com relação à própria tradição islâmica. Eles partiram sempre do princípio de que eu não conhecia nada sobre a religião, os rituais, a língua árabe, os costumes, a tradição, e me guiaram para dentro deste mundo complexo, que eles mesmo tentam habitar. Assim como Ingold (2016), entendo que praticar a observação participante é, também, ser educado. É compreender a antropologia como uma prática de educação e de produção de conhecimento que provoca o deslocamento de um ponto de vista e “convida o antropólogo noviço a se manter atento ao que os outros estão fazendo ou dizendo, ao que acontece à sua volta; a acompanhar os demais aonde quer eles vão, ficar à sua disposição, não importando o que isso implique e para onde o leve.” (: 408). A experiência que a observação participante e a etnografia proporcionam é, justamente, a de aprendizado de modos de vida que colocam o meu em perspectiva, instituindo uma tensão provocada, nas palavras de Silva, “pelo desconhecimento, pela dúvida, pelo empenho de descobrir e saber.” (2009: 180). É nessa compreensão que esta pesquisa pretende situar-se.

Minha presença em campo começou por visitas à mesquita nas orações congregacionais de sexta-feira, pois este é o principal ritual semanal e o dia em que o templo fica mais cheio. Com o passar do tempo, comecei a frequentar outros momentos de sociabilidade do grupo, dias comuns em que havia gente na mesquita, festas e celebrações comunitárias. Isso levou à produção de afeto e amizade mútua, quando o grupo me acolheu como parte integrante, mesmo não sendo muçulmano. Realizei entrevistas formais, com permissão dos interlocutores para gravações de áudio, e informais, como em conversas convencionais tanto presencialmente, como mediadas por mídias digitais. Ambas foram fundamentais para a produção do material etnográfico que compõem esta dissertação.

Explicarei na próxima seção que esta dissertação é dividida em duas partes: uma onde exploro a história da imigração sírio-libanesa e as estratégias de manutenção e expansão do Islã na cidade, e outra onde foco nas experiências religiosas corporificadas nos rituais e na vida cotidiana de pessoas muçulmanas, especialmente as conversas. Para explorar a

composição histórica do grupo, me debrucei sobre o acervo mantido tanto na mesquita, composto por fotografias e atas das primeiras reuniões da coletividade sírio-libanesa na região, como no arquivo do Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes, o popular Museu Municipal de Barretos. Lá me preocupei em folhear jornais barretenses do século XX com objetivo de analisar possíveis manifestações e posicionamentos da colônia árabe-muçulmana no cenário político, econômico e cultural da cidade, bem como representações do imaginário coletivo e cobertura de eventos marcantes de sua história, como a construção e inauguração da mesquita. Neste ofício, percebi o quanto pesquisar a história de um grupo específico opera como uma forma de olhar para o desenvolvimento do próprio contexto sócio-histórico em que ele está inserido. Assim, este trabalho fornece um ângulo particular para se entender a história de Barretos, centrado nas visões de mundo da comunidade muçulmana local e de um antropólogo barretense.

Como mencionado anteriormente, a colônia árabe-muçulmana se estabeleceu, ao longo do século XX em diversas cidades da região, mas acordou em tornar o município barretense como a sede de suas instituições de cunho social, cultural e religioso. Neste sentido, também procurei conversar com pessoas que poderiam ter vivido a época de formação das instituições étnico-religiosas na região, e isso me levou a expandir a compreensão do fenômeno para cidades vizinhas a Barretos, como Colina e Guaíra. Entrevistei e conheci as histórias de vida tanto de imigrantes libaneses que chegaram ao Brasil nos anos 1950, como outros que vieram nos anos 1980 e também de descendentes que já nasceram em terras brasileiras. Não me ative somente a conversar com pessoas muçulmanas, e busquei expandir a etnografia com descendentes de libaneses de religião cristã para compreender a dimensão do fenômeno de imigração. E com intuito de compreender as redes e relações produzidas pela comunidade muçulmana que contribuíram para a legitimação, manutenção e expansão do Islã na cidade, recorri tanto às lideranças políticas e administrativas históricas da mesquita, como a um representante da Igreja Católica na cidade, figura importante para a produção de alianças ecumênicas em Barretos.

Para abordar as biografias e trajetórias de vida das pessoas conversas ao Islã, tomei como partida o formato de entrevista formal, com objetivo de conhecer os caminhos e as motivações que levaram essas pessoas ao Islã, como também compreender como aprendem e desenvolvem sua devoção. A ideia de iniciar o contato desta forma também teve o intuito de

que pudessem entender o propósito científico daquelas conversas. Com o estreitamento dos laços, passamos a ter apenas conversas informais, quando pude ter contato mais aprofundado com outras instâncias das vidas dessas pessoas, aprendendo sobre como agenciam o Islã como um “código de vida” em suas relações cotidianas em um contexto secular brasileiro. Seguindo o pensamento de Mahmood (2012), compreendo que o aprendizado dos códigos morais e éticos intrínsecos à tradição islâmica não operam apenas sobre a performance adequada dos deveres religiosos e atos de adoração, mas, mais importante, sobre como organizar sua conduta diária de acordo com os princípios da devoção islâmica e do comportamento virtuoso. Esclareço que o cotidiano apareceu etnograficamente para mim em relação ao que meus interlocutores detalham sentir e experienciar ao viverem suas vidas diárias sendo muçulmanos, mas não quer dizer que acompanhei o cotidiano em si de cada um deles e que o mesmo serviu de quadro analítico para este estudo.<sup>7</sup>

Por fim, o Islã insere Barretos em uma rede transnacional de circulação e produção da tradição que pode ser observada na presença recorrente de grupos missionários que trabalham pela divulgação do Islã [*da'wa*] e isso me colocou em diálogo com diferentes visões e práticas da tradição pelo contato com visitantes de países como Itália, Marrocos, Tunísia e Malásia e imigrantes estabelecidos no Brasil advindos do Oriente Médio, Norte da África e Sul Asiático. Essas redes instigam o olhar sobre como o Islã gera entrelaçamentos entre elementos culturais e étnicos, com ênfase no Oriente Médio, e uma doutrina religiosa universalista, ambos sedimentados em suas próprias redes de sociabilidade, que podem ou não se justapor. Este movimento evidencia que o Islã, enquanto tradição discursiva, possui uma autonomia relativa pois ao mesmo tempo em que possui suas próprias formas autorizadas e textualizadas de compreensão de mundo, também é transformado pelos contextos sociais, históricos e culturais pelos quais se espalha.

## **Estrutura da dissertação**

---

<sup>7</sup> Diferentemente daquilo que Corrêa (2024) propõe em sua etnografia com uma família de imigrantes palestinos e descendentes em Sapucaia do Sul/RS. Neste trabalho, os agentes centram-se nas relações vividas e situadas dentro de “casa”, na tentativa de compreender os modos a partir dos quais essas pessoas cultivam disposições éticas a partir da reconstituição em suas experiências cotidianas das narrativas de certa “tradição discursiva” palestina, a “palestinação”.

Esta dissertação está dividida, primeiramente, em duas partes: a primeira, composta por dois capítulos, e a segunda, por três capítulos. Optamos por essa estrutura ao nos depararmos com uma pesquisa que olhou para diferentes momentos históricos que marcaram a presença do Islã na cidade de Barretos. A primeira parte, intitulada “Formações históricas, étnicas e religiosas”, é composta pelos capítulos 1 e 2 e focaliza nas relações que compuseram a formação inicial da comunidade muçulmana de Barretos, tanto as dinâmicas internas ao grupo de imigrantes sírios e libaneses de religião muçulmana, como os diálogos externos que estes construíram com a sociedade brasileira. No primeiro capítulo, procurarei fornecer um panorama abrangente sobre o processo histórico da imigração sírio-libanesa em Barretos, destacando sua conexão direta com a criação de instituições étnicas e templos religiosos na região noroeste do estado paulista. No segundo capítulo, compartilhando da noção de que a interpretação e prática do Islã está constantemente sendo questionada, argumentada e produzida no interior da comunidade muçulmana, veremos as estratégias de manutenção, legitimação e expansão da comunidade muçulmana em seu seio interno e na esfera pública barretense.

A intenção em retomar a história da comunidade tem como objetivo pensar e dar luz à questão contemporânea, uma vez que o Islã em Barretos perpassa pela experiência de um grupo de imigrantes sírios e libaneses na América do Sul que trazem a religião consigo, mas que nos dias de hoje, a maioria de seus praticantes são brasileiros e estrangeiros de outras nacionalidades. Questões referentes à história de um passado vivido no século XX e à imigração sírio-libanesa poderiam ser direcionadas a uma outra pesquisa que não esta, mas vários elementos da composição atual do grupo também são informados pela história da imigração, tanto em relação às redes transnacionais, como à cultura, as decisões e direções tomadas pelas lideranças islâmicas da região, bem como pelos descendentes dos imigrantes que aportaram em terras barretenses. Desta forma, os dois capítulos que compõem a primeira parte desta dissertação estão voltados para uma apresentação histórica e geral do campo de pesquisa, analisando as imbricações entre o Islã e a ordem secular em um contexto brasileiro.

A segunda parte, intitulada “Sensibilidades devocionais” é composta por três capítulos. A partir de trabalho etnográfico realizado com as pessoas muçulmanas que frequentam a Mesquita de Barretos, especialmente aquelas que se converteram ao Islã, conheceremos diferentes histórias de vida, acompanhada de detalhadas informações biográficas. No terceiro capítulo, em um diálogo antropológico com essas narrativas, veremos

como o fenômeno de conversão ao Islã engloba distintos caminhos não-lineares de vivência e aprendizado da tradição religiosa. No quarto capítulo, os esforços das pessoas muçulmanas em um processo pedagógico consciente da tradição islâmica ganha evidência, elucidando os modos como procuram moldar seus corpos, almas, pensamentos, comportamento e forma de existir em meio ao aparato ético-moral do Islã. No quinto e último capítulo, um olhar para o cotidiano vivido e agenciado pela pessoa muçulmana, evidenciará e provocará o debate sobre as contingências, contradições e argumentações que transformam essa tradição no contexto local.

## **Parte 1**

### **Formações históricas, étnicas e religiosas**

## **Capítulo 1**

**“Barretos é a Mesquita do interior”:  
a imigração sírio-libanesa e a formação da  
comunidade muçulmana**

Considerando a pluralidade das comunidades muçulmanas no Brasil descrita anteriormente, neste capítulo, pretendo abordar alguns aspectos e elementos presentes na gênese histórica da comunidade muçulmana de Barretos, abordando como a imigração e a formação da colônia árabe e sírio-libanesa no noroeste de São Paulo influenciaram diretamente a constituição da comunidade muçulmana da cidade, bem como suas transformações, articulações, conflitos e conciliações.

Os imigrantes de origem síria e libanesa que aportaram no interior de São Paulo ao longo dos anos, mais especificamente na região do município de Barretos, fizeram o movimento migratório por diferentes motivações e fatores contextuais, tanto no país de origem, como no país de destino. Os primeiros fluxos migratórios registrados do Levante para o Brasil se iniciaram em 1870, e tiveram seu ápice no período entre 1895 a 1920 (Truzzi, 1997)<sup>8</sup>. Tal período é majoritariamente marcado pela presença de imigrantes sírios, libaneses e palestinos de religião cristã. Entretanto, embora a maioria assim fosse, 15% deles eram muçulmanos divididos em uma grande diversidade confessional, existindo sunitas, xiitas, alauítas e drusos (Lesser, 2001: 97 *apud* Pinto, 2010: 205). Posteriormente, nos anos 1970, o Brasil viu um aumento na imigração proveniente do Oriente Médio de pessoas que professavam a fé muçulmana, impulsionada pela Guerra Civil Libanesa (1975-1990), as guerras árabe-israelenses, a crise econômica na região e a ocupação israelense dos territórios palestinos e do sul do Líbano. A partir do aumento do número de muçulmanos, têm-se o movimento de criação e construção de mesquitas no Brasil, presentes, inicialmente, nos estados de São Paulo, Mato Grosso, Goiás, Distrito Federal, Minas Gerais, Paraná e Rio de Janeiro (Pinto, 2010).

Um grande número de trabalhos foram realizados no campo de pesquisa da imigração árabe no Brasil por diferentes disciplinas científicas. Eles se iniciaram em 1970 e se comprometem com as vidas de indivíduos e grupos presentes em todas as cinco regiões administrativas brasileiras. Osman (2020), em um balanço da produção acadêmica sobre imigração árabe no Brasil, percebe que a escassez de pesquisas até a segunda metade do século XX está relacionada a diferentes fatores, sendo um deles os interesses exclusivos dos intelectuais brasileiros com movimentos migratórios economicamente motivados ou com as relações raciais entre brancos e negros nos séculos XIX e XX.

---

<sup>8</sup> Uma das primeiras levas de imigrantes médio-orientais no Brasil data do final do século XIX e era composta de judeus do Marrocos (Lesser, 1999: 45 *apud* Karam, 2009: 31);

As pesquisas com imigrantes sírios e libaneses no Brasil também esperaram para serem realizadas devido à escassez de fontes primárias e a dificuldade de compreensão da língua árabe, quando a comunidade diaspórica ainda não dominava a língua portuguesa. Somou-se a isso certa omissão dos estados árabes em manter um registro da trajetória de seus emigrantes. Por fim, havia o desinteresse dos próprios indivíduos e grupos imigrantes no Brasil, ocupados, primariamente, com sua própria ascensão socioeconômica (Klich, 1993 *apud* Osman, 2020). Curi (2020) demonstra, no entanto, como nesta época grupos árabes utilizaram a imprensa brasileira como meio de expressão pública de sua etnicidade.

O cenário das produções acadêmicas apresenta significativas mudanças entre 1930 e 1960, quando os membros da comunidade árabe - sejam eles nascidos no Oriente Médio ou descendentes nascidos no Brasil - passaram a engajar-se com a produção de obras que retratavam a experiência de imigração e sua “identidade imigrante”. Essas obras são marcos fundadores e não deixam de carregar um certo tom memorialístico. Elas tinham como objetivo construir uma narrativa do processo migratório que seu povo experienciou, passando tanto por sofrimentos e dificuldades, até atingir uma posição de sucesso. Assim retratam os processos de assimilação, inserção e adaptação na terra de chegada, a exaltação das contribuições culturais que o grupo proporcionou ao Brasil e as “qualidades inatas” de sua “raça” e “sangue”:

De forma geral, esses trabalhos reificam uma história da imigração e uma figura do imigrante que vêem esse processo como continuidades e permanências, iniciando na saída do grupo de seu lugar de origem, continuando com a acomodação no novo território, as estratégias de adaptação à cultura local, o enaltecimento das dificuldades e a superação como uma qualidade inata rumo a sucesso final: econômico, político e social (Osman, *op. cit.*: 244)

Pinto (2016) acrescenta que existe um fluxo de produção de conhecimento orientalista no Brasil - movimento denominado “orientalismo brasileiro” -, que age negativamente contra os imigrantes de fala e origem árabe, construindo, a partir de uma alteridade cultural, representações estigmatizadas e estereotipadas que denunciavam um imaginário social que considerava a presença desses imigrantes como “indesejável” no Brasil. Em contraposição, existe, também, a apropriação desse discurso por parte da comunidade árabe, que o transformou positivamente para si mesmo. O autor chama de “orientalismo nativo”, um conjunto de discursos mobilizados para criar uma série de narrativas específicas que negociavam a alteridade e diferença do imigrante árabe em relação à sociedade brasileira, que se diferenciam da ideia de Said (2007), que enxerga essa apropriação de modo a criar uma

“falsa consciência” no indivíduo, mas sim enquanto uma forma de agência que transforma e flexibiliza hierarquias culturais.

Esse movimento também foi responsável por produzir alguns “mitos” sobre essas trajetórias de imigração que foram reproduzidos por pesquisas acadêmicas:

Muitos dos “mitos da imigração”, que tematizavam a pobreza, opressão e intolerância religiosa do Império Otomano, entraram para o quadro interpretativo dos pesquisadores da imigração árabe no Brasil. Eles eram complementados pela “narrativa mestra” da imigração elaborada pelos mesmos autores, a qual começava com os imigrantes expulsos de sua terra de origem, passava pela dura vida dos mascates e chegava ao sucesso econômico, integração social e construção de instituições comunitárias. Essa narrativa apagava os elementos culturais dos imigrantes em prol do empreendedorismo econômico, que era o elemento apontado como positivo nos imigrantes árabes pelos intelectuais brasileiros do início do século XX. (Pinto, *op. cit.*: 53)

Knowlton (1955) é considerado o trabalho pioneiro dentro deste campo de investigação, quando registrou e analisou a mobilidade social e espacial de sírios e libaneses no Brasil<sup>9</sup>. Apesar de ser uma produção estrangeira, influenciou uma nova era de produções de cunho empírico-científico na academia brasileira, tendo o trabalho de Safady (1972) como o primeiro deles. A tese de Safady consolidou um vasto repertório sobre a presença da comunidade árabe no Brasil a partir do levantamento de instituições culturais, atividades econômicas e nomes de famílias da colônia. Truzzi publicou em 1993 um trabalho focado na inserção econômica e ocupação do espaço urbano por parte de sírios e libaneses na cidade de São Paulo. De modo geral, os trabalhos da fase empírico-científica abarcam as seguintes temáticas:

concentração urbana e formas de ocupação do espaço; inserção e mobilidade econômica pelo comércio compreendida na maioria das vezes como marca de identidade cultural “inerente”, “vocação”, de “raça” ou “de sangue”, bem como da possibilidade de enriquecimento na trajetória unívoca e ascendente de mascate a comerciantes; e ainda a ascensão social possibilitada pela trajetória educacional e profissional (com a preferência pela área de medicina) e pela participação política. (Osman, 2020: 250).

Na década dos anos 2000, as pesquisas antropológicas passaram a inclinar as suas análises para os processos de formação de comunidades muçulmanas no Brasil, impulsionadas pela imigração sírio-libanesa, como, por exemplo, Montenegro (2000), Barbosa (2001), Espinola (2005) e Chagas (2006). Impulsionado por um contexto marcado

---

<sup>9</sup> Florestan Fernandes (1968; 2009) realizou pesquisas com a presença de imigrantes de língua e origem árabe no Brasil simultaneamente ao período em que Knowlton publicou sua tese. O sociólogo brasileiro falava sobre o tema em palestras e entrevistas, incluindo comparações entre o preconceito direcionado a sírios e negros no Brasil (Osman, 2020: 245).

pelos acontecimentos de 11 de setembro e pela exibição da novela *O Clone* no Brasil, o Islã ganhou maior visibilidade em terras brasileiras, atraindo o interesse tanto de acadêmicos quanto da sociedade civil e de potenciais filiados à religião. Por consequência, o movimento de adesão ao Islã por parte de brasileiros surge como um campo de investigação e foi abordado em pesquisas como as de Ramos (2003), Marques (2007), Castro (2007), Chagas (2009), Pinto (2010), Mariz e Oliveira (2014), Dumovich (2016) e Goldfarb e Lima (2019).

Meu interesse inicial era desenvolver uma pesquisa que olhasse para as especificidades da presença do Islã e das práticas religiosas das pessoas muçulmanas em Barretos, mas, como veremos neste capítulo e ao longo desta dissertação, o tema da imigração e da etnicidade sírio-libanesa se impôs ao trabalho. Ele é um tema incontornável para a análise das transformações existentes na comunidade muçulmana de Barretos desde a chegada de árabes-muçulmanos, os conflitos geracionais entre seus descendentes, assim como sua nova composição, que conta com uma maioria de brasileiros e de imigrantes advindos de outras regiões, como o norte da África e o sul da Ásia. Os próprios interesses de filhos de libaneses e de brasileiros convertidos ao Islã em conhecer a história da comunidade religiosa o qual faz parte, bem como a inexistência de trabalhos etnográficos e historiográficos com esta comunidade também foram fatores para a investigação destas questões.

Os dados e as reflexões que serão apresentadas neste capítulo são frutos de investigação historiográfica realizada no arquivo do Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes e de trabalho etnográfico proposto conjuntamente à colônia árabe-muçulmana da cidade de Barretos, expandindo-me para duas cidades vizinhas, Colina e Guaíra, devido às relações estabelecidas entre as três colônias. Em um primeiro momento, me debruço sobre as relações históricas e sociais que se desenvolveram na cidade de Barretos para esclarecer o contexto e a característica que marca a presença de imigrantes sírios e libaneses na região. Em seguida, destacarei aspectos da expressão pública da colônia árabe barretense e os componentes que sustentaram sua presença cultural no Brasil, para finalmente abordar as fundações das instituições étnicas e religiosas na região que se mantém existentes até os dias atuais.

### **1.1. “A última estação do trilho do trem”: a chegada ao noroeste paulista**

As pesquisas são relativamente consensuais em apontar que as maiores ondas de imigração sírio-libanesa para o Brasil aconteceram, em um primeiro momento, no final do século XIX, com uma grande massa de cristãos, e, posteriormente, na segunda metade do século XX, com novas levas de imigrantes seguindo o mesmo caminho, desta vez contando com um número maior de muçulmanos. A presença do Islã em Barretos tem sido registrada desde a primeira metade do século XX - que pode ser observada na criação de uma instituição religiosa em 1945 - o que nos leva a inferir que a colônia árabe na região também era composta por pessoas muçulmanas antes dos anos 1970, período que marca grandes fluxos de muçulmanos ao Brasil.

Truzzi (2019) reforça que os imigrantes recém-chegados a São Paulo eram recomendados por ciceroes para se direcionarem à região dos municípios de Colina, Jaborandi e Barretos, no noroeste do estado paulista. Assim, durante anos identificados na cidade e no Brasil como “turcos”, os imigrantes sírio-libaneses encontraram em Barretos um destino possível e de potencial acolhimento devido às oportunidades de trabalho como mascates em território rural e urbano. Outras fontes de atração econômica destes imigrantes foram o setor pecuário e os frigoríficos da região.

O trabalho de Truzzi busca compreender as características distintivas e específicas da inserção socioeconômica desses imigrantes na região do oeste paulista. O censo de 1920 registrava a presença de 19.290 sírios e libaneses no estado de São Paulo, sendo que 70% (13.302) deles se situavam no interior, enquanto que a maioria esmagadora das pesquisas eram direcionadas para as experiências da capital (2019: 1-2). A análise reproduz uma narrativa hoje clássica. Essas trajetórias se iniciam no final do século XIX, com o trabalho de mascateação de produtos, que eram carregados em malas e vendidos para as famílias moradoras da zona rural. Passa-se assim para o estabelecimento de lojas comerciais nos centros das cidades, culminando na conquista de poder econômico, social e político. É quando esses imigrantes passam a transferir capital econômico e simbólico para seus descendentes, que viriam a se tornar profissionais liberais renomados a partir da metade do século XX.

Esse contexto é marcado pela expansão da marcha do café no noroeste do estado de São Paulo, sinalizando que os imigrantes sírios e libaneses aproveitaram-se das oportunidades

neste nicho. Procuravam assim construir relações comerciais com aqueles que migraram para a região para trabalhar na lavoura:

No oeste paulista, as maiores concentrações de sírios e libaneses em 1920 ocorriam em cinco regiões do estado [...] A mais populosa delas se situava no extremo noroeste paulista e abrangia os até então vastos municípios de São José do Rio Preto (730 indivíduos), Barretos (553), Olímpia (243) e Penápolis (156), além dos vizinhos Monte Azul Paulista (156) e Catanduva (219), totalizando mais de 2.057 sírios e libaneses. (*ibid.*: 8)

De acordo com Khaled, brasileiro de quarenta e poucos anos de idade, filho de libanês e de brasileira, a chegada de seus ancestrais na cidade envolveu, principalmente, o fato da estação ferroviária do município ter sido o destino final - entre 1909 e 1926 - da linha-tronco da Cia. Paulista das Estradas de Ferro. Este também foi o caso da família de Mohammed, que hoje possui 87 anos e reside na cidade de Colina, São Paulo, e relata que seu avô foi um dos primeiros “patrícios” a pisarem na região. Segundo ele, na época, seu parente chegou no porto da cidade de Santos, se direcionou à capital paulista, embarcou no trem e desceu em todas as paradas em que pôde. Como a região de Barretos, Colina e Jaborandi comportava a última estação daquela linha, compunha uma terra que ainda não era tão habitada em comparação às outras e nela se instalou em busca de oportunidades de trabalho. Antes de olharmos para trajetórias individuais, entendo ser necessário aprofundarmo-nos nas relações históricas e sociais que se desenvolveram na cidade de Barretos a partir da estação ferroviária, para esclarecer o contexto e a característica distintiva que marca a presença de imigrantes sírios e libaneses nesta região.

A estação ferroviária de Barretos pertenceu à Cia. Paulista das Estradas de Ferro, chamada popularmente de “Paulista”, durante o período de 1909 e 1971, quando efetiva-se sua adição à Ferrovia Paulista S/A (FEPASA). A linha-tronco, inicialmente, ligava a capital paulista à cidade de Jundiaí, que rapidamente se expandiu para Campinas e, futuramente, para explorar as margens do Rio Mogi-Guaçu, do Rio Grande e do Rio Pardo e para as cidades de Rio Claro, Araraquara, Jaboticabal, Bebedouro e, finalmente, Barretos, localizada próxima aos dois últimos rios citados. Humberto Perinelli Neto (2009) explorou minuciosamente os interesses políticos, econômicos e sociais envolvidos na construção das linhas de ferro que percorriam todo o interior do estado de São Paulo e suas divisas com os estados de Minas Gerais e Goiás entre os séculos XIX e XXI. Com intuito de ir além de uma narrativa hegemônica da historiografia que sela as motivações e destinos das ferrovias paulistas de acordo exclusivamente com os interesses cafeeiros, Neto também analisa a relevância dos

interesses de pecuaristas da região e empresários da capital na integração propiciada por estas linhas ferroviárias. Dessa forma, entre as principais estradas de ferro que ligavam a capital paulista e o Porto de Santos ao interior do estado estavam: a Companhia Mogiana de Estradas de Ferro (*Mogiana*), a Estrada de Ferro do Noroeste do Brasil (*Noroeste*), a Companhia de Estradas de Ferro Araraquarense (*Araraquarense*), a Companhia de Estradas de Ferro Sorocabana (*Sorocabana*) e a Companhia Paulista das Estradas de Ferro (*Paulista*) (ver Neto 2009: 178-195).

A Paulista foi criada em 1868 por fazendeiros da região e começou a operar em 1872. É classificada como a melhor das ferrovias, tanto que em 1922 inaugurou o primeiro trecho eletrificado do país e da América do Sul<sup>10</sup>. A ferrovia se expandiu rapidamente pela influência e força política de seus investidores:

Tratava-se de homens que usufruíam de riqueza, desfrutavam de cargos públicos representativos, faziam parte de sociedades e grupos de poder, além de serem dotados de formação intelectual acadêmica e partilharem de relações familiares e/ou de amizade. Eram homens associados à “metamorfose da riqueza”. Tais aspectos somados os qualificava como sendo constituintes de uma elite, próxima daquilo que já foi denominado “boa sociedade” e que, de modo geral, influenciaria as personalidades que formariam o grupo dominante da Primeira República. Além disso, se enquadravam na definição de capitalista, conforme certo sentido atribuído a esse termo: “[...] o homem que preside ou tenta presidir aos destinos da inserção do capital, no incessante processo de produção a que todas as sociedades estão condenadas”, sendo imprescindível para alcançar esta posição o controle das informações, a capacidade de decidir sobre os investimentos, etc.” (Neto, 2009: 188-189)

O alargamento dos trilhos da estrada de ferro até o município de Barretos está diretamente relacionado com os interesses na pecuária e na exploração dos rios Mogi-Guaçu, Grande e Pardo, onde foi construído um porto fluvial - o Porto “Antonio Prado” - para transporte de pessoas e gado na região. A Paulista foi a linha que, a partir de sua administração, reconheceu que a indústria do sertão era a criação de gado (*ibid*: 204) e seus trilhos alcançam a região barretense em 1909:

Esta cidade atraía atenção por algo que lhe diferenciava: a concentração de negócios em torno da compra e reengorda de bovinos. Ali, o “oceano verde” que cobria suas terras não era composto por ininterruptos pés de café plantados em seqüências lineares e constituintes das chamadas “ruas”, mas, sim, pelas pastagens que tomavam conta da maior parte de seu território, originando, em convivência com as matas nativas, um cenário diferenciado, onde predominavam as “invernadas”. Ao estabelecer seus serviços em Barretos, o próprio conselheiro Antônio Prado solicitaria à Câmara Municipal desta localidade a concessão para construção e

---

<sup>10</sup> Ver em:

<<http://icaatom.arquivoestado.sp.gov.br/ica-atom/index.php/companhia-paulista-de-estradas-de-ferro>>. Acesso em 13 de dez. de 2023.

operação de uma indústria frigorífica. Tal concessão, aliás, teria seu prazo dilatado anos mais tarde, num claro gesto de que havia uma expectativa altamente favorável em torno do comércio de carnes frigorificadas, por parte das elites políticas locais. (Neto, *op. cit.*: 206)

Logo após a inauguração da linha ferroviária na cidade, o líder empresarial, o conselheiro Antônio Prado, encaminhou para a Câmara Municipal a solicitação para construir um grande matadouro frigorífico na cidade. Assim, em 1913 é inaugurado o Frigorífico de Barretos - hoje, Frigorífico Anglo - que passou também a compor a paisagem social e urbana, sendo um cartão-postal da cidade e um símbolo de progresso (: 227). É notória a importância de acessar o contexto histórico, econômico, social e político em que foi instalada e construída a estação ferroviária na cidade, para entendermos como as condições da chegada de imigrantes sírios e libaneses em Barretos foi comparativamente privilegiada, considerando o crescente movimento de capital em torno do comércio agropecuário local.

No início do século XX, a presença de imigrantes já havia se tornado parte comum na paisagem barretense, diversificando sua vida social. É registrado o movimento de italianos e espanhóis, que vieram primeiramente para trabalhar na lavoura cafeeira e que migraram para trabalhar em outras funções. Também havia uma relevante concentração de imigrantes lituanos, que eram recrutados para trabalhar especificamente no setor frigorífico. Outros imigrantes como portugueses e sírio-libaneses também aproveitaram as oportunidades no trabalho operário e, em menor escala, russos, argentinos, gregos, indianos, paraguaios e iugoslavos (Armani, Fernandes, Tineli & Trucullo 2012).

A construção do matadouro frigorífico foi acompanhada pela preocupação em abrigar e concentrar os trabalhadores operários em colônias, replicando o modelo utilizado durante a construção da ferrovia recém-inaugurada. Não sendo capaz de comportar todo o contingente de operários, aqueles considerados de “baixa especialização” receberam materiais para que construíssem seus próprios “barracões”. A vila operária era a representação das condições insalubres de lazer e exploração de trabalho que os operários assalariados vivenciavam. Isso levou alguns trabalhadores a morarem fora das propriedades de seus patrões e construir casas naqueles que são considerados os primeiros bairros de Barretos: a Vila Pereira e a Vila “Puera”<sup>11</sup> - hoje, o bairro Ibirapuera:

Os trabalhadores que insistiam em morar “na cidade” geralmente permaneciam pouco tempo no frigorífico, eram pessoas que queriam poupar capital para

---

<sup>11</sup> Essa região é estratégica para ligar diretamente os moradores de Barretos às fazendas da região próximas às cidades de Colina e Jaborandi.

posteriormente abrir algum comércio na cidade. Esse foi o caso, principalmente, dos sírio-libaneses, que constituiriam em Barretos o comércio mais forte da região. (Armani *et. al*, 2012: 231)

A chegada em um destino com oportunidades de crescimento econômico pessoal era o objetivo para a maioria dos imigrantes sírios e libaneses que aportaram no continente americano, já que muitos vinham de localidades onde viviam em situação de pobreza, com poucas oportunidades de mobilidade social:

Então a dificuldade era muito grande, e o meu pai aos treze anos, por informações de outros patrícios, resolveu imigrar para o Brasil em busca de melhores condições econômicas. E foi assim que o papai com treze anos de idade aportou no Brasil – em 1906. [...] Veio para São Paulo, foi encaminhado para o interior do estado e foi dar na cidade de Barretos, onde por informação ele encontrou pessoas da mesma cidade natal ou da mesma região em que ele morava, no Líbano. (Gattaz, 2012: 94)

O relato acima exemplifica como redes de apoio e acolhimento entre as famílias e conhecidos imigrantes fizeram parte do processo de vinda para o Brasil. Ou seja, o próprio sucesso das primeiras gerações de sírios e libaneses em terras brasileiras impulsionou e desencadeou novos deslocamentos. A chamada migração “em cadeia” (Tilly, 1978 *apud* Truzzi, 2008) envolve o deslocamento de indivíduos motivados por uma série de arranjos e informações fornecidas por parentes e conterrâneos já instalados no local de destino.

Meu avô, Ali Gemha, veio para o Brasil sem saber de nada o que aconteceria e deixou, em Kfarhamam, a minha avó e meu pai ainda criança. Depois de alguns anos trabalhando de mascate aqui na região, antes de vir para Barretos, ele estava em Bebedouro e ficou sabendo que um libanês conhecido dele retornaria ao Líbano. Aí ele escreveu uma carta e deu para esse homem encontrar a família dele lá e entregar para minha avó, contando que estava bem e que era para enviar meu pai para cá. E, assim, deu certo. Olha como eram as coisas! (Hussein, entrevista com o autor, outubro/2023)

Minha pesquisa de campo - centrada exclusivamente no subgrupo islâmico desta população - revelou que uma maioria massiva dos imigrantes sírio-libaneses de religião muçulmana que se estabeleceram em Barretos e nas cidades vizinhas são naturais de Hebbariyeh e de Kfarhamam, duas pequenas cidades de maioria muçulmana no sul do

Líbano, localizadas na província de Nabatiye<sup>12</sup> - também referidas como “aldeias” ou “vilarejos” pelos interlocutores:

Por que as pessoas de Hebbariyeh e de Kfarhamam estão todas na região de Barretos e Colina? Então, a fonte desse pensamento, é isso: um irmão viajou para o Brasil, aí praticamente o seu outro irmão, o seu primo, o seu amigo, o seu vizinho, o seu conhecido vai te procurar quando tiver interesse em viajar também. Aí nasce a ideia de concentração na mesma região. (Faruk, entrevista com o autor, maio/2023)

Faruk, libanês de cinquenta e poucos anos de idade, natural de Hebbariyeh, chegou ao país na década de 1980 na condição de exilado, tendo sido perseguido e preso político no sul do Líbano durante a guerra com o Estado de Israel. Ele relata que escolheu Barretos por seu pai já estar estabelecido com uma loja de roupas e tecidos localizada no centro da cidade. Mesmo que em um processo migratório distante daqueles em massa, que caracterizaram a primeira metade do século XX, a trajetória de Faruk continua agenciando uma rede familiar de acolhimento.

Mohammed, libanês de quase noventa anos de idade, natural de Kfarhamam relata que seu avô decidiu migrar do Líbano para o continente americano fugindo da pobreza e em busca de melhores oportunidades de educação e ascensão econômica. Dessa forma, viajou para o Brasil com a intenção de retornar a seu país, sustentar sua família e educar seus filhos. Esse homem se chamava Hussein El-Droubi. No Brasil, ele ganhou o nome de Jorge, já que os brasileiros de seu convívio viam dificuldade em pronunciar seu nome de nascença<sup>13</sup>. Segundo seu neto, Hussein foi o primeiro “patrício” a pisar na cidade de Colina. Alguns anos após trabalhar como mascate no território colinense, que ainda não era urbanizado, sendo, portanto, composto por fazendas<sup>14</sup>, recomendou a vinda de seu filho, Asad, para o Brasil.

Meu pai, o Asad, veio junto com outros companheiros, como, por exemplo, o Asad Abdallah e seus primos Hassan, Abdo e Ali, e alguns deles conseguiram descer no Rio de Janeiro e fazer o trajeto até aqui. Mas

<sup>12</sup> “O Líbano é dividido administrativamente em 7 governadorias (*mohafazat*, no singular, *mohafazah*, no plural), além da capital, Beirute: Líbano-Norte, Monte Líbano, Líbano-Sul, Beka’a, acrescidos pelas novas governadorias de Akkar, Nabatieh e Baalbeck-Hermel. A criação destas novas administrações tem por objetivo tornar mais acessíveis os serviços públicos a populações que tradicionalmente eram esquecidas pelo poder central e suas representações regionais. Elas também visavam satisfazer a lógica da divisão confessional do poder. O mohafazat de Baalbeck-Hermel, por exemplo, corresponde a uma região majoritariamente xiita, mas cuja antiga capital, Zahle, é cristã. Desta forma, as divisões administrativas tornam-se um instrumento de reconhecimento e de valorização de grupos sociais locais, grandes famílias e comunidades confessionais, assim como um canal de redistribuição de valores” (Verdeil, Faour e Velut, 2007: 24 *apud* Maalouf, 2011: 45);

<sup>13</sup> Truzzi (2019) mostra que a mudança de nome, para um que fosse mais “abrasileirado”, buscava, também, aproximar a relação de diálogo com fregueses de seus comércios.

<sup>14</sup> Localizada a 18 km de Barretos, em 1917, Colina foi criada com a denominação de Distrito de Barretos. O ano de fundação oficial do Município de Colina data em 1926 (Ver em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/colina/historico>).

estavam sem dinheiro e sofreram muito para conseguir chegar. Meu pai, na verdade, só conseguiu descer na Argentina e depois veio por terra para Colina, onde meu avô já conhecia. O meu avô chegou no porto de Santos, foi pra São Paulo e de lá pegou o trem e onde o trem parava, ele também parava. Então, no caso, chegou à Colina. (Mohammed, entrevista com o autor, dezembro/2023)

Asad, chegando em uma terra já explorada por seu pai e, contando com seu apoio financeiro, conseguiu investir na produção de cereais e, além de prosperar, também expandir o nome da família pela região. Alguns anos depois, retornou à Kfarhamam para se casar e, em 27 de novembro de 1950 aportou novamente no Brasil, agora com sua esposa, mãe e dois filhos. Um deles, Mohammed, aquele que me relata, chega ao Brasil com 14 anos e seu pai investe em sua educação e formação em medicina na Alemanha. Isso o possibilitou trabalhar no próprio país de formação (Düsseldorf), na Itália (Nápoles), na região de Barretos e Colina e no próprio Líbano.

Sua atuação como médico no Líbano é marcada por uma visita que decidiu realizar à sua irmã, que não se mudou para o Brasil pois já havia se casado. Ela havia fugido de Kfarhamam para uma cidade chamada Marjayoun, também localizada na província de Nabatiye, devido ao início da violência marcada pela invasão israelense no sul do Líbano, especialmente em Kfarhamam e Hebbaryieh. Segundo ele, muitas pessoas conhecidas solicitaram sua permanência e que auxiliasse a população como médico de consultório, e ele aceitou. Anos depois, Mohammed mudou-se para a cidade de Beirute e abriu um consultório médico em um bairro habitado majoritariamente por migrantes do sul do país. No final da década de 1970, ele retorna ao Brasil com sua esposa e filhos e permanece até os dias de hoje.

O breve relato da família Droubi é um exemplo de sucesso da imigração do Líbano para o Brasil, que não deixou de envolver a ideia de “retorno” e a formação de redes transnacionais, uma vez que essas pessoas construíram relações entre Líbano-Brasil e as mantiveram vivas entre casamentos, viagens e prestação de serviços. Como relatam, a família Droubi é responsável por construir em Kfarhamam duas mesquitas, uma escola e, também, muros em um cemitério local, graças à ascensão financeira conquistada em terras brasileiras. Além disso, como me relatam em Colina, Jorge é muito reconhecido por ser um líder da colônia árabe na região, por ter sido pioneiro e organizado inúmeras viagens e processos migratórios de outros conterrâneos, visando oferecer oportunidades de trabalho na mascateação local visto sua experiência e rede de contatos construídas no noroeste do estado paulista. Refletindo com Meihy, constata-se que

aspectos identitários como parentesco, religião, povoado de origem, entre outros, serviram como fundamentos para que a migração para o Brasil deixasse de ser um projeto individual e temporário para ser um empreendimento coletivo baseado em redes de acolhimento que reforçavam o papel social de certas famílias pioneiras no interior da colônia libanesa. (Meihy, 2016: 294)

A experiência desta família no noroeste do estado de São Paulo exemplifica perfeitamente a trajetória clássica reconstituída pelos pesquisadores do tema, indo de mascate a doutor (Truzzi, 1992) ao longo de três gerações. Esse padrão familiar me foi relatado por alguns interlocutores. É, também, a trajetória que recebeu maior atenção por parte das pesquisas científicas sobre imigração sírio-libanesa e etnicidade: a figura heróica do caixeiro-viajante que migra, prospera e vence por seu próprio esforço, e dá melhores condições de vida para a sua família. Esse modelo testemunhal não deixa de ser responsável por um certo imaginário social em que sírios e libaneses são representados como buscadores de conhecimento e dotados de “inteligência avançada”. Ele também contribui para a visão de que são “bons de negócio”, “mãos-de-vaca”, ricos, entre outros. Tais representações estereotipam e “isolam” os imigrantes a uma etnicidade específica como árabe ou “turca”, no senso comum.

Como destaca Karam (2009), é preciso ir além dos estudos que limitam a análise da etnicidade ao campo estrutural e socioeconômico, e ampliar o olhar para a construção de uma etnicidade “hifenada” ou híbrida enquanto estratégia que vinculava o esforço do imigrante árabe ao progresso da nação, o que favoreceu o reconhecimento da etnicidade árabe no Brasil. Para isso, destaca trajetórias de vida de imigrantes árabes que ganharam relevância e visibilidade ao aliar seus interesses aos de grupos dominantes no Brasil. Isso se traduz no fato desses imigrantes conquistarem um lugar de privilégio no seio da sociedade brasileira, de modo que “os sírios-libaneses de segunda e terceira geração adquiriram uma projeção étnica como parceiros exportadores, políticos éticos e consumidores nítidos, moldando e refletindo o Estado-nação brasileiro no final do século XX e começo do século XXI.” (2009: 14).

## **1.2. Representação pública, imaginário social e Orientalismo em Barretos**

Como discutido no tópico anterior, a inserção conhecida dos imigrantes sírios e libaneses na cidade de Barretos se deu por meio de seu trabalho no setor agropecuário e na mascateação, ambos majoritariamente rurais, já que os comerciantes levavam mercadorias para negociar com moradores das fazendas dentro do perímetro de Barretos. Conforme o processo de urbanização da cidade, esse grupo conseguiu se fixar em “vendas” e pequenas lojas no centro da cidade, estabelecendo moradia em “sobrados” em cima das próprias lojas - uma arquitetura que caracteriza o centro da cidade. Roseli Aparecida e Francisco Gabriel Junqueira, historiadores barretenses, no livro “Imigrantes, história política e Festa do Peão de Barretos” (ano desconhecido), reforçam a ideia de que a maioria dos imigrantes sírios e libaneses iniciou seu trabalho na cidade como mascate e conseguiu se firmar no setor comercial, causando uma transformação e remodelação do comércio barretense, uma vez que esses trabalhadores acompanharam o processo de urbanização do município.

A área central de Barretos começou a apresentar uma paisagem de “modernização” na década de 1930, no entorno da Praça Francisco Barreto - local onde está localizada a Catedral do Divino Espírito Santo, maior referência católica da cidade. As primeiras casas construídas nesta região foram de grandes proprietários rurais, profissionais liberais e comerciantes. Dentre as últimas estava a residência de Felipe Abrão, considerado um dos primeiros imigrantes árabes a chegar à cidade (Neto, 2009: 331). Em uma análise minuciosa das atas da Câmara Municipal de Barretos no início do século XX, Neto (2009) constata que as elites políticas e econômicas da cidade utilizavam a política representativa para favorecer causas próprias e que a colônia árabe aproveitou de alguns desses benefícios. Era bastante comum à época, por exemplo, que tais elites controlassem os serviços de Água, Saneamento Básico e Energia da cidade, bem como a concessão de subsídios pagos pela própria Câmara<sup>15</sup>.

Na realidade, a região de Barretos despontou como um grande centro de transações econômicas e comerciais no início da década de 1910, como visto anteriormente, o que levou ao crescimento do contingente populacional, das fazendas ao redor da cidade e do processo de urbanização de sua zona central. Nesse contexto, sírios e libaneses aproveitaram a posição geopolítica de Barretos e toda sua influência com outros fluxos de comércio, e - além de

---

<sup>15</sup> Um dos exemplos é que em 1919 os diretores do Ginásio Sírio-Brasileiro, propriedade da colônia árabe da cidade, - uma das que contavam com maior quantidade de membros e que dispunha de grande força econômica - mantinham o subsídio que já recebiam de 150\$000 da prefeitura por seus “serviços prestados à comunidade” (*ibid.*: 334). Esse fato ilustra como membros da colônia árabe fizeram parte do crescimento urbano, econômico e político da cidade de Barretos, estando envolvidos não somente na dinâmica social cotidiana do comércio local, mas também atingiram um determinado status, sendo parte do processo burocrático e do campo político-econômico operado pelas elites locais (ver Neto, 2009: 331-334).

trabalhar no setor frigorífico, agropecuário e de colheita - a grande maioria explorou o ofício de mascate na zona rural, abastecendo os povoados e distritos ligados ao município, e instalou-se em lojas no centro da cidade.

As ruas da zona central de Barretos são compostas por inúmeros comércios nos dias de hoje. Farmácias, lojas de camelô, de tecidos, de roupas, de sapatos, de cosméticos, consultórios médicos, restaurantes, farmácias, entre outras, desenham a paisagem urbana. Próximo à praça central, três quarteirões são fechados para o fluxo de veículos, pois são grandes “calçadões” de comércio e de trânsito de pedestres. Em inúmeras ruas, em cima das lojas comerciais, foram construídos “sobrados”, onde moravam e ainda moram os proprietários da loja do andar de baixo. Faruk conta que praticamente todos os sobrados da avenida 17 são de sírios e libaneses, como os das famílias Atwi, Miziara e Khatib, e que seus descendentes permanecem vivendo lá até hoje<sup>16</sup>.

As pessoas sírias, libanesas e árabes passaram a ser conhecidas na cidade e região e isso influencia o imaginário social que a sociedade barretense constrói sobre as mesmas. A categoria “turca” acompanhou pejorativamente a imigração sírio-libanesa para o Brasil. Castro (2020) reforça que quando chegam ao Brasil, os imigrantes sírios e libaneses são nomeados e chamados de “turcos” - termo encarado pelos imigrantes como ofensivo, justamente por terem arriscado a vinda para o continente americano fugindo das mazelas deixadas pela dominação otomana em seus territórios. Posteriormente eles são reconhecidos como “sírios” e, somente em 1926 os “libaneses” foram reconhecidos como uma categoria oficial, apesar do país ainda não existir oficialmente. O registro imigratório brasileiro passa a reconhecer as nacionalidades separadas a partir das independências do Líbano, em 1943, e Síria, em 1946 (Knowlton, 1992: 291 *apud* Castro, 2020: 72). Em Barretos, até os dias de hoje, é possível conversar com algum cidadão e ouvi-lo referir-se a uma pessoa síria, libanesa ou muçulmana como “turca”<sup>17</sup>.

Uma passagem de “Barretos de Outrora”, obra escrita pelo historiador e jornalista barretense Osório Rocha em 1954, ilustra bem como o espaço social da cidade nesta época já era permeado pela presença de imigrantes. Mostra ainda como a intelectualidade local já

---

<sup>16</sup> Nesta Avenida, na esquina com a Rua 22 está o prédio que carrega o nome de Alcino Pedro Cassim, uma das lideranças da colônia e da Sociedade União Síria nas décadas de 1940 e 1950.

<sup>17</sup> Luiz Carlos Arutim, ator brasileiro e barretense, filho de mãe italiana e pai sírio, interpretou na televisão personagens árabes como Nagib, em “Meu pedacinho de chão”, da TV Globo e Youssef Assad, em “Imigrantes”, da Rede Bandeirantes. Mas, seu trabalho de maior sucesso foi em “Renascer”, da TV Globo, em que interpretou Rachid, famoso pelo bordão “nós não turco, nós libanês” (Armani *et. al.*, 2012: 261).

reproduzia um repertório particular de representações sobre essa população, que viria a se sedimentar no imaginário local com o tempo:

Na Rua 8, depois do café matinal, o João Elias e outros sírios sentavam-se à porta do estabelecimento fumando, enquanto a seu mandado o Alcino Pedro Cassim e o Abdallah Sucar se revezavam na leitura de um grande livro, em árabe, possivelmente o Alcorão. À chegada de alguém, um dos meninos ia servi-lo, e o outro continuava lendo, mas logo o chefe o interrompia para dizer alguma palavra amável ao freguês. Os sírios em geral, por essa amabilidade peculiar à raça, logo faziam relações e, econômicas, laboriosos, dotados de tino admirável para o comércio, em pouco tempo progrediram financeiramente. (Rocha, 1954: 247)

A generalização do uso da categoria “sírio”, o fumo, o café, a “amabilidade peculiar à raça”, “o dote de tino admirável para o comércio” e, supostamente, a leitura do Alcorão, são elementos incorporados ao imaginário social sobre a colônia árabe. Outro interessante relato sobre o uso da categoria “sírio” chegou a mim através de uma de minhas tias, que conta ter trabalhado na colheita de algodão, no final da década de 1960, com um jovem apelidado “Sirinho”. Ela morou e trabalhou na Fazenda Santa Genoveva - local onde meus avós, minha mãe, minhas tias e tios viveram por muitos anos antes de migrarem para zona urbana de Barretos -, pertencente ao município de Jaborandi, mas próxima a Barretos, estando a 13 km de distância do frigorífico<sup>18</sup>. Segundo ela, o grupo de trabalhadores brasileiros não conseguia entender muita coisa que ele falava e o achava engraçado por isso. Durante a pausa para almoço, Sirinho distribuía as linguiças suínas que vinham em sua marmita para as/os colegas de trabalho, já que não comia carne de porco. Muito provavelmente, Sirinho recebeu esse apelido em referência à Síria - podendo tanto ser originário deste país ou ter suas origens no Líbano ou em outro país de língua e etnia árabe. As restrições à carne suína indicam que ele era de religião muçulmana.

Pinto (2016) nos apresenta o “orientalismo brasileiro” como “um campo discursivo que permite a contínua produção, por diferentes atores do universo social, de discursos e práticas relativas à configuração de sujeitos e objetos definidos pela sua alteridade cultural” (Pinto, *op. cit.*: 48). Quatro tipos de orientalismo compõem esse campo: o “orientalismo erudito”, marcado pela figura de D. Pedro II, seus estudos bíblicos e suas viagens para o Oriente Médio e norte da África; o “orientalismo aplicado” produzido pelas elites intelectuais das grandes cidades brasileiras; o “orientalismo vernacular” influenciado pelo pensamento das elites, aplicado no imaginário social das classes populares; e o “orientalismo nativo”, uma

---

<sup>18</sup> De acordo com ela, Sirinho morava no bairro Pereira, em Barretos, juntamente com trabalhadores do frigorífico e viajava na carreta de um caminhão que levava os trabalhadores para a roça todos os dias.

forma de apropriação positiva do discurso negativo por parte da coletividade árabe e falante da língua árabe, com objetivo de negociar sua alteridade frente à sociedade brasileira.

Na primeira metade do século XX, intelectuais brasileiros produziram discursos pejorativos que influenciaram o imaginário social com um sentimento negativo em relação ao modo de ser, de agir, de falar e a religião desses imigrantes. A figura do “sírio” ou do “turco” era diminuída por uma ansiedade cultural da sociedade brasileira que preocupava-se com sua presença no interior do Brasil. Constituiu-se um estereótipo dessa figura “misteriosa” - que não se sabe o nome e nem a língua ao certo - e buscadora do lucro a qualquer custo (Roquette-Pinto, 1917 *apud* Pinto, 2016). Em contraste, o trecho retirado da obra de Osório Rocha, apesar de também fazer parte do campo discursivo orientalista, opera uma estereotipação positiva da figura do imigrante “sírio”, recorrendo à sua simpatia e amabilidade. Esse orientalismo “positivo” caracteriza a paisagem cultural barretense, assim como o orientalismo “negativo”, mais intelectualizado e nacional, que marginaliza esses indivíduos e grupos com relação à sociedade brasileira.

Faruk, ao refletir sobre sua história de vida em relação à imigração ao Brasil e ao fato de assumir o ofício de comerciante nessa nova terra, considera que está em seu “sangue” um espírito empreendedor e propensão a envolver-se em relações de troca que vem da prática de escambo elaborada pelo povo fenício. Considera que os fenícios, que são considerados a origem do povo libanês - pois habitaram a atual região do Líbano -, são fundamentais para compreender o espírito que trouxe os libaneses para o Brasil:

Tudo se inicia há 7000 anos atrás, envolvendo um fluxo comercial entre Líbano e Europa. Nesse período, os povos da região navegavam em navios feitos de madeira de cedro. É esse espírito empreendedor e de relações de troca que vem dos fenícios a partir da prática de escambo e é o que carrega esses imigrantes para cá: migramos pelo espírito de querer ganhar dinheiro. E o Líbano é justamente o coração da Fenícia. Então o espírito dos fenícios que fica na cultura libanesa e se torna tradição levando em conta o amor ao conhecimento, o espírito empreendedor, uma boa comunicação para intermediar negócios e a facilidade em aprender várias línguas. (Faruk, entrevista com o autor, maio/2023)

Esse discurso parece ser parte constituinte da “narrativa mestra” produzida pela própria comunidade sírio-libanesa sobre a história de sua imigração, utilizando de um “orientalismo nativo”, em que as representações produzidas pelo imaginário social brasileiro são apropriadas e transformadas a seu próprio favor. Se o passado Otomano imaginado pela sociedade brasileira em relação aos “turcos” que migram para seu país tende a ser dominante,

Faruk interrompe esse discurso para justificar que a cultura libanesa e o espírito empreendedor dos imigrantes estão enraizados muito anteriormente, no povo fenício.

**Figura 2** - Presença da colônia árabe no desfile de aniversário da cidade de Barretos.



Acervo: Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes.

“A colônia árabe saúda Barretos pelo 111º aniversário” é a placa exibida durante o desfile cívico no aniversário de Barretos, em 1965. Juntamente à comitiva da colônia árabe, é possível observar as presenças de uma estátua de um camelo e a figura de um homem “tipicamente” árabe sentado. Ambas aludem a estereótipos e representações de um “Oriente” permeado por desertos em que os homens se vestem de determinada maneira e montam em camelos e dromedários.

**Figura 3 - “Cantina do Nagib”.**



Fonte: Correio de Barretos, 14 de janeiro de 1951 (Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes)

No centro de Barretos, a Cantina do Nagib anuncia a presença de Alma del Fuego, uma bailarina "exótica" vestida como uma odalisca em 1951. A representação também remete a uma visão orientalista do harém, conforme retratado na literatura e arte ocidental, sendo esta concepção profundamente enraizada no Ocidente, retratando-o como um espaço de conotação sexual onde várias esposas são confinadas a um único homem. A apropriação do imaginário orientalista serve à possibilidade da comunidade sírio-libanesa desconstruir o discurso criado pela sociedade dominante sobre si e tornar pública uma versão alternativa da identidade árabe (Pinto *op. cit.*: 55). As duas imagens mostram as representações da dança do

ventre - enquanto uma dança exótica e sensual -, do homem árabe e do camelo sendo apropriadas e utilizadas por indivíduos e grupos de forma similar.

### 1.3. As instituições étnicas e religiosas

Com intuito de “fixar raízes”, os imigrantes sírio-libaneses, em 1915, criaram a Sociedade União Síria de Barretos, união sindical que defendia os interesses dos seus trabalhadores e se destacava no setor de filantropia. Fundaram também, no mesmo ano, o Ginásio Sírio-Brasileiro, que abrangia aulas e o ensino de língua árabe, com objetivo de agregar os filhos dos imigrantes e educá-los com base em aspectos e traços da cultura que viajou com seus pais para o Brasil (Armani *et. al*, 2012). Ambas instituições possuíam suas sedes no centro da cidade e hoje estão desativadas e carregavam somente a denominação “Síria” devido à identificação da região da Grande Síria, que englobou territórios palestinos, Líbano, Síria, Jordânia e Israel; entretanto, a maioria dos membros que compunham essa comunidade diaspórica eram libaneses.

**Figura 4** - Fachada do edifício sede da Sociedade União Síria no centro de Barretos.



Fonte: Livro “Imigrantes, história política e Festa do Peão de Barretos” (ano desconhecido).

**Figura 5** - Estudantes internos do Ginásio Sírio-Brasileiro, localizado no centro de Barretos.



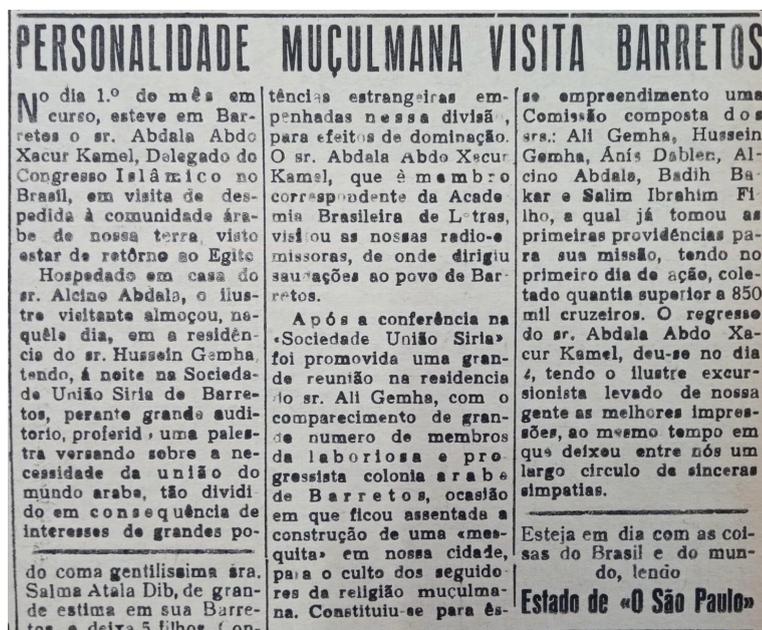
Fonte: “Jornal de Barretos”, 16 de setembro de 2001 (Arquivo do Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes).

No ano de 1945 foi fundada a “União Beneficente Muçulmana de Barretos” e, o conjunto dos imigrantes muçulmanos na cidade somente gerou a construção de uma mesquita em 1962, ano em que foi lançada a pedra fundamental de sua construção. A mesquita foi oficialmente inaugurada em 10 de outubro de 1976. Segundo lideranças da comunidade, bem como veículos de informação e divulgação ligados ao turismo, a Mesquita de Barretos foi a segunda a ser construída no país. Ao mesmo tempo, de acordo com Pinto (2022), considerando a inauguração das mesquitas de São Paulo (1960), Curitiba (1972) e Londrina (1975), Barretos seria a quarta a ser inaugurada oficialmente, em 1976.

O debate em relação à data exata em que foi criada a Mesquita de Barretos deve ser analisado com cautela. De fato, a construção de um prédio com detalhes arquitetônicos islâmicos - como a cúpula e o minarete - fora planejada em novembro de 1962, quando Barretos recebeu a visita de Abdala Abdo Xacur Kamel, delegado do Congresso Islâmico no Brasil e membro correspondente da Academia Brasileira de Letras (Figura 6), em que versou uma palestra na sede da Sociedade União Síria da cidade sobre a necessidade de união dos países árabes frente a exploração imperialista de potências europeias e americanas em seus

territórios. Assim, reuniram-se na residência da família Gemha e decidiram pela construção de uma mesquita na cidade.

**Figura 6** - Registro jornalístico da visita de Abdala Abdo Xacur Kamel a Barretos.



Fonte: Jornal “A Semana”, novembro de 1962 (Arquivo do Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes).

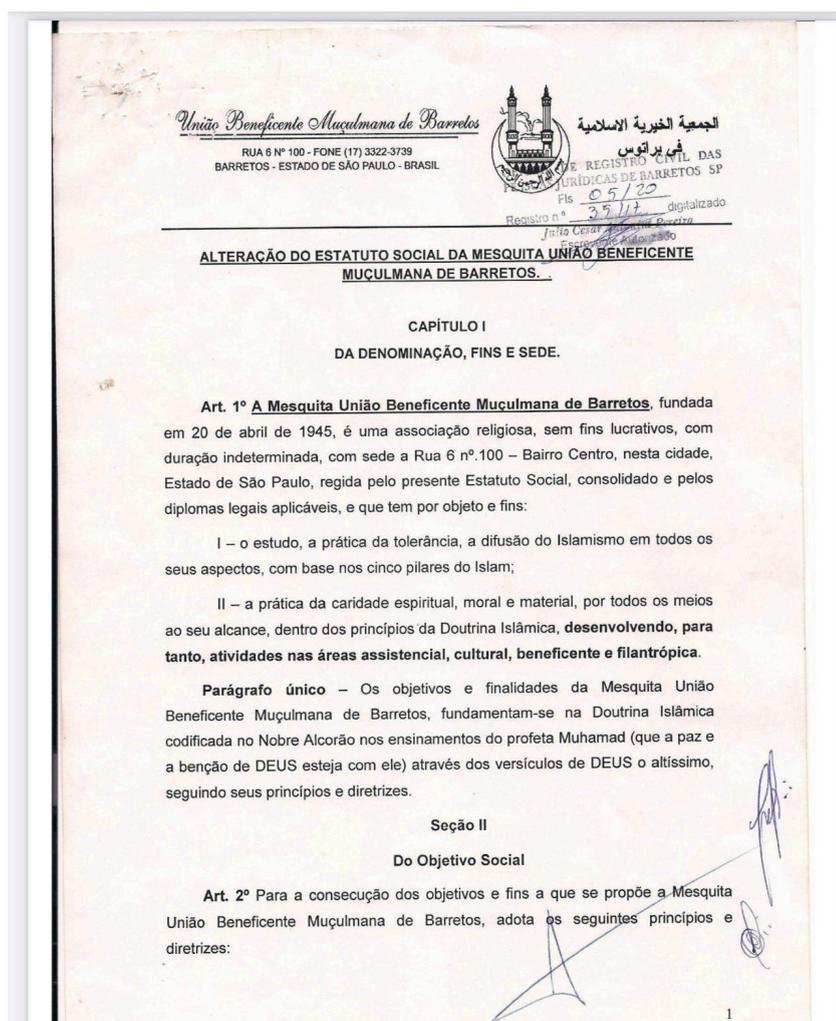
Segundo interlocutores que vivenciaram o processo de construção da Mesquita, a cidade comportava a maior quantidade de pessoas de fé muçulmana da região<sup>19</sup>. O tamanho da colônia árabe-muçulmana foi um importante fator que impulsionou a construção de uma das primeiras mesquitas brasileiras no município<sup>20</sup>. Mas também há relatos da grande influência política que a família Gemha possuía a nível estadual, tendo construído relações sólidas com a Sociedade Síria de São Paulo e com diversas instituições comerciais na capital paulista. Desta forma, com suporte financeiro do governo da Arábia Saudita, somado aos recursos dos próprios muçulmanos locais, Barretos se tornou “a Mesquita do interior”, como considera um de meus interlocutores.

<sup>19</sup> Sua região administrativa engloba os municípios de Altair, Bebedouro, Cajobi, Colina, Colômbia, Embaúba, Guaíra, Guaraci, Jaborandi, Monte Azul Paulista, Olímpia, Pirangi, Severínia, Taiaçu, Taiúva, Viradouro, Vista Alegre do Alto;

<sup>20</sup> Em 1920, Barretos possuía uma expressiva população de sírios e libaneses, contando com uma estimativa de 553 pessoas (ver em Truzzi, 2019: 8).

A auto intitulação local de que a Mesquita de Barretos seria a segunda a ser construída no Brasil é corroborada pelo estatuto oficial da fundação da Mesquita União Beneficente Muçulmana de Barretos (Figura 7), que data em 1945. O documento revela que já em 1945 as atividades da União Muçulmana aconteciam no mesmo endereço onde a Mesquita fora construída e que continua hoje localizada: rua 6, nº 100, no bairro central. O mesmo também nos sugere que, por ser um terreno grandioso, antes da construção do espaço com as devidas especificidades arquitetônicas, as atividades aconteciam no espaço de um salão onde atualmente são realizadas confraternizações e as atividades de um restaurante de comida típica síria.

**Figura 7:** Estatuto social da Mesquita União Beneficente Muçulmana de Barretos.



Fonte: Cartório de Registro Civil de Pessoas Jurídicas de Barretos/SP.

Segundo o livro “Memorial barretense: dos primórdios à atualidade” (Vieira, Neto, Machado, Najm & Araújo; ano desconhecido), a inauguração da Mesquita reuniu mais de 200 imigrantes árabes-muçulmanos, além dos embaixadores do Paquistão, Egito e Arábia Saudita, bem como o presidente do Centro Islâmico no Brasil a época. Barretos recebeu seu primeiro *shaykh* vindo do Egito. Posteriormente, passou pela liderança de outro *shaykh* que migrou de Moçambique para o Brasil. Passou também por um período em que o líder religioso foi um senhor libanês sem formação teológica, mas experiente na tradição, que já morava na cidade. As últimas duas lideranças foram citadas por meus interlocutores como fundamentais para a aproximação e diálogo com o contexto local, tendo gerado os primeiros casos de conversão de brasileiros ao Islã.

**Figura 8** - Momento em que é colocada a pedra fundamental da Mesquita de Barretos, no ano de 1962.



Fonte: Acervo da Mesquita de Barretos.

**Figura 9** - Membros da colônia sírio-libanesa durante a construção da mesquita em Barretos.



Fonte: Arquivo do Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes.

**Figura 10** - Mesquita ainda em construção, sem a edificação completa do minarete. Nesse período, o espaço interno já era utilizado para prática religiosa e social entre a comunidade muçulmana na cidade.



Fonte: Arquivo do Museu Histórico, Artístico e Folclórico Ruy Menezes.

**Figura 11** - Inauguração da Mesquita de Barretos em 10 de outubro de 1976, ao final da construção completa.



Fonte: Acervo da Mesquita de Barretos.

Após a construção e consolidação da Mesquita, em 1976, e da comunidade religiosa em Barretos, os muçulmanos moradores de Colina e Guaíra passaram a frequentar o templo barretense para prática religiosa e também para socialização<sup>21</sup>. Entretanto, em 1978, conflitos entre as comunidades barretense e colinense, fizeram com que ambas se separassem, o que desencadeou o processo de construção de uma outra mesquita na cidade de Colina. Isso fez com que o número de pessoas que frequentavam a Mesquita em Barretos passasse a diminuir.

Como relatam dois interlocutores que vivenciaram à época, naturais de Kfarhamam e atualmente moradores de Colina, os conflitos já existiam desde o início da construção do espaço religioso na cidade de Barretos, em que muçulmanos de toda a região participaram da arrecadação financeira para a obra. Com um ano de trabalho, membros da comunidade árabe-muçulmana que moravam em Colina perceberam certo atraso nos andamentos da construção, acompanhada de um alicerce julgado como “fraco” e de “má-qualidade” que

---

<sup>21</sup> É relatado que não somente muçulmanos de Colina e Guaíra, entre imigrantes e descendentes, que frequentavam Barretos. Membros de Bebedouro, Jaborandi, Olímpia e, provavelmente, outras pequenas cidades da região também faziam esse trajeto. A Mesquita de Barretos era conhecida como "a Mesquita do interior". Ênfase as comunidades das duas primeiras localidades supracitadas, devido a serem em maior número e por manterem relações até os dias atuais.

poderia gerar uma tragédia caso a mesquita tivesse sido acabada dessa forma. Assim, ao desconfiarem de uma má-gestão dos recursos financeiros disponíveis para levantar o edifício, - envolvendo o desvio de uma parcela financeira - os moradores de Colina, à época, decidiram tomar à frente da construção e assim a concluíram<sup>22</sup>.

Entretanto, quando conversei sobre esse mesmo assunto com um interlocutor natural de Hebbariyeh e morador de Barretos, a versão que este conhecia revelou uma outra narrativa: a de que, de fato, os moradores de Colina denunciaram a construção e má-administração dos recursos por parte das lideranças barretenses mas por interesses e conflitos políticos. Assim, relata que a Mesquita fora construída sob tensões políticas entre o grupo colinense e o grupo barretense, pois na década de 1960, esses grupos já estavam envolvidos na política e economia de seus municípios e possuíam seus respectivos interesses para que a mesquita fosse construída em uma de suas cidades. A decisão por construir em Barretos se deu pelo fato de, dentre as opções, ser o centro maior e mais populoso, e pela força política das personas de Hussein e Ali Gemha, que lideraram esse empreendimento. Assim, essa narrativa informa uma rivalidade entre membros da colônia divididos em duas cidades brasileiras, mas que já carregavam questões anteriores advindas de sua posição geográfica no Líbano, que se intensificaram com as divergências produzidas no Brasil: os barretenses, que eram maioria de Hebbaryieh e os colinenses, sendo maioria de Kfarhamam, constituíram um circuito transnacional político que influenciou nas relações que constituíram a base da Mesquita em Barretos.

Independentemente das contradições entre ambas narrativas, fato é que o clima entre as duas comunidades não pareceu ser amenizado com o início das atividades no espaço já levantado e, assim, por vontade própria dos moradores de Colina em construir uma mesquita em sua cidade, decidiram por se separar. Assim, em 1978 é criada uma *mussala*<sup>23</sup> na cidade de Colina e, em 1986 é inaugurada a Mesquita no município.

---

<sup>22</sup> Um dos interlocutores informa que foi seu irmão que tomou a frente da construção, por ter formação em engenharia, e reformulou o projeto da obra.

<sup>23</sup> Uma *mussala* é um pequeno local destinado ao encontro de muçulmanos para as realizações dos rituais islâmicos e de congregação da comunidade. Internamente, uma *mussala* é semelhante a uma mesquita e atua enquanto uma. A diferença mais visível entre ambas está na arquitetura externa da mesquita que possui proporções maiores e carece de maior investimento financeiro. Uma *mussala* pode ser fundada no espaço de uma casa ou de um apartamento, por exemplo.

**Figura 12** - Mesquita da União Beneficente Muçulmana de Colina/SP.



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Em relação à comunidade de Guaíra, um interlocutor reflete que a comunidade árabe-muçulmana do município manteve-se frequentando os rituais em Barretos até a década dos anos 2000. Por ser composta por poucas famílias, a cidade possuía uma comunidade muito menor em relação às outras e não possuía “condições suficientes” para a construção de um espaço religioso próprio. Até que no ano de 2007 receberam a visita de missionários muçulmanos africanos<sup>24</sup>, que incentivaram a união da comunidade local a conquistar um espaço e transformá-lo em uma *mussala*. Assim conseguiram a doação de uma casa, por parte de uma pessoa próxima que possuía diversas propriedades, e iniciaram as atividades, de maneira coletiva, em Guaíra<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Os missionários muçulmanos fazem parte de um movimento chamado *da'wa*. *Da'wa* se refere a uma obrigação de todo muçulmano que é divulgar o Islã: falar sobre a religião, sobre o Profeta Muhammad e sobre *Allah*. Esse movimento engloba as viagens de grupos de missionários muçulmanos que peregrinam para diferentes regiões do mundo, com intuito de fortalecer a fé e prática do equipamento ético-moral do Islã;

<sup>25</sup> O início se deu no ano de 2007, mas o estatuto oficial registra o ano de 2012.

**Figura 13** - Visão interna da *mussala* da União Beneficente Muçulmana de Guaíra/SP.



Fonte: Acervo de Omar Khatib.

\*\*\*

Neste capítulo, busquei apresentar uma visão geral do processo histórico de imigração sírio-libanesa em Barretos e sua relação direta com a formação de instituições islâmicas locais. No próximo capítulo, continuarei me referindo a mudanças ocorridas na comunidade muçulmana de Barretos desde a chegada dos imigrantes árabes-muçulmanos, agora com ênfase nos conflitos entre diferentes gerações e a nova composição da comunidade. Além disso, discorrerei sobre a diversidade interna da comunidade muçulmana de Barretos, bem como sobre o papel do Islã tanto no âmbito individual das práticas pessoais quanto na esfera pública, destacando tensões inerentes à tradição islâmica em que seus seguidores preocupam-se entre agir em conformidade com as regras e normas religiosas e prezando pela resistência e liberdade de expressão em relação às mesmas.

## **Capítulo 2**

### **Islã e esfera pública**

No capítulo anterior, demonstrei como a relação entre os imigrantes muçulmanos e o Islã na região de Barretos tem alternado entre momentos de dissociação e reavivamento. A religião desempenhou um importante papel enquanto diacrítico constituinte de suas identidades e da coesão enquanto grupo. O movimento para a construção de uma mesquita revelou-se um marco no projeto de revitalizar e divulgar o Islã no Brasil, e expressa a força organizacional deste grupo não somente em Barretos, mas no interior noroeste do estado de São Paulo. Ao mesmo tempo em que essa edificação passou a compor a paisagem urbana, também exprimia uma luta por mobilidade social de imigrantes sírio-libaneses que optaram por informar sua presença no espaço público barretense por meio da materialidade e arquitetura islâmica que caracterizam uma mesquita.

Khater (2020) chama a atenção para a necessidade de se investigar o papel da religião na diáspora e nos fluxos migratórios do Oriente Médio para o continente americano, visando compreender como a religião influencia a experiência da migração e como a migração molda a religião, tanto na diáspora quanto no país de destino. Também é relevante examinar como os imigrantes utilizam a religião para reconstruir sua identidade e comunidade no exterior, ou como adotam a fé como parte fundamental da compreensão da experiência migratória (Khater, op. cit.: 2). Nesse contexto, não seria incomum encontrarmos discursos que reconheçam a religião enquanto uma instituição que dava coerência, uniformidade e estabilidade a uma comunidade étnica.

Em certa medida, o Islã pode de fato ser reconhecido como um elemento integrador dos imigrantes de religião muçulmana e seus descendentes, por servir como catalisador da união dessas pessoas em prol de uma identidade étnica e religiosa a ser fortalecida no Brasil. Tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, como observa Khater, é evidente que as jornadas dos primeiros imigrantes muçulmanos, carregadas de sua cultura e religiosidade, geraram conflitos entre as particularidades de sua fé e os elementos seculares e religiosos específicos no continente americano. Entretanto, a religião não pode ser vista apenas por uma perspectiva utilitarista que percebe, em uma religião estritamente étnica, a sua característica principal de manutenção de fronteiras de pertencimento e construção de identidades. Isso recai sobre uma visão “tribalista” da religião de imigrantes do Oriente Médio, sendo consideradas como

“tradicionais” e opostas não somente às religiões ocidentais, mas apartadas da modernidade secular ocidental - que se presume universal - e não em diálogo com ela (*ibid.*: 5).

Esse debate é inspirado na crítica de Asad (1993 [2010]) à definição universalista de religião que, tendo emergido na Europa após a Reforma e as Guerras de Religião, se solidifica no século XIX europeu. A "religião" é exportada em escala global através de agentes missionários e coloniais, sendo eventualmente herdada pela antropologia, assim como por outras disciplinas e regimes de conhecimento e experiência ocidentais, adquirindo uma autoridade científica abstrata. Essa definição delimita uma essência autônoma em relação a outros domínios da ação como a ciência, a política, a lei, a arte, o senso comum e ancora a Verdade da religião no espaço interior, mental, imaterial e simbólico da “crença” e da "experiência":

Inúmeras vezes antes da Reforma, a fronteira entre o religioso e o secular foi redesenhada; mas a autoridade formal da Igreja permaneceu sempre preeminente. Nos séculos seguintes, com o surgimento triunfal da ciência moderna, do modo moderno de produção e do Estado moderno, as igrejas elas mesmas assumem uma posição clara acerca da necessidade de se distinguir o religioso do secular, transferindo, como de fato o fizeram, o peso da religião cada vez mais na direção das disposições e motivações do indivíduo crente. A disciplina (intelectual e social) iria, nesse período, gradualmente abandonar o espaço religioso, cedendo seu lugar à “crença”, à “consciência” e à “sensibilidade”. (Asad, *op. cit.*: 269)

Asad dispensa a ideia de crença como um estado mental particularmente religioso (Geertz, 1973 [1989]) e a remolda enquanto uma categoria interna à governança secular e uma atividade constitutiva no mundo, agenciada pelos sujeitos diante da interpelação de formas de poder e autoridade heterogêneas, mas articuladas. A leitura de símbolos religiosos e de seus significados só pode ser realizada em correlação com as disciplinas sociais existentes nas formas de vida que os interpretarão. Ou seja, para Asad, uma “atividade religiosa” não existe independentemente de suas relações com as atividades “não-religiosas”, estando inserida em uma ampla gama de atividades disciplinares da vida cotidiana.

O meu argumento, devo enfatizar, não é apenas que símbolos religiosos estão intimamente ligados à vida social (e, portanto, mudam com ela), ou que eles frequentemente apoiam o poder político dominante (e, ocasionalmente, se opõem a ele). É que diferentes tipos de prática e discurso são intrínsecos ao campo em que as representações religiosas (como qualquer representação) adquirem sua identidade e sua veracidade. Desta afirmação não se conclui que os significados das práticas e enunciações religiosas devam ser procuradas em fenômenos sociais, mas que sua possibilidade e seu status autoritativo devem ser explicados enquanto produtos de forças e disciplinas historicamente específicas. (Asad, 1993 [2010]: 277-278).

Em um contexto moderno secular, esse processo de definição não pode ser indiferente ao secularismo, ideologia política e regime de governo que emerge após a Reforma e as

Guerras de Religião e se estabelece no século XIX, baseando-se no "poder soberano do Estado moderno de reorganizar traços substantivos da vida religiosa, estipulando o que a religião é ou deve ser, designando seu conteúdo próprio e disseminando subjetividades, enquadramentos éticos e práticas quotidianas concomitantes" (Mahmood, 2016: 3). A genealogia da religião proposta por Asad é, portanto, essencial para o nascimento dos estudos críticos do secularismo e do secular (ver Reinhardt, 2020). Assim, se o Islã é uma tradição discursiva dotada de seus próprios regimes de autoridade e subjetivação, enquanto "religião", ele também está submetido a formas seculares de normalização e legitimação.

Neste capítulo buscarei apresentar, primeiramente, a questão da transmissão do Islã, em um processo de ensino-aprendizagem entre descendentes de imigrantes sírios e libaneses, em uma tentativa de delimitar: (i) quando e porque essa transmissão intergeracional falha e (ii) quando e porque ela acontece. Em seguida, me debruçarei sobre as estratégias seculares e religiosas de legitimação da comunidade muçulmana na esfera pública via caridade, ecumenismo e patrimônio arquitetônico. Por fim, analiso como a mesquita opera, a partir de um chamamento público das orações obrigatórias, como um meio para o cultivo de sensibilidades islâmicas na esfera pública de maneira discreta, integrando-se à paisagem sonora da cidade.

## **2.1. O “repassé” da tradição: conflitos geracionais**

Com a inauguração da Mesquita de Barretos no ano de 1976, a comunidade muçulmana local conquista um espaço religioso oficial para a produção de rituais e atividades autorizadas pela tradição. Se antes a coletividade sírio-libanesa já havia administrado um colégio e, também, uma associação para fins filantrópicos e de interesse da própria comunidade, a mesquita passou a fazer parte do conjunto de instituições que reforçavam, naquele período, a etnicidade do grupo, décadas antes da chegada de brasileiros e brasileiras. A mesquita, portanto, exerce, também, o papel de local integrador de imigrantes e descendentes muçulmanos, que buscavam tanto a socialização de princípios religiosos que definiam suas identidades, bem como língua, costumes, comidas e cultura. É sobretudo o problema do aprendizado das novas gerações que procuro abordar nesta seção.

Tratar das gerações pode levar a análise para um caminho que a relacione diretamente à construção de uma unidade familiar ou a relações de parentesco. Aqui, irei me referir às

peças muçulmanas que fazem o movimento migratório do Oriente Médio para a cidade de Barretos, como a “primeira geração”; descendentes nascidos no Brasil como a “segunda geração” e netos/as de imigrantes, a “terceira geração”. Procuro abordá-la brevemente a partir da noção de família, mas não a limitando em um recorte etário que divide as gerações sucessivamente conforme a genealogia familiar ao longo dos anos. Menos importa a faixa etária e ano de nascimento, e mais as experiências vividas e compartilhadas por aquele grupo específico de pessoas em um mesmo contexto social (Mannheim, 1993 [1928]). Considerando que as gerações não são entidades coesas e estáveis, as segundas e terceiras gerações aqui tratadas podem ter sido influenciadas por modos de vida semelhantes dentro de seu contexto sócio-histórico que atuaram enquanto forças socializadoras (*idem*). A relação desses filhos/as e netos/as de imigrantes com a tradição islâmica parece estar diretamente relacionada com as formas de vida não somente suas, mas com as de seus pais e avós no Líbano, na diáspora e no Brasil. Pretendo abordar e exemplificar essa questão daqui em diante.

Durante meu trabalho de campo, uma problemática reapareceu de maneira persistente entre meus interlocutores: por todo o século XX, quando o Islã em Barretos demonstrava ser compreendido como uma religião étnica de um povo, a continuidade e a transmissão constante de seus bens culturais era tida como fundamental para o fortalecimento das bases religiosas no contexto da terra de chegada. No entanto, me deparei com sucessivos relatos de que a colônia árabe de Barretos ou a Mesquita de Barretos haviam perdido muita força e quantidade de pessoas ao longo dos anos. O destaque se dá para a constatação de que a cidade comportava um considerável número de muçulmanos - um dos fatores que catalisou a construção de um templo muçulmano na região - que, no entanto, foi se perdendo ao longo dos anos seguintes, a ponto da mesquita ser encontrada “praticamente vazia” na virada do século XX para o século XXI.

Alguns dos interlocutores desta pesquisa relacionam a diminuição de pessoas muçulmanas na cidade - e nas atividades da mesquita - a dois fatores: (i) à “falha” no processo de ensino-aprendizagem e transmissão do Islã por parte dos imigrantes muçulmanos para seus descendentes e (ii) à divisão interna à colônia, apenas dois anos após a inauguração oficial da Mesquita em Barretos, que desencadeou a separação do grupo e construção de outra mesquita em Colina. Apesar de considerarem, nos dias de hoje, ser positivo que um grupo de pessoas muçulmanas em uma determinada localidade, possuam uma Mesquita

próxima a sua casa - referindo-se à cidade de Colina -, lamentam que isso tenha desencadeado uma relativa desunião de um grupo já minoritário.

Quanto ao primeiro fator citado, esta questão “pairou” sobre a pesquisa etnográfica durante os meses de trabalho de campo, pois em uma própria análise histórico-crítica dos membros da comunidade, tal “falha” comprometeu a tentativa de estabilidade e coerência do grupo ao longo dos anos. No entanto, é necessário esclarecer que a proposta de pesquisa em nenhum momento foi a de direcionar o olhar analítico especificamente para a questão do aprendizado e transmissão - ou o não-aprendizado e não-transmissão - da tradição islâmica através das gerações de árabes e descendentes, bem como a trajetória de pessoas que escolheram “deixar” a tradição. Pelo contrário, esta pesquisa se concentra nos constantes esforços, reflexões e agenciamentos que envolvem o “ser muçulmano” por parte de pessoas “nascidas na tradição” e de pessoas que a conhecem ao longo de sua trajetória de vida.

Uma análise específica feita conjuntamente com as segundas e terceiras gerações de descendentes de imigrantes nascidos na tradição muçulmana exigiria um outro tipo de metodologia que se debruçasse sobre a história de vida dessas pessoas e investigasse as experiências relacionadas ao seu suposto afastamento da tradição. Como não voltei meu olhar analítico para a questão, não teria a presunção em afirmar generalizadamente se essas pessoas de fato consideram que “deixaram de ser muçulmanas”, se algum dia já se consideraram muçulmanas, ou, então, se continuam muçulmanas e apenas optaram por não frequentar a mesquita e as atividades coletivas. A pesquisa etnográfica se ateve às relações produzidas entre antropólogo e pessoas auto-designadas muçulmanas moradoras da cidade de Barretos que participam das atividades coletivas da comunidade. Dentre estas, em onze meses de trabalho de campo, pôde-se registrar a frequência de cinco pessoas descendentes da primeira geração de imigrantes muçulmanos do Oriente Médio.

No entanto, o percurso etnográfico me direcionou ao contato - mesmo que breve e por motivações distintas - com duas pessoas de “segunda” e “terceira” geração das famílias Gemha e Cassim, filho e neto, respectivamente, de dois líderes da colônia árabe-muçulmana de Barretos entre as décadas de 1940 e 1970 e que, hoje, são cristãos. Ambos relatam de maneira semelhante que seus familiares, mesmo que tenham dedicado esforços para a formação da União Beneficente Muçulmana da cidade, bem como para a construção do templo e realização de atividades religiosas, não se preocuparam que seus filhos e netos aprendessem e seguissem o Islã. Alegam que a preocupação principal deles e de seus

companheiros na diáspora era a de, necessariamente, ascender social e economicamente e que o dever de educar moralmente seus filhos a partir da tradição islâmica foi rebaixado para outros planos. Hussein Gemha Junior é filho de Hussein e neto de Ali. Nos chama atenção o fato dele ser descendente da família responsável por tomar à frente da decisão de se construir uma mesquita em Barretos, e não ter seguido a tradição. Ele relata que a maior parte de sua vida conviveu com seu avô Ali, já que seu pai faleceu quando ainda tinha cinco anos de idade, e que as relações estabelecidas tanto dentro quanto fora de casa nunca o “atraíram” para o Islã. Por forças motrizes de sua socialização, Hussein se tornou cristão. Já Alcino Pedro Cassim Neto, conta que seu próprio pai já não seguiu a tradição islâmica, que não foi ensinada e, em suas palavras, nem “imposta” por seu avô<sup>26</sup>.

O relato de Mohammed - presente no primeiro capítulo - nos dá acesso a um importante aspecto da imigração que é o fato de que as pessoas muçulmanas que chegam na região de Barretos, são advindas, como já dito, de Hebbaryieh e Kfarhamam, vilarejos localizados no sul do Líbano. Lá viviam majoritariamente em uma situação de pobreza e pouco acesso à educação, o que pode estar, segundo esses interlocutores, diretamente relacionado ao fato de não terem recursos para ensinar a tradição islâmica e seus significados na vida cotidiana para seus descendentes. Dedicaram seus esforços a ascender economicamente e socialmente, para poder oferecer uma melhor qualidade de vida para suas famílias e futuras gerações<sup>27</sup>. Esse argumento sobre a perda da tradição implica a ideia de uma transmissão “ideal” frustrada. Para que as gerações seguintes se reconhecessem enquanto muçulmanas, haveria de ter acontecido um legado não ou menos impositivo para as crianças. Portanto, nesse caso, meus interlocutores criticaram um processo de ensino-aprendizagem do Islã tido como "ortodoxo" que não encarava as crianças como ativas para compreender, criticar e agenciar o Islã em sua conduta.

Até agora, analisamos brevemente os discursos produzidos pela comunidade muçulmana de Barretos em relação a uma não continuidade da tradição islâmica entre a maioria dos imigrantes e seus descendentes. Uma tradição possui seus próprios discursos

---

<sup>26</sup> Nesta mesma ocasião, Alcino revela que seu avô nunca obrigou que seu núcleo familiar seguisse o Islã e, também, nunca proibiu que sua esposa - uma mulher mineira de sobrenome Prado - fosse à Igreja católica e rezasse em casa. Ele enxerga nisso como uma virtude de seu avô, já que libaneses muçulmanos na cidade (ele fala de maneira generalizada) teriam construído má fama de serem rígidos e proibirem a religiosidade cristã em seu círculo familiar.

<sup>27</sup> Esse discurso se aproxima do que os estudiosos da área vem pesquisando tanto sobre a emigração do Líbano, quanto à imigração no Brasil. Khater (2001) demonstra como que, apesar de diferentes histórias de vida entre as pessoas que decidiram por sair do Líbano, é possível encontrar um padrão de emigração, uma vez que essas pessoas partiram para as américas porque podiam e queriam uma vida melhor.

pelos quais o ensino é feito e que definem a maneira correta que a prática será aprendida e presume tanto um domínio da ortodoxia quanto da argumentação e raciocínio crítico dos muçulmanos (Asad, 1986).<sup>28</sup> Diferentemente do que pensam as narrativas orientalistas, as tradições - e, nesse caso, a islâmica - não são sinônimos de exclusão de raciocínio e conformidade impensada. Na verdade, “a razão e a argumentação estão necessariamente envolvidas na prática tradicional sempre que as pessoas precisam ser ensinadas sobre o motivo e a performance adequados dessa prática, e sempre que o ensinamento for recebido com dúvida, indiferença ou falta de compreensão.” (*ibid.*: 22; tradução minha).

O ensino-aprendizagem da tradição islâmica requer, portanto, uma participação ativa e crítica dos muçulmanos envolvidos. Se o/a antropólogo/a se propor a conversar sobre o aprendizado religioso com um *shaykh*, com um *imam*, com uma pessoa experiente na tradição, ou, então, com uma pessoa convertida ao Islã, não será incomum encontrar o discurso de que para viverem uma vida de acordo com o aparato ético-moral islâmico instruído por Deus a Muhammad, também é necessário evocar seus princípios e ideais pessoais para reger as suas vidas cotidianas. Não seria diferente com as pessoas que “nasceram na tradição” e tais discursos parecem fazer sentido dentro do escopo que indica uma “falha” no ensino-aprendizagem da tradição quando este se deu de maneira impositiva e vazia de sentido para a vida cotidiana dos indivíduos envolvidos.

Apesar de não se poder tratar de maneira generalizada, - pois, como mostrarei a seguir, existem na região de Barretos pessoas que passaram por processos de ensino-aprendizagem bem sucedidos em seu núcleo familiar - a questão da continuidade da tradição entre gerações está diretamente relacionada às condições históricas as quais cada uma delas encontrou em suas socializações. Nesse sentido, adianto que estou considerando que muçulmanos “nascidos na tradição” estão sujeitos a um processo de maturação de temporalidade não-linear (Reinhardt, 2021) e, como veremos a seguir, também podem experienciar um processo de conversão, quando nos referimos a um sentido amplo da palavra, que exprime uma ação particular ou um conjunto de ações que alteram um sentido, um caminho ou uma direção.

---

<sup>28</sup> Asad destaca como, na representação antropológica clássica, a "ortodoxia" é "apenas uma (embora invariável) forma de Islã entre muitas, que se distingue por sua preocupação com as sutilezas da doutrina e da lei, reivindicando sua autoridade de textos sagrados em vez de pessoas sagradas" (1986, 8: tradução minha). Ele prefere entender a ortodoxia como algo fundamental para todas as tradições islâmicas, lembrando que o termo significa etimologicamente "doutrina" ou o processo correto de ensino, bem como a declaração correta do que deve ser aprendido.

Convido-os, agora, a deslocarmos a análise para a história daqueles que em meio ao contexto sócio-histórico secular de maioria cristã, ao longo de sua vida, reaproximaram-se, aprenderam o Islã e “permaneceram” dentro da tradição. Sua história de vida revela um emaranhado de contradições e contingências vividas e agenciadas em torno da vida islâmica secular em uma cidade do interior noroeste do estado de São Paulo, nos revelando um ciclo de vida islâmica caracterizado pela “passagem de membros de seu contexto social e cultural, por níveis, tipos e fases de participação religiosa” (Gooren, 2010: 48 *apud* Reinhardt, 2021: 56).

Khaled, de 47 anos de idade, nasceu e foi criado em Barretos. Ele é filho de um imigrante muçulmano de Hebbaryieh que se casou com uma mulher mineira católica, descendente de libaneses. A divergência religiosa entre seus pais influenciou o ambiente em que ele cresceu, pois seu pai pediu à sua mãe que parasse de ensinar catecismo em uma igreja na cidade, como forma de "respeito" à tradição muçulmana. Essa situação destaca uma interpretação pessoal de seu pai e demonstra uma relação hierárquica de gênero. Relata que, apesar de se considerar muçulmano de nascença, por algumas décadas de sua vida não se viu próximo ao Islã, mesmo que tenha crescido em uma rotina de frequentar a Mesquita com seu pai e seus irmãos. Todavia, Khaled expôs que, da mesma forma em que percebe a trajetória de devotos em outras religiões praticadas no Brasil, quando criança, ele não possuía maturidade para compreender os fundamentos e os significados das ações e virtudes da tradição islâmica em sua vida cotidiana. Mesmo que tenha convivido com o Islã dentro de sua própria casa, não houve um processo educativo e pedagógico em que poderia ter sido ativo para sua própria agência enquanto muçulmano.

Assim, antes de compreender a conduta muçulmana envolvida na tradição, Khaled optava por se aproximar do modo de vida de seu pai pelo viés cultural e político:

Eu conversava muito com meu pai não tanto da religião, mas mais da cultura dele, sobre a questão da Palestina... Então eu comecei a ter raiva dos sionistas, entendeu? Eu me preocupava e fui ler sobre a história, sobre quando o exército de Israel invadiu o Líbano em dois locais, que eram campos de refugiados palestinos [Massacre de Sabra e Chatila] e massacraram todo mundo, com anuência do exército libanês, comandado por um cristão. E estava na época da Guerra Civil, né?! Meu pai ficava louco, porque hoje tem WhatsApp e conversa todo dia, mas naquela época não. Meu pai ligava para o Líbano uma vez por mês para saber como estava a situação e ainda podia falar muito pouco tempo. Então eu comecei a ter uma questão muito forte com a política, entendeu? E não tanto com a religião, embora meu pai me levasse na Mesquita desde pequeno. [grifo do autor] (Khaled, entrevista com o autor, maio/2023)

Além disso, algumas situações acabaram por colocar o Islã em contradição para Khaled. Foi o caso de um casamento de um filho de um árabe-muçulmano, que não possuía religião, com uma mulher brasileira em uma igreja católica da cidade. Os muçulmanos que foram convidados para o casamento, foram à cerimônia religiosa, mas não entraram na igreja devido a uma interpretação corânica que proíbe que pessoas de religião islâmica entrassem em templos cristãos. Essa cena o influenciou de maneira “negativa” quando o propósito era se aproximar da religião, pois se “todos somos filhos de Deus único, então qual era o problema de eu participar de uma cerimônia de casamento em uma igreja?”. Contradições como esta estão relacionadas, segundo participantes desta pesquisa, ao fato do Islã não dialogar com a realidade social e cultural vivida localmente.

Em uma outra passagem de sua vida, Khaled lembra-se de estar trabalhando na zona rural de Barretos com seu pai, que era mascate, e se virem na situação de pedir abrigo para amigos em fazendas próximas, já que seu carro havia quebrado na estrada. Naquela noite, a família que os receberam serviu carne de porco no jantar e Khaled não queria comer por saber que é proibido, mas seu pai permitiu que ingerisse naquela situação e evitou constrangimentos, pois se era o que estavam servindo, é o que eles iriam comer e agradecer. Nesse caso, percebe a existência de um certo “equilíbrio” e “razoabilidade”, em seus próprios termos, que a religião possui e começa um novo processo interno de entendimento sobre a tradição. Apenas quando adulto, após 30 anos de idade, Khaled relata ter sentido a “maturidade” necessária para ler o Alcorão completo pela primeira vez, fazendo com auxílio de gravações de áudio que o ensinassem a compreender a leitura em português e em árabe:

Eu não sei ler árabe. Quando eu era pequeno a gente tinha uma escola árabe aqui. Quando eu era mais novo tinha muito árabe aqui em Barretos. Há 37 anos atrás, quando eu tinha 10 anos, aqui era lotado de árabe. Tinha um salão atrás da Mesquita e era o tio Yassin que dava aula pra nós. Um monte de filho de árabe ia lá. A gente se reunia ali na Mesquita e estudava árabe. A gente aprendeu o alfabeto, mas eu não tinha maturidade para me importar com aquilo. Hoje eu tenho e, se pudesse voltar no tempo, pegaria meu finado pai e o pediria para me ensinar o árabe direitinho. (Khaled, entrevista com o autor, maio/2023)

**Figura 14** - Aulas de língua árabe para adolescentes e crianças descendentes de libaneses no salão da Mesquita, entre o final da década de 1970 e início da década de 1980.



Fonte: Acervo da Mesquita de Barretos.

**Figura 15** - Crianças e *imam* Yassin em oração.



Fonte: Acervo da Mesquita de Barretos.

As figuras acima mostram a presença de um indivíduo reconhecido pela comunidade como *shaykh*, senhor ou tio Yassin, o *imam* à época (1970-1980). A posição de *imam* se refere à posição de líder religioso, que é definida conforme a vertente dentro do Islã, como o sunismo e o xiismo. No xiismo, os *imams* são personas sagradas, sendo líderes escolhidos a partir de uma linhagem sanguínea da sucessão da liderança do Profeta Muhammad, sendo membros e descendentes da Ahl al-Bayt, a família do profeta. No sunismo, os *imams* são líderes de uma mesquita, sendo responsáveis pela condução das orações, pela orientação religiosa de quem precisar, além de ser um líder geral da comunidade. É comum que o *imam* de uma mesquita sunita seja um *shaykh*, pessoa que teve uma formação teológica reconhecida por instituições islâmicas, no entanto, isso não se faz como exigência, diferentemente de instituições cristãs que precisam da existência de um padre ou pastor para se fazerem igrejas.

Yassin, homem libanês experiente na tradição, foi uma liderança da Mesquita e comunidade muçulmana de Barretos por anos entre sua inauguração oficial e o início dos anos 2000. Entre o final da década de 1970 e início de 1980, período em que foram fotografados os registros acima, percebemos o intuito da Mesquita em fornecer um espaço para o ensino e aprendizado de uma identidade compartilhada entre as crianças descendentes de imigrantes muçulmanos, tanto pela língua e cultura árabe, como pela tradição islâmica. Na primeira figura, observamos um momento de aula de língua e cultura e, na segunda, o momento de uma das cinco orações diárias: ambas atividades demonstram ser momentos de ensino-aprendizagem de uma tradição entre Yassin e descendentes árabes nascidos muçulmanos.

Na cena de oração é perceptível a sua liderança enquanto o *imam* do ritual, alinhado à frente dos demais muçulmanos, no entanto, diferentemente das orações tradicionais durante os momentos dos sermões e oração de sexta-feira - *khutba* e *salat al-jumma* - em que o *imam* se posiciona à frente, os homens na segunda fileira e as mulheres em uma terceira, na figura, notamos que não havia essa distinção entre gêneros e posições no ritual da oração. Outro ponto notável é a utilização de vestimentas permitidas no ritual dentro de uma mesquita, uma vez que é recomendado que homens utilizem calças e as mulheres a cobrirem o corpo, exceto o rosto, mãos e pés. Esses comentários foram pensados juntamente com membros da comunidade que conheceram Yassin e alegam que demonstram o modo como enxergava o Islã de maneira “leve”, sem impor qualquer “regra” ritualísticas às crianças, para que não se “assustassem” com a tradição, haja vista que o que fosse feito dentro da Mesquita,

deveria se aproximar com suas vidas cotidianas. Assim, por exemplo, se não encaravam como obrigatório que as mulheres usassem véu na vida fora da mesquita, não havia motivos para impor que se usasse dentro dela.

Khaled insere seu retorno e aproximação ao Islã durante a vida adulta a sua maturidade para interpretar o Islã como um lugar de paz e tranquilidade para seu coração, e não como uma imposição de regras muitas vezes contraditórias à vida cotidiana. Há um debate interno à comunidade que envolve a reflexão de como o Islã, baseado no Alcorão - a palavra de Deus revelada ao seu mensageiro Muhammad - e nos Hadiths - a vida e as ações do Profeta Muhammad -, possa ser aplicado e experienciado de forma que seja adequado à realidade local e social vivida pelos muçulmanos barretenses em um mundo globalizado. É possível notar que ao longo da experiência islâmica de vida de Khaled, em diferentes momentos a tradição foi reavivada e, em outros, dissociada e isso revela a argumentação contínua intrínseca a uma tradição discursiva. Dessa forma, revela que o seu modo de vivenciar o Islã é de forma “leve”, que faça o bem para si e para o outro, e também ressalta que tem que tomar muito cuidado para isso não ser interpretado como um “tipo de Islã específico”, pois o Islã é somente um. No entanto, não é de se esperar que sua maturação dentro da tradição seja linear e isenta de conflitos, tensões e conciliações.

Os sermões de sexta-feira - *khutba* - são os principais momentos de oração em congregação entre as comunidades muçulmanas do mundo, um dos aspectos que definem a *umma*. A *khutba* é sempre performada em recordação e adoração a Deus, testemunhando a profecia de seu mensageiro Muhammad, em que as autoridades religiosas responsáveis auxiliam os membros no desenvolvimento de disposições éticas, sentimentos e comportamentos apropriados para serem desempenhados na vida cotidiana da pessoa muçulmana. Os assuntos do dia podem se direcionar tanto a uma passagem do Alcorão e dos Hadiths, ao período do calendário islâmico, a uma situação que está acontecendo no mundo tanto a nível local como global, sendo todos interpretados e abordados a partir das escrituras autorizadas da tradição. Khaled revela um desconforto em alguns sermões em que o tom é, em suas palavras, “impositivo” e isso reflete em conflitos internos:

Eu acredito que o Islã é a última religião, que Muhammad é o último profeta. Isso não tenho dúvida. O jeito de nós rezarmos com as genuflexões, colocando a cabeça no chão, tudo isso tem uma explicação científica que mostra que faz bem para o ser humano. Fora tudo que tem no Alcorão, como a questão do jejum, que tem em qualquer religião, mas são os muçulmanos que seguem à risca. Além dos benefícios que isso tem para

a saúde. Acho que não há necessidade de uma modernização, mas a revelação do Alcorão pelo anjo Gabriel foi por volta de 1400 anos atrás. Era outra realidade. Por mais que você queira manter intacto aquilo que foi dito e seguir à risca, é muito difícil nos dias atuais. Não tô dizendo para desvirtuar, mas sim que algumas coisas possam se adequar à nova realidade. Então há um conflito muito grande entre nós, como em qualquer religião. (Khaled, entrevista com o autor, maio/2023)

Ao proporem diferentes e conflitantes leituras da tradição com base na realidade sócio-histórica local, o movimento que, não apenas Khaled, mas os muçulmanos e as muçulmanas que frequentam a Mesquita de Barretos realizam, demonstra que “as razões e os argumentos são intrínsecos a uma prática tradicional” (Asad, 1986: 23) - neste caso, o Islã enquanto tradição discursiva - e que o aprendizado e o exercício - ou o não exercício - das virtudes islâmicas é o que pode tanto sustentar, fortalecer ou enfraquecer a tradição. A definição de Khaled certamente incorpora uma série de traços de uma sensibilidade que pode ser denominada secular liberal, como seu foco na autonomia individual em oposição à "coerção" e seu recurso à autoridade científica para justificar o estilo de oração islâmico e o jejum recorrendo a bens externos universais ("faz bem para o ser humano", traz benefícios à saúde). No entanto, Khaled também incorpora desejos e valores pouco afeitos ao sujeito liberal, como o reconhecimento da centralidade da coerência entre vida e textualidade tradicional autorizadas. Como destaca Asad:

Embora as tradições islâmicas não sejam homogêneas, elas aspiram à coerência, da mesma forma que todas as tradições discursivas. O fato de nem sempre alcançá-la se deve tanto às restrições das condições políticas e econômicas às quais as tradições estão sempre relacionadas quanto às suas limitações inerentes. Assim, em nosso tempo, a tentativa das tradições islâmicas de organizar a memória e o desejo de forma coerente é cada vez mais refeita pelas forças sociais do capitalismo industrial, que criam condições favoráveis a padrões muito diferentes de desejo. Uma antropologia do Islã, portanto, buscará compreender as condições históricas que permitem a produção e a manutenção de tradições discursivas específicas, ou sua transformação - e os esforços dos praticantes para alcançar a coerência. (2009: 24)

Asad destaca de maneira importante que o desejo por coerência como um telos para a ação moral não se confunde com homogeneidade doutrinal. Adianto que irei aprofundar a análise nas condicionantes e nos esforços das pessoas muçulmanas para alcançar a coerência em seus projetos de vida dentro da tradição islâmica na Parte 2 desta dissertação, onde analisaremos conjuntamente com pessoas brasileiras que ao longo de suas vidas conheceram e converteram-se ao Islã. Todavia, nesta seção procurei elucidar os esforços da pessoa que já “nasce” nela, abrindo os caminhos para refletir, em seguida, sobre as constantes “mudanças

de direção” que as pessoas muçulmanas e a comunidade muçulmana de Barretos incorporaram ao adotar múltiplas visões e diferentes estratégias de legitimação pública ao longo de sua existência.

## **2.2. A divulgação do Islã em Barretos: *da’wa* e secularismo**

A discussão sobre o secularismo, a secularização da esfera pública, bem como a presença do religioso no espaço público secular é um campo de investigação atual da antropologia (ver Asad, 2021 [2003]; Giumbelli, 2008; Reinhardt, 2020) e o processo de legitimação de tal presença “corresponde a alguma forma de reconhecimento da religião por meio de dispositivos jurídicos que implicam o aparato e o poder de Estado e que envolvem algum grau de legitimidade social.” (Giumbelli, 2008: 80). O trabalho de Asad (2010) [1993] mostra que o processo de secularização atrelado ao projeto de modernidade do Ocidente produziu a "religião", que antes era coletiva, pública e material, e que veio a tornar-se uma questão privada, subjetiva e limitada à noção de crença individual e simbólica, uma definição cripto-protestante de religião universalizada pela tese clássica de secularização. De acordo com Asad (2021) [2003], o secularismo está relacionado com a ascensão do Estado-nação moderno na Europa, que acarretou a tentativa de encontrar um mínimo denominador comum entre as doutrinas das seitas religiosas em conflito e a tentativa de definir uma ética política totalmente independente das convicções religiosas (*ibidem*: 12). Assim, pensar secularismo como somente separação entre Estado e religião é, de certa forma, simplista, pois ele pressupõe novos conceitos de religião, ética e política.

Em sua tentativa de sistematizar o secularismo no Brasil, Giumbelli (2008) mostra que a secularização gerou no país duas modalidades principais de presença religiosa legítima no espaço público. Por um lado, a via “generalista”, modelada na Igreja Católica, que enfatiza o grau de “colaboração” da entidade religiosa com a sociedade civil nacional, por exemplo, via assistencialismo, caridade e cidadania. Por outro, a via “diferencialista”, modelada nas religiões de matriz africana, em que a diferença religiosa é associada ao legado cultural de populações minoritárias e à sua contribuição a um patrimônio cultural nacional de ordem pluralista.

Pensando no caso do Islã, é importante destacar que a tradição possui uma forma de inserção e presença no espaço público interno ao seu próprio aparato discursivo, que orbita

em torno do conceito de *da'wa*: o trabalho de divulgação do Islã, que deve ser praticado por toda pessoa muçulmana. Hirschkind (2006) afirma que:

O termo *da'wa* tem englobado historicamente uma ampla gama de significados. Quando encontrado no Alcorão, ele geralmente se refere ao convite de Deus, dirigido à humanidade e transmitido por meio dos profetas, para viver de acordo com a vontade de Deus. Durante os primeiros séculos do desenvolvimento do Islã, *da'wa* passou a ser usado cada vez mais para designar o conteúdo deste convite e, nas obras de alguns juristas clássicos, parece ser intercambiável tanto com o termo *sharia* (a codificação jurídica da mensagem de Deus) e *din* (frequentemente traduzido como "religião"). No entanto, *da'wa* também carregava outro sentido desde o início da carreira histórica do Islã, um que tem sido central no pensamento islâmico contemporâneo: o de um dever, que incumbe a alguns ou a todos os membros da comunidade islâmica, de incentivar ativamente os muçulmanos na busca de maior devoção em todos os aspectos de suas vidas. (Hirschkind, op. cit.: 108-109; tradução minha)

A *da'wa*, portanto, dentre distintos aspectos que a compõem, se configura como o modo islâmico de se apropriar do secular. Ela pode tanto ser dirigida a não-muçulmanos, a fins de proselitismo e divulgação do Islã para aqueles que ainda não conheceram sua palavra, como também internamente entre as pessoas muçulmanas, que a entendem como um dever religioso de incentivar e advertir - especialmente pela exortação e admoestação - seus irmãos a cumprirem com a devoção e os auxiliarem na busca de Deus.

Durante meu trabalho de campo em Barretos, percebi que a prática de *da'wa* permite que o Islã torne-se presente publicamente de uma maneira particular. Sob esta ótica, as estratégias de legitimação do Islã no espaço e na esfera pública barretense são, de certa forma, componentes de um conjunto de atividades práticas de divulgação da religião, tanto “para dentro” como “para fora” do grupo de pessoas muçulmanas, que podem englobar, por exemplo: a construção e edificação de uma mesquita, marcando visualmente o espaço público com uma arquitetura árabe-islâmica; o esforço em manter a tradição entre os descendentes de imigrantes de religião muçulmana, bem como a abertura para a entrada de novos adeptos brasileiros; ecumenismo e ênfase em virtudes compartilhadas entre o Islã e a Igreja Católica; o soar diário do chamado para a oração público por meio de alto-falantes, entre outras. Nas seguintes seções destaco que o modo com que o Islã se faz público em Barretos engloba ambas as vertentes discernidas por Giumbelli. Por um lado, uma via cívica que dialoga com a normatividade católica, a ‘catolicidade’. Por outro, uma via diferencial que reconhece o Islã enquanto “patrimônio” e “cultura” que é originalmente dos muçulmanos, mas que veio a se tornar parte da sociedade local.

### 2.2.1. Diálogo religioso-secular: a inserção via ‘catolicidade’

Os anos 1970 e 1980 foram marcados pelas inaugurações oficiais de mesquitas em diferentes estados do território brasileiro, como Mato Grosso, São Paulo, Goiás, Paraná, Distrito Federal e Minas Gerais. A edificação de prédios com arquitetura islâmica começavam a dar sinais explícitos da presença do Islã no espaço público nacional. Entretanto, isso não significa que esse momento marcou uma expressiva legitimação da religião muçulmana no seio da sociedade brasileira. Foram os anos 2000 que marcaram uma nova era nas comunidades muçulmanas estabelecidas no Brasil. Pinto (2010) argumenta, para além das novas relações que cada comunidade muçulmana estabeleceu com suas cidades, os eventos de 11 de setembro de 2001 e a exibição da novela *O Clone* na televisão aberta brasileira contribuíram para a maior visibilidade do Islã e influenciaram o imaginário social e opinião pública brasileiros. Ele tornou-se o parte integrante do campo religioso brasileiro, mais uma opção de conversão e trânsito no circuito religioso (Pinto, op. cit.: 211):

O crescimento das conversões ao Islã se deu nas comunidades que criaram canais de diálogo com os brasileiros não muçulmanos e canais de integração dos convertidos, mas não ocorreu naquelas que continuaram a se pensar como espaços de reprodução da tradição cultural dos imigrantes muçulmanos do Oriente Médio (*idem*).

Como visto anteriormente, a União Beneficente Muçulmana de Barretos não possuía força interna para seguir uma direção que tornasse a mesquita e o Islã na cidade apenas para os descendentes de imigrantes muçulmanos, uma vez que boa parte desses seguiu seu próprio caminho longe da tradição islâmica. Dessa forma, a experiência muçulmana barretense segue a tendência exposta por Pinto, que não pode se limitar apenas às influências do 11 de setembro e *O Clone* no imaginário social, havendo a necessidade de uma mudança de rota marcada por um esforço em abrir o diálogo com a sociedade brasileira local. Antes de nos debruçarmos sobre o movimento de conversão ao Islã na cidade de Barretos, devemos direcionar nossa atenção para a presença específica de Faruk, que foi liderança formal, administrativa e, também, religiosa na comunidade por oito anos durante dois mandatos na presidência da mesquita na década dos anos 2000.

Nascido em Hebbaryieh, Faruk viveu sua juventude no Líbano e cresceu em uma família inspirada pela luta contra o Estado de Israel criado em 1948, ano que marca a catástrofe do povo palestino - *Nakba* -, que começou a ser expulso de suas terras. Seu vínculo com o Brasil tem início pela história de seu avô, que havia sido preso em Israel e fugiu para o

Rio de Janeiro. No Brasil, o avô de Faruk seguiu os exemplos de outros libaneses e sírios que aportaram em terras brasileiras, deixando seu legado sócio-econômico para seus descendentes. Faruk vive a juventude de militância em seu país, até participar da fundação da Frente de Resistência Nacional Libanesa (*Jabhat al-Muqawama al-Wataniyya Al-Lubnaniyya*) e lutar contra o exército israelense que invade a região sul do Líbano - inclusive sua aldeia e proximidades - comandando diversas operações de guerrilha entre 1982 e 1987. Após inúmeros desgastes e situações entre a vida e a morte, Faruk deixa a liderança presencial do grupo armado e foge com sua mãe - cozinheira da base militar - para o Brasil, mais especificamente, para Barretos, devido ao legado de seu avô e à rede de acolhimento migratória realizada entre emigrantes de Hebbaryieh e Kfarhamam já apresentada no Capítulo 1.

Se fatores como a “falha” no processo de ensino-aprendizagem e transmissão do Islã por parte dos imigrantes muçulmanos para seus descendentes e a divisão interna à comunidade, que dividiu os muçulmanos de Barretos e Colina, estão diretamente relacionados à diminuição do número de árabes e descendentes dentro da Mesquita, eventos que marcam uma nova representação do Islã na esfera pública brasileira e as atividades encabeçadas por Faruk estão, por sua vez, relacionados ao fato de pessoas brasileiras convertidas ao Islã comporem hoje a maioria numérica de pessoas muçulmanas que frequentam o espaço religioso no município. Não se trata, portanto, de um grupo estável e muito bem definido, dotados de uma religião étnica, que chega ao Brasil e converte um outro grupo de pessoas. Na verdade, trata-se de um grupo fragmentado, dotado de uma religião de caráter universalista, que passa por transformações ao longo dos anos, envolvendo a participação ativa entre membros internos e pessoas externas, que leva à mudança de direção.

Seus ideais políticos e sociais são, a meu ver, fundamentais para compreender alguns dos rumos tomados pela comunidade muçulmana de Barretos durante o período em que esteve na liderança, uma vez que este momento é fator condicionante para a atual configuração de participantes dentro da mesquita:

Eu vejo que o Islã, ou qualquer religião, é livre, espontâneo, você tem que estar deixando ele no seu meio, usando seus métodos, para que as pessoas tirem suas próprias conclusões e se quiserem seguir, que seja por vontade própria. Não devemos encarar que se alguém entrar lá dentro e não for muçulmano, já tem que virar rápido um muçulmano. Por exemplo: “Como que é seu nome?” “Luís.” “Ah, Luís, fala agora que *la ilaha ilaAllah* [não há divindade digna de adoração além de Deus] e daqui pra frente seu nome é Muhammad Ali e você já virou muçulmano.”. Não é assim! Não é assim, não. No meu método de religião muçulmana, eu me considero de

família islâmica, respeito muito. O meu filho, eu mandava ir na mesquita para tirar as próprias conclusões dele: “leia o livro, escute o livro, analise o livro, analise as palavras, analise as pessoas”... É ele que tem que encontrar com Deus e não eu que tenho que fazer por ele... Eu não sou representante d’Ele aqui. Eu posso ser de *da’wa*, um homem de *da’wa*, mas a maneira de propagação tem que ser dessa forma. É o que eu acredito, e não no jeito “é proibido, isso é proibido, não pode.”. Então o que é que pode, meu Deus!? Imagina, se um moço como Luís quer virar muçulmano, aí vai sentir dificuldade em entrar na religião e acaba criando duas faces: uma face dentro da mesquita e uma face, inclusive, aterrorizada, que tem medo de fazer algo e prefere ficar com ele mesmo. Ele vira duas pessoas. (Faruk, entrevista com o autor, setembro/ 2023 [grifo meu])

A fala acima, em que usa o antropólogo como um exemplo hipotético de pessoa que recebe os Islã de maneira impositiva, com apego às restrições e às proibições que as interpretações da doutrina podem levar, demonstra que o modo com que Faruk apresentou o Islã para barretenses que vieram a se tornar muçulmanos foi distinto do modo com que, por exemplo, imigrantes árabes o apresentaram para seus descendentes.<sup>29</sup> Assim, uma nova estratégia de discurso passa a ser utilizada em busca de aproximar o Islã com as condições sócio-históricas socializadoras em Barretos, atraindo entre instituições parceiras, brasileiros e brasileiras convertidas e “resgatando” muçulmanos nascidos na tradição, como é o caso de Khaled.

Considerando-se marxista, de ideologia política de “esquerda”, defensor do Estado laico e contra o fundamentalismo islâmico, Faruk foi responsável pela abertura do diálogo entre Islã e Igreja Católica na cidade, entendendo que esse seria um caminho que uniria as religiões e revelaria à sociedade barretense a essência muçulmana. A aproximação de ambas instituições se deu por parte de Faruk, presidente da Mesquita Muçulmana, e Padre Deusmar, pároco da Catedral do Divino Espírito Santo, que encontraram, em Barretos, forças para a união entre as duas religiões abraâmicas a partir da preocupação comum com a justiça social:

Foi a questão social que nos uniu. Faruk e eu nos conhecemos nas ações que o Partido dos Trabalhadores e sindicatos realizavam no 1º de maio em que promovemos palestras na área social para o povo em geral, em salões comunitários, para conscientização política do povo em relação aos direitos trabalhistas. Aquele período foi bem interessante. Também fizemos ações com pessoas em situação de vulnerabilidade social e apoiamos também lutas de grupos organizados como os “sem terra” e algumas das periferias de Barretos. Assim, percebemos que as duas religiões, a islâmica e a católica, tinham uma preocupação social em comum. Foi importante ajudar pessoas concretamente de forma unida, independente de sermos muçulmanos e católicos. (Pe. Deusmar, entrevista com o autor, novembro/2023).

---

<sup>29</sup> Abordarei essa questão no Capítulo 3;

Padre Deusmar também enfatizou sua felicidade em perceber que aquilo em que acreditava e colocava em prática no início dos anos 2000, de unir a Igreja Católica ao Islã, veio a ser reavivado pelo Papa Francisco, quando em 2013, em referência ao ato de Jesus Cristo de lavar os pés de seus apóstolos, lavou os pés de dois jovens muçulmanos, ação que foi vista pela Igreja como uma quebra de “fronteiras” e sinal de fraternidade<sup>30</sup>. Além de ações de cunho social em meio à sociedade civil barretense, a união entre as religiões caminhou para dentro da Igreja e da Mesquita:

Fomos à Cidade Maria e já fizemos até sermão no altar da Catedral. Eu e Deusmar quebramos todas as portas! Quebramos todos os tabus! Nós fomos convidados para mostrar nossa abertura e irmandade. O Padre nos apresentou na Igreja e no altar subiu o *shaykh* Yassin, que falava português. Ele era muito moderado... não usava aquele vestido, mas sim terno e calça social. Ele também era muito querido na cidade. E aí começamos a falar da nossa religião, da nossa abertura, da nossa irmandade, que gostaríamos de fazer coisas boas para a cidade juntos. Agradecemos os cristãos por estarem do nosso lado nas nossas causas, como da Palestina, de Gaza. Nós então fizemos um levante junto com todos os sindicatos da cidade naquela época. E também nós abrimos e convidamos que eles fossem na Mesquita. Os Padres foram lá e fizeram palestras. Chegavam ônibus e ônibus de freiras. A abertura vem de duas partes, não pode ser de uma parte só. Eu já vim com o ideal aberto, por isso houve essa abertura. Ideal é ideal, e ideal é princípio, é crença. Não adianta vir ninguém fazer média dizendo “somos todos irmãos”, pois você tem que ter um ideal verdadeiro. Não adianta mostrar uma cara e na prática mostrar outra. Quando nós nos juntamos, não tinha trincheira, não tinha medo entre as religiões, porque éramos 100% abertos. (Faruk, entrevista com o autor, setembro/2023)

Por serem pioneiros em um movimento de aproximação entre Islã e catolicismo no interior noroeste do estado de São Paulo, e, por realizarem atividades juntamente com setores progressistas da sociedade, ambos encontraram resistências conservadoras que encararam as ações conjuntas negativamente:

Eu percebia que as pessoas questionavam e despertavam curiosidades para entender porque o padre era amigo de um muçulmano, mas nunca atrapalhou em nada. O que aconteceu foi um grupo ultraconservador da Igreja, a TFP (Tradição, Família e Propriedade), que veio a Barretos confrontar a ala católica que se preocupava com o trabalhador e com o social. Nos chamavam de comunistas. Eu era chamado de “padre vermelho”. (Pe. Deusmar, entrevista com o autor, novembro/2023).

---

<sup>30</sup> “Papa fez gesto sem precedentes ao lavar os pés de muçulmanos”. Disponível em: <<https://exame.com/mundo/papa-fez-gesto-sem-precedentes-ao-lavar-os-pes-de-muculmanos/>>. Acesso em 08 de fev. de 2024.

Isso não foi muito legal pra gente de São Paulo, tipo lideranças muçulmanas. Começaram a ter falta de admiração e discordância das minhas atitudes. Vamos lá. Eu avancei um pouco, por exemplo: Israel começou ataques contra palestinos em Gaza naquela época e eu juntei Igreja, sindicatos, partidos que saíram da frente da Mesquita em apoio, até a praça central. Comecei a envolver isso com causas humanas pois começaram a morrer muita gente em ataques desregulados, porque não era uma guerra, era um massacre! E aí eu comecei a fazer isso e eles começaram a ficar com medo da minha presença, também. Aí em 2001 houve ataques nos Estados Unidos e a Polícia Federal começou a procurar os culpados. Os Estados Unidos pediram para a Polícia Federal ter controle e falar com os presidentes das Mesquitas, saber quanto tinha de dinheiro e de onde vem o dinheiro. Eu fui convidado para isso. Eu fui procurado. Foram me perguntando, querendo saber detalhes. Eu sempre tive que deixar claro que não só eu, mas que a comunidade era contra. Mas não refletiu nenhum problema com a comunidade não, porque o povo barretense, desde sempre, sabe que na Mesquita se pratica paz e que são pessoas simples da região toda. (Faruk, entrevista com o autor, setembro/2023)

O esforço em aproximar dialogicamente o Islã com o contexto social, político e cultural, durante os anos 2000, também envolveu a promoção de palestras em instituições de ensino superior:

Eu fui em todas as faculdades de Ribeirão Preto e também em algumas de Ituverava, Bebedouro e São José do Rio Preto fazer palestras e essas faculdades gostavam muito das nossas palestras, então uma indicava para o outra. Por que? Porque eu levava cinco ou seis pessoas comigo: mulheres respondiam perguntas sobre mulheres, religiosos respondiam questões sobre a religião, o *shaykh* falava sobre o livro sagrado e eu e outro ativista político tratamos da política na região do Oriente Médio, já que esse era o maior interesse meu, o nosso problema com Israel, referente a ocupação de Israel dentro do Líbano. (Faruk, entrevista com o autor, setembro/2023)

Em 2019, muçulmanos e católicos decidiram celebrar os 800 anos do encontro entre São Francisco de Assis e o sultão do Egito, Al-Malik Al-Ayoubi, que sinalizou um período de paz entre os dois povos em um período de conflito provocado pelas Cruzadas e se tornou um marco do diálogo inter-religioso entre Islã e catolicismo. O movimento inicial partiu das Irmãs Franciscanas do Educandário dos Sagrados Corações, localizado em frente à Praça São Sebastião, onde também está a Mesquita. Elas convidaram a comunidade muçulmana para realizar um evento conjunto em torno do tema, que foi prontamente aceito. O encontro em Barretos contou com discursos e palestras do *shaykh*, do bispo, das irmãs e padres franciscanos, além de uma passeata pelos arredores da Praça, entre a Mesquita e o Educandário, mesmo local onde muçulmanos e católicos fixaram e inauguraram uma placa

que celebra o diálogo entre as duas comunidades, juntamente com a plantação de uma tamareira<sup>31</sup>.

**Figura 16** – “Comemoração dos 800 anos do encontro entre São Francisco de Assis e o Sultão Al-Malik Al-Ayoubi. Um marco de diálogo entre católicos e muçulmanos. *Salaam Aleikum!* Paz e bem! Barretos, 29 de novembro de 2019”. Em 2024, a placa apresenta desgastes do tempo.



Fonte: Acervo pessoal.

Um dos serviços que atua como símbolo de prestígio no município, atualmente, é o fato da Mesquita ter produzido e doado mais de 12 mil refeições para pessoas em situação de vulnerabilidade social durante a pandemia da covid-19, contando com doações de dinheiro e alimentos da comunidade muçulmana, da sociedade barretense e uma parceria com a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB Barretos/SP)<sup>32</sup> - já é costume todos os anos, durante o

<sup>31</sup> Ver em “**Católicos e muçulmanos celebram encontro em Barretos-SP**”. Disponível em <<https://iqaraislam.com/catolicos-e-muculmanos-celebram-encontro-em-barretos-sp>> Acesso em 08 de fev. de 2024.

<sup>32</sup> Ver em “**Comunidade muçulmana de Barretos se une para oferecer alimentos a pessoas em situação de vulnerabilidade**”. Disponível em

período do *Ramadan*, a doação de marmitas à população em necessidade na cidade de Barretos. Em pronunciamento, o *shaykh* diz: “*Eu não sou rico, mas Allah manda para mim o dinheiro e a bênção d’Ele, então não posso ficar só eu de barriga cheia. No Islam, a minha religião, Deus ordena (...) que não posso, só eu, ficar de barriga cheia e o meu vizinho e meu amigo ficarem com fome*”<sup>33</sup>. A caridade é um dos cinco pilares da fé islâmica<sup>34</sup> que envolve não apenas doações para as pessoas mais necessitadas, mas também a prática de bons atos no cotidiano, desejando o bem para o outro e repelindo o mal. Nesse caso, a aproximação do religioso com a esfera pública se dá por meio de uma virtude religiosa do Islã e dos muçulmanos e marca a legitimação da presença islâmica no interior da sociedade barretense.

### 2.2.2. Patrimônio e “cultura”

Se em um primeiro momento vimos como o Islã compõe a esfera pública barretense por meio do diálogo produzido com a Igreja Católica, buscando a união e comunhão entre as religiões apesar de suas diferenças, além de produzir sensibilidades e virtudes compartilhadas como a preocupação social e a caridade, agora podemos perceber a sua inserção por aquilo que Giumbelli chama de “via diferencialista” (2008: 86). Essa concepção parte do princípio que a religião se constitui e faz presente, no contexto secular, não pelas semelhanças e aproximações à normatividade católica como apresentado anteriormente, mas sim por suas características diferenciais.

Sob esta ótica, as noções de “patrimônio” e “cultura” aparecem como componentes da constituição da religião na esfera pública. Abordando o caso do Islã em Barretos, a Mesquita muçulmana é considerada pelo Plano Diretor de Turismo (2019)<sup>35</sup> como um “atrativo turístico histórico-cultural”, fazendo parte da Oferta Turística Original do município, juntamente com outras quarenta e sete construções, festas tradicionais, parques, estádio de

---

<<https://barretosnews.com.br/comunidade-muculmana-de-barretos-se-une-para-oferecer-alimentos-a-pessoas-e-m-situacao-de-vulnerabilidade/>> Acesso em 08 de fev. de 2024;

<sup>33</sup> Ver em “**Líder religioso islâmico oferece almoço gratuito aos necessitados**”. Disponível em

<<https://iqaraislam.com/sheikh-cozinha-para-necessitados>> Acesso em 08 de fev. de 2024.

<sup>34</sup> “Os cinco pilares (*khamis al-arkan*) formam os elementos constitutivos daquilo que a maior parte dos muçulmanos reconhece como a tradição central no Islã. São eles: a profissão de fé (*shahada*), as cinco orações diárias (*salat*), a doação de um dízimo para a comunidade (*zakat*), o jejum durante o mês sagrado do Ramadã (*sawn*) e a peregrinação a Meca (*hajj*).” (Pinto, 2010: 53)

<sup>35</sup> “**Plano Diretor de Turismo**”. Barretos/SP. Disponível em:

<<http://consulta.camarabarretos.sp.gov.br/arquivo?Id=294652>> Acesso em 08 de fev. de 2024.

futebol, *shopping center*, entre outras, sendo dessas, seis construções religiosas, todas católicas: Catedral do Divino Espírito Santo, Cidade Maria, Mini Basílica Nossa Senhora Aparecida, Santuário Diocesano de Nossa Senhora do Rosário, Igreja Santa Bakhita e Igreja Santos Reis<sup>36</sup>.

Desta forma, a prefeitura barretense considera a Mesquita muçulmana como um patrimônio turístico, histórico, cultural e arquitetônico da cidade, denotando o uso popular do nome de “Mesquita de Barretos” ao invés do nome registrado “Mesquita da União Beneficente Muçulmana de Barretos”. A noção de patrimônio também está vinculada à de “cultura” que ganha diferentes significados nesse contexto: ao mesmo tempo que, como demonstrado, o Islã é apropriado seletivamente pela sociedade local como parte de sua cultura quando se fala em Oferta Turística, ele também é reconhecido e legitimado por ser componente da cultura, no sentido dos costumes e identidade, de um grupo específico. Assim, o discurso público afirma o Islã ser patrimônio cultural do grupo de pessoas muçulmanas, e, também, patrimônio cultural do município de Barretos em um contexto pluralista. Além disso, a Mesquita de Barretos recebeu em 2022 o decreto de “declaração de utilidade pública” da atual prefeita da cidade, Paula Lemos. Com o decreto, a Mesquita pode firmar convênio com o Poder Público e arrecadar benefícios e recursos. Segundo as lideranças, a Mesquita de Barretos é a única no Brasil que possui tal declaração que é fruto do serviço público prestado pela entidade de diálogo, assistência filantrópica e de conhecimento<sup>37</sup>.

Por fim, destaco que nos dias de hoje, a comunidade muçulmana mantém seus esforços pela divulgação do Islã - ou pela prática de *da'wa* - com o intuito de aproximá-lo do contexto brasileiro e de resgatar o interesse de muçulmanos históricos que se “perderam” no caminho. Esse engajamento, preocupado em aproximar de modo dialógico a tradição do contexto local também requer uma luta contra a islamofobia existente no imaginário social brasileiro. As lideranças relatam sentir que existem alguns preconceitos contra os muçulmanos na cidade, mas dizem que é “velado” no sentido de que não os recebem

---

<sup>36</sup> De acordo com dados do Censo de 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Barretos possui 187 igrejas e templos religiosos, chamando atenção por este número ser maior do que em relação às instituições de ensino no município (128). Ver em: <<https://g1.globo.com/sp/ribeirao-preto-franca/noticia/2024/02/02/censo-2022-numero-de-templos-supera-o-de-escolas-nas-5-maiores-cidades-da-regiao-de-ribeirao-e-franca.ghtml>>. Acesso em 09 de fev. de 2024.

<sup>37</sup> “**Mesquita muçulmana é declarada entidade de utilidade pública**”. Disponível em <<https://www.odiarionline.com.br/mesquita-muculmana-e-declarada-entidade-de-utilidade-publica/>> Acesso em 08 de fev. de 2024;

diretamente. Palestras em língua portuguesa em instituições de ensino espalhadas por toda a cidade, as publicações de artigos em jornais e vídeos nas mídias e redes sociais, atraindo a atenção da sociedade civil para conhecer o Islã, são estratégias não somente de sobrevivência e manutenção do Islã, mas também de expansão.

Até aqui, demonstrei diferentes formulações, que são desenvolvidas dentro do escopo do princípio “guarda-chuva” de *da'wa*, que visam a inserção legítima do Islã no espaço e na esfera pública barretense. Na seção seguinte, veremos como um componente da tradição islâmica opera tanto como um meio para o cultivo de sensibilidades islâmicas na esfera pública de maneira discreta, como, ainda, como para a integração do Islã à paisagem sonora da cidade: o chamamento público das orações obrigatórias.

### **2.3. O chamado para as orações e o cultivo de sensibilidades islâmicas na esfera pública**

De acordo com Asad, “[s]e os adeptos de uma religião entram na esfera pública, será que a sua entrada pode deixar intacta a estrutura discursiva pré-existente?” (2021:203). Muito do debate contemporâneo sobre a presença da religião na esfera pública tem recaído sobre os protocolos da publicidade religiosa, ou seja, os modos normativos com que a “voz” pública da religião pode e/ou deve manifestar-se. Para Asad, a compreensão antropológica deste debate requer primeiro que reconheçamos a parcialidade da própria definição (habermasiana) de esfera pública como espaço neutro de deliberação assentado em noções hegemônicas de privado e público<sup>38</sup>: “A esfera pública não é um espaço vazio para a realização de debates. É constituída pelas sensibilidades - memórias e aspirações, medos e esperanças - dos oradores e dos ouvintes. E também pela forma como existem (e são feitos existir) uns para os outros, e pela sua propensão para agir ou reagir de formas distintas” (2021: 203).

Sob esta ótica, Hirschkind (2006) enfatizou a relação entre mídias de massa, esfera pública, e tradição. Sua noção de “contra-público” islâmico orientado para uma ética da escuta problematiza a universalidade do modelo europeu visual e deliberativo de esfera pública absorvido pela teoria social. Sua pesquisa em torno das práticas de escuta de sermões islâmicos em fitas cassete no Egito, revela que escutar sermões islâmicos faz parte de um projeto de pedagogia ética por parte dos adeptos, que molda um *sensorium* devoto “no qual

<sup>38</sup> Por uma crítica similar sob a ótica feminista, ver Fraser (1985). Por uma etnografia que trata dessa questão de maneira detalhada, ver Hirschkind (2006).

corporificam virtudes islâmicas tanto como habilidades sensoriais como habilidades morais (2021: 228). Portanto, por meio de um conjunto de capacidades perceptivas e sensoriais culturalmente compartilhadas e cultivadas, trata-se de manter o corpo e alma coranicamente “sintonizados” (: 223). Considerando as formas como a religião ocupa a esfera pública urbana, nesta seção, analiso como a Mesquita de Barretos, hoje plenamente incorporada pelo imaginário arquitetônico e turístico secular da cidade, opera simultaneamente como um *medium* (Meyer, 2019) para a formação de subjetividades islâmicas.

A vida religiosa em Barretos, assim como em boa parte das cidades do interior do estado de São Paulo, é composta majoritariamente por práticas religiosas cristãs. Inúmeras igrejas e capelas católicas, juntamente com uma minibasílica – a Paróquia Nossa Senhora Aparecida – e outras instituições católicas de cunho social preenchem o espaço urbano da cidade. Nos arredores do bairro central, além da Catedral do Divino Espírito Santo, localizada na praça principal, outros edifícios que abrigam práticas da mesma religião estão situados. Os edifícios católicos são os que mais ocupam o centro da cidade de Barretos, como o Educandário dos Sagrados Corações, a Capela Nossa Senhora Mãe e Rainha Três Vezes Admirável de Schoenstatt, a Capela da Comunidade de Nossa Senhora de Fátima, Igreja Santa Bakhita e Igreja Santos Reis - em 2023, a duas quadras da Mesquita, uma casa de religião de matriz africana também iniciou suas atividades. Evidentemente, o Brasil presencia o crescimento em massa de inúmeras igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais e, em Barretos, esse movimento também é nítido e na região central da cidade, percebe-se o aumento progressivo da quantidade de igrejas desse cunho. É nesse contexto de coexistência e pluralidade religiosa que a Mesquita muçulmana existe e performa sua existência.

Ao longo deste trabalho tenho abordado diferentes movimentos e direções que as pessoas muçulmanas - individual e coletivamente - confluem em Barretos e, por meio destes, redefinem e transformam suas experiências e performances constantemente, bem como contexto sócio-histórico em que vivem. A análise da expressão religiosa no espaço público como objeto de investigação é um dos focos deste estudo, especialmente em relação à forma como despertam simultaneamente a atenção do público e do grupo religioso que a produz e mobiliza. Nesse sentido, esta seção concentra-se em uma forma de expressão islâmica diretamente relacionada à formação de subjetividades, disposições éticas e comportamentos virtuosos internos à comunidade que compartilha experiências sensoriais comuns à tradição

islâmica (Mahmood, 2001), principalmente seus elementos sônicos (Hirschkind 2021, Eisenlohr, 2022).

O dia se encaminha para o fim de tarde. Há uma pequena praça e nela há algumas poucas pessoas sentadas em seus bancos. O trabalhador do quiosque de lanches está começando a se movimentar lentamente para montar suas mesas e cadeiras de plástico para a chegada de possíveis clientes. O sinal da escola pública decreta o final período de aulas daquela tarde e crianças e adolescentes começam a sair com suas mochilas pelo portão: uns vão embora andando, outros entram em carros e motos que vos esperavam, alguns continuam a conversar e outros se posicionam no ponto à espera do ônibus circular urbano. O barulho começa a aumentar e novos ruídos preenchem o espaço. Os trabalhadores da loja de *design* e moto-peças posicionam e exibem inúmeras motocicletas com diferentes acessórios e cores do outro lado da rua. Alguns clientes entram e saem tanto da cafeteria, como da loja de botânica ao lado. O trânsito se agita, mas nada que o torne estressante e lento na pacata localidade. Simultaneamente, do alto do minarete da mesquita, na esquina ao lado da praça, começa a recitação do chamado para a oração daquele horário: “*Allahu Akbar*” é repetido por espaçadas vezes e, depois, é seguido da seguinte recitação denominada dentro da tradição islâmica como *adhan*:

*Allahu Akbar* (quatro vezes)

*Ash-hadu al-la-ilaha illa-llah* (duas vezes)

*Ash-hadu anna Muhammad-ar-rasul-ullah* (duas vezes)

*Hayya alas-salah* (duas vezes)

*Hayya ala-l-falah* (duas vezes)

*Allahu akbar* (duas vezes)

*La ilaha illa-llah*

Em tradução para a língua portuguesa, os versos significam: “Deus é maior (quatro vezes). Presto testemunho de que não há nada digno de adoração além de Deus (duas vezes). Presto testemunho de que Muhammad é o mensageiro de Deus (duas vezes). Venha para a oração (duas vezes). Venha para a salvação (duas vezes). Deus é maior (duas vezes). Não há nada digno de adoração além de Deus.”. O *adhan* pode ser considerado um “microcosmo” das crenças islâmicas (Lee, 1999), pois “abrange todos os elementos essenciais da fé” (Fiqh

us-Sunnah at-Tahara and as-Salah, 1989: 95 apud Lee, 1999: 87), que são: (i) a crença em Deus; (ii) a crença nos seus anjos; (iii) a crença nos seus mensageiros; (iv) a crença nos seus livros; (v) a crença no dia do juízo final; (vi) a crença em predestinação.

**Figura 17** – Praça São Sebastião, ao lado da Mesquita.



Fonte: Acervo pessoal.

O chamado para a oração muçulmana, o *adhan*, é recitado do alto do minarete de maneira pública, local em que o almuadém (ou muezim) - pessoa responsável por chamar os fiéis muçulmanos para as cinco orações diárias - realiza sua função. A prática do *adhan* é feita desde a época em que o Profeta Muhammad disseminava e divulgava a revelação da palavra de Deus e instituiu o Islã enquanto um código para a vida. Na intenção de encontrar uma maneira de convocar os muçulmanos para as cinco orações diárias, no século VII, um companheiro do Profeta, Abdullah ibn Zayd, teve um sonho acompanhado de uma revelação em que um homem o ensinou a fazer o *adhan* ao invés de realizar o chamado com sinos. Após relatado o sonho, o Profeta recomendou que seu companheiro ensinasse o que ouviu e viu em sonho para Bilal ibn Rabah - que se tornou o primeiro muezim - devido a sua bela e

potente voz e, assim, se estabeleceu a prática do *adhan*, sagrado e especial para os muçulmanos<sup>39</sup>.

O *adhan* exige uma resposta específica dos/as muçulmanos/as que pode ser tanto a repetição de sua recitação, o ato de fazer silêncio e prestar atenção no chamado, pausar todas as atividades que estão sendo realizadas, fazer a ablução [*wudu*] e, em seguida, a oração (*salat*). A oração é um ritual que pode ser realizado tanto de maneira individual ou coletiva, na Mesquita ou em qualquer outra localidade, e o ato de orar é um momento chave para disciplinar e moldar propositalmente intenções, sentimentos, emoções e desejos de acordo com um programa ético-moral cultivado pela tradição islâmica. Orar coletivamente na Mesquita acontece, mais comumente, nas sextas-feiras, quando é realizada a *salat al-jummah*, em que é obrigatória a presença dos homens e facultativo para as mulheres. Entretanto, nos outros dias da semana é de costume ver mais de uma pessoa muçulmana na Mesquita de Barretos para orar com outras pessoas que também estiverem presentes, principalmente ao pôr do Sol (*maghrib*) e à noite (*'isha*). Portanto, as orações diárias mobilizam as pessoas muçulmanas em uma “atividade que produz de forma performática a comunidade moral da *umma* e seu chamado inscreve a presença do Islã na paisagem social” (Pinto, 2010: 56).

Conforme os avanços das tecnologias, hoje, em mesquitas por todo o planeta, o chamado é feito por mensagens gravadas e reproduzidas por alto-falantes instalados no topo do minarete. Em Barretos é possível avistar o minarete da Mesquita de diferentes regiões da cidade, principalmente dos bairros ao leste e ao sul, localizados em terras mais elevadas. Ouvir o chamado para as orações, recitadas em língua árabe, faz parte da dinâmica cotidiana do centro urbano barretense e de diferentes regiões no entorno. O alcance do chamado varia de acordo com a velocidade e direção do vento que conduz as ondas sonoras por maiores distâncias.

**Figura 18** - Minarete com dois alto-falantes instalados, visto de baixo para cima.

---

<sup>39</sup> Ver em: “*Azan: o chamado para oração dos muçulmanos*”. Disponível em <<https://iqaraislam.com/azan>> Acesso em 08 de fev. de 2024.



Fonte: Acervo pessoal.

Atualmente, segundo relatam meus interlocutores, relógios específicos e aplicativos de telefone foram desenvolvidos e produzidos para “chamar” às orações<sup>40</sup>. Um chamado via telefone, torna-se, de certa forma, um chamado privado, pois não é expressado publicamente. Uma mesquita em que recita os chamados por alto-falantes, como em Barretos, disputa e coexiste na paisagem sonora com outros sons cotidianos, marcando o espaço público. Por este meio, a comunidade se faz presente e performa sua existência publicamente, territorializando o espaço naquele momento por meios da dimensão física e arquitetônica do edifício e também pela ocupação sonora do ambiente. Meyer (2019) sugere uma abordagem em que mídias são consideradas como intrínsecas à religião; segundo a autora, a propensão das religiões à transformação e incorporação de novas mídias se torna um dos aspectos que as fortalecem devido ao fato de inovarem e criarem novas formas de mobilização e conexão entre as pessoas seguidoras.

---

<sup>40</sup> Como aconteceu, em certo dia em que estava conversando com Fernando - muçulmano que frequenta a Mesquita de Barretos às sextas-feiras, mas é habitante de cidade próxima chamada Jaboticabal - por mensagens de áudio via *WhatsApp*, e, em uma das mensagens de voz que havia me enviado, estava comentando sobre o casamento e modos de conhecer a pessoa pretendente a partir do quadro de referência da tradição islâmica na atualidade, quando, de repente, sua voz é coberta pela recitação do *adhan* que é reverberada de seu próprio aparelho celular.

Meyer se remete ao conceito de “comunidades imaginadas”, de Benedict Anderson (1993), para compreender comunidades enquanto formações que existem por meio de formas e experiências culturalmente compartilhadas. Entretanto, entende que comunidades não são compostas por meras imaginações. É preciso ir além e “compreender as formas particulares por meio das quais as imaginações se materializam através de mídias e se tornam manifestas em espaços públicos, gerando sensibilidades e atitudes sensoriais que revestem essas imaginações de uma sensação de verdade.” (Meyer, 2019: 51). As religiões dependem de mídias e mediações e se materializam pela estruturação do espaço, arquitetura, paisagem sonora, performance ritual e da construção de sensações corporais compartilhadas.

Por este motivo, Meyer desenvolve o conceito de “formações estéticas” para substituir o de “comunidades imaginadas” para as análises antropológicas de religiões. “Formação” indica processos de formação de sujeitos em uma entidade social. A autora retorna a Aristóteles para pensar a noção de “*aisthesis*”, que restitui à “estética” a capacidade corporal de perceber o mundo a partir dos modos sensoriais, permitindo-nos observar o “poder afetivo das imagens, dos sons e dos textos sobre as pessoas em que incidem” (*ibidem*: 52):

O termo formação estética, então, ressalta a convergência entre processos de formação de sujeitos e de constituição de comunidades - como formações sociais. Nesse sentido, o termo “formação estética” captura muito bem o impacto formativo de uma estética compartilhada através da qual sujeitos são forjados pela modulação de seus sentidos, pela indução de experiências, pela moldagem de seus corpos e pela produção de sentidos; uma estética que se materializa nas coisas. (Meyer, 2019: 54)

A tradição islâmica envolve experimentações corporais e modos sensoriais compartilhados de perceber e experimentar o mundo. O *adhan* está entre estes e, quando realizado através de alto-falantes, constrói a paisagem sonora e demarca fronteiras emocionais ao gerar, entre corpos receptivos, uma experiência sensorial e pública da fé. A mobilização de sujeitos e o inculcamento de disposições e comportamentos éticos e virtuosos também estão diretamente relacionados aos pilares da oração e do testemunho de fé, ambos formando com o *adhan* um circuito de práticas disciplinares público-privadas.

**Figura 19** – Visão a partir da Praça da Estação, com vista panorâmica para parte do centro da cidade e para o minarete da Mesquita.



Fonte: Acervo pessoal.

E não são apenas os muçulmanos que sentem o chamado para a oração. Todo habitante da cidade, adepto de qualquer religião, está sujeito a escutá-lo, apesar de não fazer parte da mesma estética compartilhada pelos muçulmanos. O *adhan* é um marco da presença do Islã no espaço público de Barretos e preenche a paisagem sonora dos arredores do centro da cidade, tornando-se um componente do cotidiano da vida social urbana. Pooyan Tamimi Arab (2015) demonstra que na Europa Ocidental, a resistência local contra a expressão do *adhan* no espaço público e a islamofobia faz com que os muçulmanos lutem cada vez mais pelo direito de realizar o chamado público para a oração. Na Holanda, em resposta à discriminação, os muçulmanos inovam para solucionar as tensões vividas entre Islã e sociedade holandesa, propondo que as mesquitas façam um tipo de *adhan* que não seja audível, mas sim visual. Arab aborda esse processo de adaptação do aural ao visual em termos de transdução estética, ou "o ato de transformar algo através de modalidades semióticas a fim de produzir ou ter efeitos de poder" (Keane, 2013: 9-10). Deixar de ouvir para ver o *adhan*, continua exigindo e provocando experiências sensoriais do corpo do muçulmano, entretanto, modifica a tradição islâmica e envolve questões de autoridade religiosa.

Seu trabalho também nos apresenta uma revisão da literatura bibliográfica do que ele chama de "Antropologia do *adhan* tecnologizado" [*the Anthropology of the technologized*

*adhan*], no qual o chamado feito tanto por alto-falantes, tanto por luzes se enquadram. Destaca desde trabalhos que se concentram na presença visual do Islã em cidades europeias (Cesari, 2005; Maussen, 2009), bem como na paisagem e presença sonora no espaço público (Metcalf, 1996; Lee, 1999; Hirschkind, 2006; Larkin, 2014). Fato é que esses trabalhos demonstram como o Islã vive em conflito com a autoridade secular nas sociedades europeias e a regulamentação e regulação do chamado à oração está relacionada a como as comunidades muçulmanas estão publicamente presentes ou ausentes.

Na antropologia do Islã brasileira, Ferreira (2009) analisa, com base nas proposições de Zumthor (2000), a recitação do *adhan* no que chama de “teatralização do sagrado islâmico”, concentrando-se na voz materializada daquele quem o recita antes das orações coletivas - o muezim - no seu corpo e gesto, bem como nos dos muçulmanos presentes, gerando sentimento de sociabilidade e mobilização:

O balanço do corpo do muçulmano e a recitação constante fazem com que esse se liberte, tamanha a concentração nas palavras vocalizadas repetidamente; assim como para quem ouve um som, pode-se dizer que ouvir nos faz mexer o corpo. O chamado para a oração é esse primeiro envolvimento do sensível, o audível que é comunicado e reverbera pelos demais sentidos. (Ferreira, op. cit.: 109)

Na realidade de Barretos, parece existir legitimidade e aceitação pública da presença do Islã por meio das marcas sonoras do *adhan*. As lideranças da comunidade islâmica reconhecem a importância do *adhan*, apesar de reconhecerem que, atualmente, os muçulmanos possuem aplicativos de celular que os chamam para as orações diárias e que nem todos podem escutar em suas casas o chamado da Mesquita. Uma história interessante dá conta do dia em que dois homens apareceram nesse espaço religioso após ouvirem o *adhan* de um hotel na região central. Eram dois advogados muçulmanos do Rio Grande do Sul que estavam na cidade a trabalho e não sabiam que existia uma mesquita em Barretos. Ao ouvirem o chamado, se direcionaram ao local e rezaram juntamente com outras pessoas que se encontravam por lá.

Uma mesquita que recita os chamados publicamente por meio de alto-falantes, como em Barretos, disputa e coexiste na paisagem sonora com outros sons religiosos e seculares, marcando o espaço público barretense de maneira islâmica a partir da adoção de uma técnica de mídia moderna. Além do *adhan* ser um instrumento de mobilização de sujeitos religiosos, ele também é apropriado como um marcador da presença de um grupo social. Como Lee observa em relação ao chamado para oração em Singapura: “o chamado para a oração não

apenas informa aos muçulmanos que é hora de orar, mas é uma declaração que diz que 'nós' somos muçulmanos" (Lee, 1999: 93).

Essas questões são ilustradas quando *Shaykh* explica que

O chamado para a oração não pode ser uma coisa “normal” e nem “feia”. Ele tem que ser bonito e sagrado. É a preparação para a hora mais sagrada. É recomendado que um muçulmano, quando o ouvir, pare o que esteja fazendo... até mesmo de ler o Alcorão. É momento para orar. E tem que tocar o *adhan* porque é para as pessoas saberem o que é isso e conhecerem o Islã, porque quando alguém anda na rua, escuta e vem perguntar o que é, nós queremos que ela venha conhecer. (*Shaykh* Mohanad, entrevista em 2023)

Em relação aos conflitos com a sociedade barretense, existiu apenas uma ocorrência desconfortável nos últimos anos, mas que não se concretizou em nada. Quando *Shaykh* Mohanad chegou à cidade e gravou o chamado em árabe para ser recitado publicamente, também prezou por gravar a tradução em português e, assim, recitá-los conjuntamente. Entretanto, alguns moradores do mesmo bairro da Mesquita alegaram que se sentiam incomodados devido a longa duração dos chamados, o que levou ao descarte da tradução para o português. Pela tradição, a prática da recitação pública do *adhan* seria realizada cinco vezes, respeitando as orações da madrugada (*fajr*), do meio-dia (*dhuhr*), da tarde (*asr*), do pôr do sol (*maghrib*) e da noite (*isha*), no entanto, a expressão é regulada pela Prefeitura, que permite que sejam recitados quatro vezes por dia na cidade, sendo “poupado” apenas o primeiro deles que ocorre antes do nascer do Sol.

Durante minha experiência de campo, presenciei situações e ouvi relatos em relação ao *adhan* que sublinham seu papel importante nos processos de aprendizado moral e sensorial que constituem a tradição islâmica.

Um desses casos envolveu Gilberto, um convertido brasileiro apresentado logo no início desta dissertação. Gilberto me relatou que, em certo dia do ano de 2001, um período em que já havia iniciado o processo de busca que o levaria a converter-se à religião, direcionou-se para a Mesquita de Barretos, mas sentiu-se inseguro em adentrá-la. Ele optou por se sentar no ponto de ônibus da praça ao lado até criar coragem. O momento coincidiu com o gesto do *imam* Yassin e sua recitação ao vivo do *adhan* da porta da Mesquita, que, em suas palavras “tocou seu coração” e o convidou para o espaço de culto. Esse acontecimento marcou literalmente o chamado do Islã na sua vida, a entrada de Gilberto não somente no espaço físico, mas na tradição islâmica.

Um segundo caso refere-se a uma interação durante o sermão da sexta-feira. Eu, Adil e Fernando estávamos sentados no tapete conversando à espera do sermão, enquanto as pessoas continuavam a chegar. Quando o *shaykh* subiu ao *mimbar* - o púlpito - todos os presentes pausaram as conversas instantaneamente e os que estavam lendo o alcorão o fecharam. Leonardo, outro convertido brasileiro, então se direcionou ao centro da Mesquita e iniciou a recitação do *adhan*, sendo reverberado para todo o interior do espaço através de uma caixa de som ao fundo. Naquele dia, Leonardo também recitou o *iqamah*. O *iqamah* é um segundo chamado, feito pela mesma pessoa que recitou o *adhan*, logo após o término do sermão, quando chama os muçulmanos e muçulmanas para a fila de oração. Após o término da *khutba* e da *salat*, Leonardo me contou sobre sua recitação:

No dia da *salat al-jumma*, os Anjos estão anotando quem entra e chega na Mesquita para o sermão. A partir do momento em que a pessoa vai para o centro e começa a recitação, os Anjos param seu trabalho e passam a prestar atenção no chamado para esperar o sermão e a oração. E isso vale para os humanos que estão presentes: interrompem-se as conversas, fecham-se os livros e também o Alcorão. É recomendado que não desviemos a atenção nem mesmo 'brincando' com o tapete. É recomendado que todos muçulmanos dentro da mesquita estejam repetindo a recitação enquanto ela é feita pelo muezim, alguns fazem em altura de voz alta, outros em baixa... varia em cada um. (Leonardo, entrevista com o autor em 2023)

Em outra conversa, Jorge relatou que costumava escutar o *adhan* recitado pelos alto-falantes em sua casa e que “instintivamente” e “automaticamente” - em seus termos - erguia o dedo indicador da mão direita para o Céu e pronunciava para si mesmo “testemunho que não há divindade além de *Allah* e Muhammad é o servo e mensageiro de *Allah*” simultaneamente. Não apenas o verso citado, mas o gesto de erguer o dedo indicador da mão aos céus, se refere ao testemunho de fé, o primeiro pilar da fé islâmica, referenciado tanto no *adhan*, como também marca o ritual de conversão ao Islã [*shahada*]. Jorge relatou que, nas sextas-feiras, entra em seu carro e faz o trajeto de sua casa para a Mesquita e, em determinado ponto, consegue avistar de longe o minarete e começa a se sentir bem e se preparar para o momento de oração, o que assinala a presença arquitetônica islâmica operante enquanto um meio para o cultivo de sensibilidades religiosas.

Compreendo, desta maneira, que os relatos de Jorge e Leonardo se aproximam daquilo que Hirschkind chama de "inconsciente acústico" [*acoustic unconscious*], o substrato da experiência visceral, cinestésica e afetiva que são moldados pela recepção ética do som

(2001: 124)<sup>41</sup>. Isso é registrado quando o *adhan* não apenas cria uma paisagem sonora que constitui uma arena pública influenciada pelo Islã, mas é corporificado nos sujeitos que de maneira espontânea fecham livros, pausam conversas, repetem as recitações movendo os lábios e levantam o dedo para o Céu. Em suma, a recitação pública do chamamento muçulmano para oração em uma cidade do interior do Brasil, onde o cristianismo e sua moral prevalecem como maioria e normatividade, nos mostra que esse faz parte de um emaranhado de sons sociais que compõem a paisagem sonora urbana, uma vez que o *adhan* - assim como o sino de uma catedral, a voz de um pastor evangélico que ecoa com o uso de microfone e caixa de som e os cantos de pontos em rituais de religiões de matriz africana -, coexiste em um ambiente sensorial que serve tanto para a construção de sujeitos morais, como para a orientação da vida cotidiana dos habitantes da cidade, ao produzir sensibilidades auditivas e éticas e atravessar a distinção secular-liberal entre público e privado em um ambiente de pluralismo religioso.

#### 2.4. A dimensão transnacional da *da'wa*

Em um contexto urbano-secular, de maioria cristã, como é Barretos, a *da'wa* é um dos modos de apresentar o Islã para uma sociedade que não o conhece, algo com que a Mesquita de Barretos se preocupa em realizar constantemente. É, em outros termos, a maneira islâmica de se apropriar do espaço e da esfera pública, das condições estabelecidas e negociadas pelo secular. A *da'wa* também abarca um movimento internacional, que envolve viagens de grupos de missionários muçulmanos que peregrinam para diferentes regiões do mundo, com intuito de fortalecer a fé e a devoção, e não deixam de operar, também, como um dos componentes que garantem o caráter transnacional da comunidade muçulmana, a *umma*. Durante meu trabalho de campo conheci três diferentes grupos de missionários muçulmanos homens [*jamaat*] que viajam o mundo realizando aquilo que chamam de “sacrifício para *Allah*”, divulgando a religião [*da'wa*] tanto para fora das comunidades muçulmanas, ou seja, para pessoas que não conhecem a religião, bem como internamente, para grupos muçulmanos já estabelecidos.

---

<sup>41</sup> Eisenlohr nos mostra que “seguindo o paradigma do Alcorão, a recitação vocal é o lugar onde Deus se revela neste mundo, apontando para a importância da cultura auditiva incorporada a essa tradição religiosa.” (2022: 620).

Em Barretos, tive a oportunidade de conhecer e compartilhar conhecimento com um grupo de missionários italianos (durante o mês de maio/2023), com um grupo formado por tunisianos, marroquinos e brasileiros com ascendência tunisiana (durante o mês de julho/2023) e, com o maior grupo em quantidade de membros e relevância transnacional, formada por malaios (durante o mês de setembro/23)<sup>42</sup>. Alguns grupos que chegam na cidade preferem se instalar em alguma casa que alugam pelos dias necessários - como é o caso de uma *jamaat* novaiorquina, que segundo meus interlocutores, preferem fazer dessa forma. Entretanto, os três grupos que conheci se hospedaram na própria mesquita, que lhes forneceu colchões e roupas de cama para se acomodarem na parte interna do templo, tendo acesso a cozinha e banheiros na área externa. Esse é o *modus operandi* desses grupos, pois seus objetivos são fortalecer a fé, o compromisso, a recordação a *Allah* e aproximarem suas práticas às de Muhammad por meio da admoestação verbal e exortação, portanto, passam a maior parte do tempo orando e divulgando a palavra d'Ele dentro da mesquita entre a própria *jamaat* e, principalmente, com os membros da comunidade muçulmana local.

É claro que os visitantes não deixam de conhecer e fazer turismo pelos lugares em que transitam. Como a mesquita se localiza na região central da cidade, é comum, em Barretos, que os grupos de missionários transitem pela Praça da Catedral e pelo comércio. Diferentemente dos muçulmanos barretenses, os missionários são reconhecidos distintivamente por suas vestimentas e barbas longas. Tendo vivido no Nordeste, Vinicius, um dos meus interlocutores brasileiros, comentou que considerava Barretos um ambiente mais acolhedor aos muçulmanos de maneira geral. Considerava que no noroeste paulista existia um imaginário semelhante a uma “mourofilia” - referente a um apego e admiração aos povos “mouros” - e, por isso, muçulmanos eram bem vistos na cidade, apesar de ainda tratados como “exóticos”. Assim, os missionários possuem boa receptividade. Além de serem, de maneira geral, simpáticos e gentis com quem encontram na rua, por se vestirem de uma forma que atende ao imaginário social que estereotipa a figura do “muçulmano-oriental”, não é incomum receberem pedidos para que tirem fotografias junto com barretenses comuns.

---

<sup>42</sup> Discutirei, especificamente, a presença e a composição do grupo malaio no Capítulo 3.

**Figura 20** - *Jamaat* formada por marroquinos, tunisianos e brasileiros durante a oração do *dhuhr* em frente ao Parque do Peão, principal ponto turístico da cidade de Barretos.



Fonte: Acervo de Girrad Mahmoud Sammour.

O trabalho de *da'wa* desses grupos é majoritariamente caracterizado pelo serviço realizado internamente às comunidades muçulmanas que visitam, em um processo dialético em que também recebem ensinamentos e fortalecimento espiritual de maneira recíproca. Como exposto no Capítulo 1, uma *jamaat* foi responsável pela abertura de uma *mussala* na cidade de Guaira e, em 2023, um dos grupos que conheci participou da abertura da *mussala* de São José do Rio Preto, que, meses depois foi desativada por não possuir recursos suficientes para se manter ativa. Em Barretos, observei visitas a muçulmanos que estavam doentes no hospital e visitas para membros que estavam “distantes” da Mesquita por algum motivo. O grupo malaio foi o que mais tempo ficou na cidade e sempre que me viam me perguntavam “Você não tem nenhum amigo precisando de oração para que nossa *jamaat* possa visitar?”. O único grupo que falava a língua árabe era composto por marroquinos e tunisianos, e, dentre eles havia um homem que emigrou da Tunísia e já mora no Brasil há muitos anos, portanto ele e seu filho falavam muito bem o português. De maneira geral, com

todos eles eu me comuniquei em inglês<sup>43</sup> facilitando parcialmente a comunicação, uma vez que se tratava de uma língua compartilhada entre diferentes culturas e nacionalidades, carregando, inevitavelmente, sotaques específicos que, em alguns momentos, dificultavam a compreensão mútua.

As situações em que pude acompanhar de modo mais próximo as ações desses grupos visitantes eram aquelas no próprio ambiente da Mesquita, já que, por se hospedarem no próprio templo, a qualquer hora do dia sempre era possível encontrar algum dos missionários por lá. Tomamos muitos chás trazidos de diferentes regiões do planeta, bem como bolachas compradas no mercado central de Barretos. Em diferentes dias, e com os diferentes grupos, fiz questão de apresentar um pouco da culinária regional com bolo de cenoura, broa de fubá e pão de queijo, refletindo esses momentos a partir da partilha de vidas, culturas e das, sempre presentes, recordações a *Allah*. O primeiro grupo que conheci no mês de maio me encontrou em um sermão na sexta-feira. Eles me convidaram para voltar em qualquer dia da semana para compartilhar refeições com eles, sendo um meio de exercitar a virtude da hospitalidade e generosidade, bem como de conversar com uma pessoa não muçulmana.

Trago este panorama dos grupos de missionários muçulmanos que estiveram presentes em solo barretense durante o período em que realizei trabalho de campo, para destacar as várias dimensões que assumem o movimento e a prática de *da'wa*. Aquilo que venho sinalizando como formas de legitimação do Islã na esfera pública barretense, pode ser situado como a maneira secular de se reconhecer a prática religiosa e tradicional de *da'wa*. Ou seja, as estratégias de conciliação e de reconhecimento do Islã em Barretos são, na verdade, o trabalho de *da'wa* realizado pelas pessoas e redes muçulmanas envolvidas, articulando, por exemplo, a edificação da mesquita, o ecumenismo, o reavivamento interno da tradição entre descendentes, a abertura para pessoas brasileiras e a integração à paisagem sonora local.

A rede transnacional desse movimento informa a existência de um cosmopolitismo e universalismo islâmico crescente, que insere Barretos em uma rede transnacional a partir de uma comunidade imaginada que se materializa no espaço público por meio da arquitetura, da paisagem sonora, da performance ritual e da construção de sensações corporais compartilhadas em meio à convergência entre processos de formação de sujeitos e de

---

<sup>43</sup> Da mesma forma com outros imigrantes muçulmanos recém-chegados a Barretos, que vieram do Sudão e do Iraque para morar na cidade. Por ainda não dominarem a língua portuguesa, sempre me preocupei em alternar conversas em inglês e português para que pudessem praticar a nova língua comigo.

constituição de comunidades. Portanto, não somente o Islã se adapta a Barretos, mantendo em movimento a sua composição crítica diante das dissonâncias tanto externas quanto internas ao grupo, mas também, em certa medida, a transforma, demonstrando que o Islã não está apartado da ordem secular local, mas em diálogo mutuamente constitutivo com ela.

## **Parte 2**

### **Sensibilidades devocionais**

## **Capítulo 3**

### **Carreiras de conversão**

Durante onze meses de trabalho de campo na Mesquita de Barretos, conheci dezessete pessoas brasileiras convertidas ao Islã. Barretenses de nascença ou não, todas elas produziram vínculos com a comunidade local. Cinco moravam em outras cidades (Belo Horizonte, Ribeirão Preto, Olímpia, Guaira e Jaboticabal), mas se uniam à comunidade tanto nas sextas-feiras, ou em alguma data específica, como nas celebrações do *ramadan* ou, como em novembro de 2023, em manifestação pró-Palestina na cidade de Ribeirão Preto, militando pelo fim do genocídio promovido pelo Estado de Israel contra o povo palestino. Neste capítulo, conheceremos as trajetórias de vida desses conversos, com quem pude construir relações de maior contato, tanto dentro como fora da Mesquita de Barretos. Essas trajetórias dialogam e se relacionam com redes formadas por pessoas de diversas origens em convívio pessoal dentro da comunidade muçulmana local, como também redes transnacionais de interpretação e prática do Islã, ambas ajudando a compor a *umma*.

A conversão ao Islã é formalmente demarcada pelo testemunho de fé [*shahada*] que o novo muçulmano declara publicamente para marcar sua entrada na religião: *Ash-hadu al-la-ilaha illa-llah / Ash-hadu anna Muhammad-ar-rasul-ullah* (Presto testemunho de que não há nada digno de adoração além de Deus / Presto testemunho de que Muhammad é o mensageiro de Deus.). Essa recitação é o primeiro pilar do Islã e carrega consigo a essência desta tradição religiosa. É pronunciada no chamado para oração [*adhan*], é lembrada pelo *imam* durante o sermão de sexta-feira [*khutba*] e repetida durante as cinco orações diárias [*salat*] entre as genuflexões.

Dutton (1999) oferece uma análise acerca do fenômeno de conversão observando principalmente o que é dito no Alcorão e em como esse quadro hermenêutico reflete a vida do Profeta Muhammad e da primeira comunidade do Islã, cujos “familiares, os companheiros do profeta e os primeiros califas foram os primeiros convertidos” (Marques, 2009: 21). Dutton afirma que, para analisar a conversão ao Islã é necessário compreender o significado de “submissão” e de “submeter-se”:

Não existe uma palavra em árabe para "conversão" propriamente dita. Em vez disso, existe a ideia de "tornar-se muçulmano", para a qual é usado o verbo *aslama* (literalmente, "submeter-se"). É a partir desse verbo que as palavras "muçulmano" [*muslim*], que é gramaticalmente, o particípio ativo e significa "aquele que se submete, um submisso", e "Islã" [*islam*], que é o substantivo verbal - equivalente ao gerúndio em inglês - e significa "submeter-se, submissão", são derivadas. Assim, pode-se dizer que, para entender a conversão ao Islã, não é preciso ir além da compreensão do próprio nome "Islã" (Dutton, 1999: 151; tradução minha).

Se a palavra Islã é um substantivo verbal, ela possui uma força verbal distinta, um poder de ação que, como fui muitas vezes informado durante meu trabalho de campo, parte do coração e atende à submissão a Deus. A atividade de submissão está vinculada não somente ao Profeta Muhammad e seu legado, mas a todos os profetas reconhecidos na linhagem abraâmica. Noé disse ao seu povo que recebeu a ordem de ser um dos que se submetem. A Abraão atribui-se a adoção do termo submisso para descrever os adoradores puros de Deus, por ter pedido a Ele que além de si mesmo, seus filhos e descendentes fossem tornados submissos. José e Moisés reconhecem a autoridade divina e pedem para morrer em um estado de submissão. Os seguidores de Jesus Cristo se reconhecem submissos, e todos os profetas do “Povo do Livro” estão entre “aqueles que se submetem” (*ibid.* 152-153). Portanto, assumir o Islã, tornar-se muçulmano é, em sua essência normativa, assumir o antigo modo de adoração abraâmico [de ser um adorador puro de Deus], embora com requisitos específicos detalhados e refletidos na prática e na vida do Profeta Muhammad.

Em uma análise dos primeiros anos da história islâmica exemplificados na vida do Profeta Muhammad entre Meca e Medina, Dutton estabelece de maneira simplista duas possíveis maneiras de tornar-se muçulmano: o caminho da luz [*the way of light*] e o caminho do poder [*the way of power*]. O primeiro envolve convicção e certeza pessoal individual, como foi o caso da família e dos companheiros do Profeta, e o segundo atua mais por forças coercitivas externas, que operam de forma impositiva para que determinada pessoa ou um povo se torne muçulmano, como o caso de líderes políticos que se tornaram muçulmanos e foram seguidos por seu povo. Ainda cabe a reflexão sobre a alegação de que o Islã se espalhou pelo mundo com a “espada”, ou seja, sendo imposto aos povos sob ameaça de derramamento de sangue:

Está claro que houve uma considerável atividade militar associada à disseminação do Islã, tanto na península arábica na época do Profeta e no que mais tarde se tornou o coração do Islã na Síria, no Egito, no Iraque e no Irã, na época dos califas bem orientados imediatamente depois dele. Talvez a resposta mais simples para essa pergunta seja que o Islã se espalhou não tanto pela espada, mas com a espada, ou seja, junto com a espada. [...] o que parece evidente é que os primeiros muçulmanos tinham a intenção de tornar o Islã "dominante" no sentido de estabelecer o domínio muçulmano: o objetivo de longo prazo de que as pessoas se tornassem muçulmanas poderia ser deixado para seguir seu curso natural (*ibid.*: 158).

Trago este panorama para observarmos como a ideia de conversão ao Islã incide sobre a escritura e o discurso autorizado, com intuito de esclarecer especificidades intrínsecas ao movimento de tornar-se um muçulmano, ou de ser um muçulmano convertido ou revertido. A ideia de “reversão” se popularizou entre as comunidades islâmicas brasileiras, e vem da noção de que uma pessoa que adere ao Islã não se torna muçulmana, mas volta a ser. Assume-se que todos os seres humanos nasceriam muçulmanos - em estado de submissão -, porém seriam “desviados” pelos caminhos que seguem socialmente. Ao retornar a Deus, portanto, ele se “reverte”. Ferreira (2009) sustenta a importância de se utilizar o par “reversão/revertido” para se referir ao processo de adesão ao Islã por parte de novos fiéis, justamente por esse ser um termo nativo.

De fato, a noção de reversão se fez presente durante meu trabalho de campo, e pode nos ajudar a refletir sobre a questão do retorno e da continuidade, da ruptura e da descontinuidade. Mas nunca encontrei nem apelo e nem resistência ao uso desta categoria. A maioria das pessoas não se preocupava com qual deles deveria ser utilizado. Conheci até mesmo pessoas que consideravam não haver necessidade em se autoafirmar “convertida” ou “revertida”, pois a única declaração que importa é ser muçulmana - sem “rótulos” adicionais, como muçulmano por conversão ou de nascença. Portanto, durante todo este trabalho, eu flutuo entre os dois termos, variando de acordo com os autores e interlocutores citados e invocados.

Neste capítulo conheceremos as histórias de vida, as “carreiras de conversão” (Gooren, 2012) de algumas das pessoas convertidas/revertidas ao Islã que frequentam a Mesquita muçulmana da cidade de Barretos, para que seja possível refletir acerca do trabalho pedagógico e de autocultivo ético que realizam dentro de estruturas prescritivas islâmicas. Aqui, irei propor algumas considerações sobre o testemunho de fé [*shahada*], que marca o evento de conversão/reversão e sobre o trabalho de *da'wa* realizado internamente à comunidade. Antes disso, faço um sobrevôo sobre a bibliografia sobre reversão e conversão ao Islã no Brasil, com finalidade de expor algumas questões que surgem nesse campo de investigação.

### **3.1. Conversão, reversão e adesão ao Islã: o debate brasileiro**

Dumovich (2013, 2016) elucida a importância de se explorar o fenômeno de reversão ao Islã no Brasil na produção antropológica e ampliá-lo enquanto campo de investigação. Muitas pesquisas se concentram na constituição e formação das comunidades muçulmanas em cidades brasileiras, o que acaba por encontrar nos imigrantes seu grupo focal. Os caminhos da pesquisa etnográfica me levaram tanto a trabalhar com a questão da conversão, bem como da formação do grupo na cidade de Barretos. Os capítulos 1 e 2 mostram detalhadamente as direções tomadas pela comunidade nesse contexto sócio-histórico, que nos levam à necessidade de pensar a reversão e a conversão como objeto de investigação para além da questão da imigração e da etnicidade.

O fenômeno de conversão/reversão vêm sendo explorado pelas pesquisas no Brasil ao longo do século XXI, e suas preocupações primordiais têm sido os fatores externos, sociais e históricos que levaram ao crescimento da religião nesse contexto. Nesse sentido, Pinto (2010) argumenta que os eventos de 11 de setembro de 2001 e a exibição da novela *O Clone* na televisão aberta brasileira contribuiu para a maior visibilidade do Islã no Brasil - para além das novas relações que cada comunidade muçulmana estabelecia com a sociedade em suas cidades -, e isso resultou em sua inclusão como parte integrante do campo religioso brasileiro, sendo mais uma opção de conversão no circuito religioso (*ibid.*: 211).

Sob esta ótica, boa parte desses trabalhos têm focado nas motivações internas que levaram os novos adeptos a tornarem-se muçulmanos e muçulmanas. Nesse entendimento, trata-se mais em investigar o “porquê” de se converter ou reverter, geralmente recorrendo a fatores sociológicos macro e a teorias da identidade individual e coletiva. No início do século XXI, o pesquisador da área dos Estudos da Religião, Vlademir Ramos (2003) se debruçou sobre o processo de conversão entre a comunidade muçulmana de São Bernardo do Campo/SP. Partiu dos conceitos de “identidade” e “assimilação” para investigar os motivos que levaram os convertidos a buscarem o Islã, bem como as transformações que vivenciaram desde seus antecedentes sociorreligiosos até a vida enquanto muçulmanos. O autor compreende que o processo de conversão invoca uma mudança no indivíduo que o leva a reconstruir sua identidade pela eliminação ou modificação de hábitos após a imersão na nova religião. Sua pesquisa mostra que instabilidade e mobilidade religiosas são elementos comuns às trajetórias de convertidos e sugere que o Islã seja visto como uma alternativa segura e verdadeira que se baseia em regras e normas mais rígidas que as cristãs.

Vera Marques (2007) realizou uma pesquisa na área das Ciências Sociais com pessoas convertidas ao Islã na comunidade muçulmana de São Paulo, sendo seu foco de análise a conversão feminina. Assim, a autora concentra-se em realizar entrevistas sobre o histórico de vida e a trajetória religiosa da pessoa convertida, buscando, então, uma biografia geral da mesma para delinear encontros e conexões entre a vida islâmica e o seu antigo modo de vida. Sua pesquisa revela que a conversão está relacionada a uma mudança radical de identidade, visão de mundo e ruptura com um passado, sendo motivada por crises biográficas e experiências dramáticas dos indivíduos que buscam por um possível “conforto” que a religião pode vir a oferecer. Assim, o Islã se torna uma alternativa por ser considerada uma religião “mais completa” frente às dúvidas que surgem quanto à Trindade cristã. Em outra ocasião, Marques (2009) sinaliza que “a conversão cristaliza-se ao mesmo tempo numa individualização, com desejo pessoal de reorganização de vidas e em oposição, como contestação, ao mundo desordenado.” (Marques, 2009: 177), além de exaltar a entrada e o sentimento de pertencimento a uma comunidade global, a *umma*: “o grupo como um símbolo do mundo ordenado atrai pessoas que buscam a salvação pela fé e que se reorganizam a partir da prática. (*ibid.*: 177).

Francirosy Ferreira (2007), em pesquisas etnográficas com as comunidades muçulmanas de São Paulo e São Bernardo do Campo, busca compreender qual o sentido de ser muçulmano e, nesse sentido, da entrega total a Deus, a partir das performances corporais, gestualidades, ações e palavras que se articulam e compõem o ser muçulmano. Em seu trabalho, encontra motivações para a reversão como a admiração e gosto pelas regras e modo de vida islâmico, bem como a busca por respostas que somente o Islã pode vir a oferecer.

Pinto (2022: 190), por sua vez, sem o intuito de investigar as motivações para a conversão, pôde reconhecer estruturas discursivas compartilhadas que os próprios adeptos produzem para racionalizar seus caminhos até o Islã. Estes são: *instrumental*: quando alguém se converte ao Islã pela recompensa de algo tangível, como o casamento. Não necessariamente está vinculada a uma reconfiguração do *self* religioso e pode ser abandonada caso atinja seu objetivo ou não consiga alcançá-lo; *intelectual*: quando alguém conhece, admira e se identifica com Islã ou comunidades islâmicas, podendo estar vinculada a um orientalismo romantizado; *mística ou espiritual*: quando a conversão se enquadra como resposta para questões religiosas ou existenciais; *afetiva*: quando a pessoa se aproxima do Islã

devido a proximidade afetiva com pessoas muçulmanas; *ideológica*: vinculada a militância político-ideológica e anti-imperialista islâmica.

Se pode notar nos trabalhos citados acima, que o interesse em identificar os fatores responsáveis pelo impulso dos indivíduos em buscar o Islã indicou outra questão relevante: o foco sobre a mudança de vida, evocando as questões de ruptura e descontinuidade em uma biografia pessoal. Reorganização da vida, modificação ou eliminação de hábitos, ruptura e identidade são noções que se tornaram parte dos estudos por demonstrar como uma mudança de filiação e crença religiosa em uma trajetória individual pode indicar uma ruptura ou continuidade com seu modo de vida antes de se tornar muçulmano e muçulmana. O trabalho de Cecília Mariz e Vitória Peres de Oliveira (2014) contribui para a investigação uma vez que ao se concentrarem na busca pela adesão ao Islã no Brasil e nos discursos dos novos adeptos, as autoras questionam “quando e como, apesar dos relatos dos choques culturais e conflitos, o discurso da continuidade ou de ‘retorno’ ao Islã é acionado” (Mariz; Oliveira, 2014: 79), considerando que a religião islâmica leva em conta a “reversão”, o que remete a uma ideia de continuidade e não de ruptura, como nas religiões cristãs. Para realizar essa análise, as autoras se debruçam sobre dados etnográficos coletados em pesquisas anteriores nas comunidades muçulmanas de São Bernardo do Campo, de Santo Amaro, do Rio de Janeiro e, das entrevistas realizadas por Ramos (2003).

Tratando do problema da motivação à conversão, Mariz e Oliveira (2014) destacam o discurso sobre a clareza, lógica e racionalidade da religião islâmica, bem como a crença na unicidade de Deus em contraposição à Trindade cristã. O discurso de ruptura aparece no que concerne à relação do adepto frente à sociedade brasileira mais ampla e costumes de sua cultura. Assim, o novo adepto é visto e se vê em uma situação de nova norma de comportamento que requer a necessidade de ruptura com comportamentos passados. Segundo as autoras “de fato, esta ruptura está presente no próprio discurso religioso que nega e critica o estilo de vida da sociedade mais ampla” e ressaltam que “também o adepto sente tensões e choques culturais com a comunidade religiosa árabe” (*ibid.*: 100). As autoras associam a conversão à busca pela individuação ao procurar se constituir de maneira diferente de seu contexto social de origem: pois “o desejo de ruptura com a tradição de origem faz parte do processo de individuação e é constitutiva da subjetividade contemporânea” (*ibid.*: 101) e os novos adeptos encontram no Islã uma opção “exótica” aos modos de vida que outras religiões

oferecem no Brasil. O mesmo raciocínio é projetado sobre a questão da continuidade, ou, o discurso da "reversão", pois ele permitiria aos adeptos se afirmarem enquanto indivíduos que, quando conhecem o Islã, descubram valores e crenças que sempre tiveram. Essa identificação com uma religião que não conheciam é, portanto, enquadrada como uma auto-realização. Por fim, concluem que “rupturas e continuidades são relatadas, observáveis, empiricamente, e não podem ser negadas, e no caso do discurso estudado o foco em uma continuidade subjetivamente experimentada pelo indivíduo reforça a ruptura com a cultura mais amplas” (*id.*).

A noção de que o Islã aparece como uma solução para tensões internas à trindade cristã aparece em diversos trabalhos, e foi corroborada por minha experiência de campo. O tema da unicidade de Deus é de especial importância para a conversão/reversão de adeptos anteriormente católicos e evangélicos. Silva (2022) analisa a presença histórica do Islã na região nordeste do Brasil, mais especificamente na cidade de Itabaianinha/SE. É interessante ressaltar que a narrativa histórica da comunidade se inicia com uma conversão, primeiramente, de um pastor evangélico, e em seguida, com a do grupo de fiéis de sua antiga igreja em 2017. Irmão Dedé, um ex-pastor evangélico da Igreja Cristã Bíblica Unitariana, conhece um muçulmano paquistanês em Aracaju, se interessa pelo Islã, aprofunda seus estudos e começa a divulgar as mensagens islâmicas para os fiéis de sua igreja. Entre tensões e conflitos sobre sua capacidade de ensinar e divulgar o Islã, Dedé se mantém como o *imam* da comunidade e das orações na *mussala*, onde os novos revertidos buscam compreender e interpretar o Alcorão e a Sunnah com sua mediação, além de buscar informações nas redes sociais.

Anteriormente ao Islã, o ex-pastor evangélico era pregador da Igreja Unitariana, uma corrente de pensamento teológico cristão que afirma e testemunha a unicidade de Deus, rejeitando a Trindade. Entre suas crenças matrizes estão: a crença em Deus único, a crença que Jesus Cristo é seu filho, a crença na adoração a Deus enquanto reconhecimento de sua autoridade como único e verdadeiro, e a crença no batismo em nome de Jesus, e não da Trindade<sup>44</sup>. Dessa forma, apesar de Silva não analisar diretamente a relação entre a crença na unicidade de Deus da doutrina islâmica e da religião anterior, tanto por parte de Dedé, como de todo o grupo de fiéis que também reverteu ao Islã, o autor chama atenção para o que

---

<sup>44</sup> Ver em: <<http://www.igrejacrsta.com/crencas/>>. Acesso em 28 de fev. de 2024.

chama de "hibridismo" e "transculturação" dessa comunidade sunita, que demonstrariam não existir uma ruptura e descontinuidade total. Apesar de adotarem novas vestimentas, formas de se alimentar, orar e falar - inserindo termos como *InshaAllah* e *Assalamu Alaikum* em seu vocabulário cotidiano - “as características e padrões adquiridos anteriormente não são rompidos instantaneamente, pelo contrário, são aglutinados formando uma nova combinação, uma nova forma de adorar *Allah*.” (Silva, *op cit.*: 64).

No seio de grande parcela das comunidades muçulmanas no Brasil, podemos encontrar uma associação entre a religião islâmica e a etnia árabe, uma vez que em muitos dos casos, o Islã ganha força no país a partir da chegada de imigrantes árabes que trouxeram consigo sua religiosidade muçulmana. Dessa forma, a conversão/reversão de pessoas brasileiras, apesar de bem-vinda, evoca conflitos, como observados por Chagas (2009), em pesquisa realizada com a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, em que demonstra que relações de poder e conflitos são vivenciados entre os muçulmanos revertidos e os árabes já nascidos na tradição islâmica: dentre eles, o uso da língua árabe nos rituais, que exclui aqueles que não aprenderam a língua e a luta pela incorporação da língua portuguesa na tradução dos sermões. Além disso, Chagas nota que as pessoas convertidas se empenhariam mais no processo pedagógico de aquisição de um *habitus* religioso, afirmando e legitimando sua identidade religiosa através da submissão ao conhecimento doutrinal da religião, em contraposição à pessoa nascida na tradição, cuja legitimidade tende a ser adquirida via nascimento e consenso cultural (Chagas, 2009: 161).

A mudança de vida vinculada à adesão ao Islã, não deixa de incluir situações conflitivas associadas ao preconceito difundido na sociedade brasileira, que estigmatiza o Islã e as pessoas muçulmanas. O Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes (GRACIAS) produziu o Iº Relatório de Islamofobia no Brasil (2022), em que é possível observar como as pessoas revertidas ao Islã no Brasil (apenas um dos grupos cobertos pelo relatório) passam a conviver e sofrer islamofobia. Os dados incluem tanto homens como mulheres, cada um em sua devida proporção, já que mulheres sofrem ainda mais devido à misoginia e machismo existentes na estrutura social brasileira. A islamofobia pode existir em dois sentidos: um deles trata de um discurso de ódio propriamente dito, acompanhado de ações de violência simbólica e/ou física a pessoas muçulmanas; no outro, como apontado no Relatório, a islamofobia pode ser lida enquanto uma estrutura que condiciona as relações e,

portanto, qualquer pessoa muçulmanas está a vivenciar a islamofobia enquanto ela existir. Um dos aspectos envolvidos neste contexto é de que a identidade religiosa muçulmana, principalmente quando expressa publicamente, é considerada como um desvio da norma no Brasil, uma vez que a secularidade brasileira, com forte influência cristã, tendem a elevar seus códigos e dispositivos normativos como regra para a “religião” em geral. Desta maneira, as pessoas revertidas podem sofrer de islamofobia em situações cotidianas e mundanas, como nas relações de trabalho, na escola ou universidade, bem como dentro das relações familiares, passando a viver em situação de constrangimento religioso.

Cristina Castro (2007), por sua vez, ao tratar da conversão entre mulheres da Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil, em São Paulo, traçou um distinto caminho de pesquisa, diferentemente de outras citadas, ao concentrar-se menos nas motivações que levam as novas adeptas ao Islã, e mais nos esforços que realizam para construir suas identidades enquanto mulheres muçulmanas. Nesse sentido, o foco recai mais sobre “como” a conversão/reversão é realizada. Seu trabalho elucidada que, para as mulheres convertidas, seguir com esforço aquilo que acreditam ser adequado no Islã e cumprir as regras e normas morais da tradição requer um campo de negociação com as instâncias da família, trabalho e sociedade em geral. A autora também não deixa de pensar sobre o processo de secularização ao concluir que há uma individualização do Islã na sociedade Ocidental e, desta forma, vê no indivíduo um papel ativo na sua própria religiosidade justamente pelos processos de negociação citados.

Elucidando as questões de gênero e interessada no “como” e não no “porquê” da conversão/reversão, Dumovich (2013, 2016), em etnografia com a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, enriquece o campo de pesquisa ao elucidar a complexidade da crescente presença feminina entre os convertidos ao Islã no Brasil. Insatisfação religiosa, falta de paz, busca por Deus e dúvidas quanto ao cristianismo são aspectos que compõem algumas das motivações encontradas para a conversão ao Islã neste campo. Entretanto, como aponta a autora, estas não foram a principal motivação para a escolha dessas mulheres, mas sim pela crise de vida que passaram anteriormente ao encontrar a religião islâmica. Portanto, essas noções de afeto e de crise de vida são incorporadas à investigação sobre a adesão ao Islã no Brasil e mostram que a religião foi vista como alternativa a problemas mundanos e seculares de sujeitos que não encontraram resposta em outros discursos religiosos. Diferentemente de

alguns trabalhos citados nesta revisão, a autora não encontra “mudança radical” ou rompimento com o passado por parte de suas interlocutoras:

Ao invés da eliminação das experiências e dos princípios que o indivíduo carrega, a conversão revelou-se um processo dialético, em que ideais e interesses pessoais se articulam com princípios islâmicos apreendidos para a reinterpretação de acontecimentos passados, das relações sociais ou da sua própria identidade. (Dumovich, 2016: 63).

Desse modo, está clara a visão de que um modo de vida anterior não é negado, eliminado, recusado e rompido, mas sim que há uma ressignificação e negociação da vida secular com a vida islâmica do sujeito, pois sua devoção é “uma experiência constituída por uma multiplicidade de relações com o outro e o mundano” (*ibid.*: 72). Assim, busca-se encontrar questões que envolvem a reconfiguração do “*self* religioso” e da feminilidade ao assumirem modos de vida islâmicos. Dumovich se remete à Pinto (2002), compreendendo “*self* religioso” como o “complexo de sensações, emoções e percepções que são formatadas a partir de princípios religiosos e corporificadas através da experiência religiosa, conferindo ao sujeito uma determinada forma de ser e estar no mundo” (*ibid.*: 17). O corpo aparece como “ator” em uma experiência corporificada a partir de práticas disciplinares da tradição discursiva islâmica, ou seja, exalta o papel ativo e engajamento do corpo enquanto “meio” para assim atingir uma devoção desejada e adequada, e não como consequência, sendo ele fundamental para desenvolvimento e aquisição de habilidades e capacidades morais e éticas.

Goldfarb e Lima (2019) em pesquisa etnográfica com a comunidade muçulmana de João Pessoa/PB buscam compreender como se dá a apreensão do sagrado e da religiosidade muçulmana entre as pessoas revertidas ao Islã. Para isso, partem das questões: “Como essa nova forma de ser, de pensar, é construída a partir da adesão do fiel as doutrinas performáticas e ideológicas do se fazer muçulmano? De que modo se dava essa nova forma de ver o mundo? Como essa nova identidade era expressa na sua vida cotidiana?” (*ibid.*: 10). Dessa forma, em um Centro Islâmico composto numericamente por maioria brasileira, as autoras debruçam-se sobre os discursos e os esforços dos reversos em relação às mudanças em sua vida cotidiana, enfatizando a importância dos diacríticos religiosos, que “operam” em prol da formação de subjetividades islâmicas como a adoção de um nome árabe, o uso de barbas longas e de vestimentas como *taqiyah* e *hijab*: “o ‘ser muçulmano’ se expressa não apenas no discurso, mas em todas as formas possíveis de sentido e experiência do sujeito.

Entendemos que a construção da identidade se dá a partir da assimilação do discurso da religião, bem como na ortopráxis da sua vida.” (*id.*).

Os trabalhos citados acima incluem não somente pesquisas e etnografias que investigam os distintos processos de conversão ou reversão ao Islã no Brasil, mas também fornecem um panorama sobre a presença de algumas comunidades muçulmanas espalhadas pelo Brasil. Trago à luz essas pesquisas com objetivo de elucidar o campo de investigação sobre os fenômenos de conversão, reversão e adesão ao Islã no Brasil, auxiliando-nos a levantar dados e reflexões a respeito de questões relativas a aprendizado, assimilação, identidade, “individuação”, pertencimento e uma ampla gama de motivações para a reversão que se repetem em algumas das pesquisas. Uma grande questão que nos interessa está relacionada à mudança de vida envolvida no processo de aprendizado islâmico, que inclui o debate sobre ruptura (Marques, 2007) e continuidade (Mariz & Oliveira, 2014). Neste capítulo, me preocuparei em abordar essa questão não em termos das motivações que moveram meus interlocutores à reversão, mas focando sobretudo em como essa mudança de vida ocorreu em meio a um constante processo de aprendizado diário da tradição e da interpretação do Islã enquanto “código de vida” (Castro, 2007; Dumovich, 2016; Goldfarb & Lima, 2019). Para que seja possível analisar os processos de conversão ao Islã neste estudo, me apoio em duas contribuições teórico-metodológicas particulares que detalharei na subseção seguinte.

### **3.2. Carreiras de conversão: por uma dimensão ‘não-linear’ do fenômeno**

Durante meu trabalho de campo em Barretos, conheci diferentes trajetórias de conversão que possuem, em alguma medida, tanto semelhanças como distinções, demonstrando como existem pessoas que, após tornarem-se muçulmanas, promovem e observam rupturas radicais com o passado em suas vidas e, também, outras pessoas, que mesmo após a conversão, ainda recuperam questões agenciadas por outras religiosidades as quais praticavam. Pude observar, de maneira geral, formas não-lineares de conversão, no sentido em que a conversão/reversão ao Islã não se dá por um processo linear e progressivo em uma linha do tempo em que uma pessoa se desfilia de uma crença distinta, conhece o Islã, testemunha sua fé a partir do ritual da *shahada* e, logo, torna-se muçulmana. Mais complexo

do que isso, essas trajetórias revelam que cada conversão é própria da interseção entre uma biografia individual, suas relações coletivas e a temporalidade e normas da religião a qual se passa a integrar.

Em sua ampla revisão das teorias da conversão, Gooren (2010) propõe o conceito de “carreiras de conversão” como um corretivo para determinadas limitações que ele observa nas explicações para a conversão religiosa advindas da Antropologia, Sociologia, Psicologia e Ciências da Religião ao longo do século XX<sup>45</sup>. Gooren se opõe ao projeto de abstrair de uma ampla variedade de casos um modelo universal único de conversão. Esse geralmente é um padrão linear e progressivo em que o sujeito que possuía uma religião prévia passa por um período de crise ou infelicidade e converte-se a uma nova religião. Em contraposição, ele argumenta que cada conversão tende a ser singular, sendo constituída pelo intercâmbio na história entre as instâncias interna-individual e externa-coletiva, e influenciada pelo modelo próprio de cada sistema religioso.

Tendo em vista a considerar esse fatores internos a cada tradição e biografia, além de diferentes contextos sociais, econômicos, políticos e sociais espalhados pelos continentes, que influenciam e são influenciados por fenômenos como a globalização, a secularização e o pluralismo religioso, Gooren propõe a noção de “carreira de conversão”. De acordo com ele, a carreira de conversão é:

a passagem do membro, dentro de seu contexto social e cultural, por níveis, tipos e fases de participação religiosa. [...] Ela representa uma tentativa sistemática de analisar as mudanças nos níveis de atividade religiosa individual: pré-afiliação, afiliação, conversão, confissão e desfiliação. Os principais elementos dessa nova abordagem são: uma tipologia de cinco níveis de atividade religiosa, a necessidade de uma abordagem de ciclo de vida e uma análise sistemática dos diversos fatores que influenciam as mudanças na atividade religiosa individual (fatores contingenciais, individuais, culturais, institucionais e sociais). (Gooren, 2010: 48; tradução minha)

Essa abordagem procura se desvencilhar de um olhar analítico para a categoria de conversão que inclui apenas o caminho entre “desfiliação” e “conversão”. Partindo da história de vida dos indivíduos e de uma tipologia da atividade religiosa, o modelo permite acessar uma maior quantidade de dimensões que constituem a experiência de mudança de vida. Os níveis que Gooren elenca não possuem, necessariamente, uma ordem cronológica. Portanto, não são estágios que se desenvolvem um após o outro, o que nos permite considerar

---

<sup>45</sup> Para essa revisão bibliográfica, ver em Gooren (2010: 19-42).

que a experiência religiosa e a carreira de conversão não são lineares. Os níveis ou, como chamo, “momentos” que Gooren estabelece são: (i) *pré-filiação*: quando uma pessoa conhece e tem primeiros contatos com os preceitos e a visão de mundo vinculada a uma determinada religião, tornando-se um membro em potencial, mas sem vínculos formais; (ii) *filiação*: quando uma pessoa se torna membro de um grupo religioso, importando-se mais com um formalismo do que com uma participação e conversão de fato; (iii) *conversão*, que inclui uma mudança pessoal de visão de mundo e identidade religiosa que deve ser confirmado por um autorrelato ou por testemunhas; (iv) *confissão*: descreve um alto nível de atividade religiosa, contando com tempo de experiência dentro da tradição ou da religiosidade do grupo, podendo envolver-se com atividade missionárias; (v) *desfiliação*: refere-se a um envolvimento com uma religião anterior, indicando uma mudança religiosa motivada por uma “insatisfação” com a filiação religiosa atual (*ibid.*: 50).

Como apresentado, esses momentos não estão situados, necessariamente, em uma ordem cronológica de acontecimentos:

Afiliação, conversão, confissão e desfiliação são os níveis dinâmicos da atividade religiosa individual, mas não seguem necessariamente nenhuma ordem cronológica durante a carreira de conversão de uma pessoa [...] Uma pessoa pode passar da afiliação à conversão, que é como os líderes de grupos religiosos gostam de ver, ou vice-versa. Da mesma forma, as pessoas podem passar da conversão para a confissão e vice-versa. A literatura também deixa claro que muitos passam da afiliação, conversão ou até mesmo confissão para a desfiliação. (*id.*; tradução minha)

Apesar de não trabalhar com processos de conversão em contextos e grupos muçulmanos - e é importante destacar essa diferenciação - recorro às proposições de Gooren para desvencilhar-me da noção de conversão enquanto um caminho linear entre desfiliação e filiação ou descrença e crença. Existem tanto aspectos referentes às trajetórias de vida que direcionam os sujeitos para uma determinada tradição religiosa, como aspectos que tornam legítimas suas inserções dentro de um programa ético-moral e pensar a categoria de conversão considerando um longo processo de amadurecimento, podemos analisá-la com maior mobilidade. Essa noção também evita a análise da conversão em termos de "motivações", especialmente porque a volição é uma das matérias primas do processo de subjetivação religioso. É comum, por exemplo, que as pessoas permaneçam em uma tradição por motivos distintos daqueles que levaram à sua conversão. O próprio conceito de "escolha" e "justificação" que subjaz às teorias centradas na motivação carregam a herança irrefletida

de um modelo liberal de sujeito religioso, que pode conflitar com o lugar da volição nas tradições morais sob análise. Em alguns momentos, o foco nas motivações e escolhas de fato parece ser mais uma preocupação do analista do que do muçulmano, pois, como me relata um de meus interlocutores: “não consigo dizer em qual momento eu olhei pro Islã e escolhi, porque não sou eu que escolhi o Islã, mas *Allah* que me escolheu.”.

Em minha pesquisa de campo sobre o processo de conversão na Mesquita de Barretos tentei compreender sobretudo o que acontece após a decisão de se converter (Dumovich, 2016), e isso implica em traçar etnograficamente tanto processos de corporificação, o cultivo de um eu islâmico, quanto o processo deliberativo e crítico em que a questão “O que é ser muçulmano?” retorna reiteradamente em determinada carreira de conversão. Não é meu intuito me apegar unicamente a um modelo de análise para a conversão ou uma abordagem específica, como alguns trabalhos sobre conversão ao Islã no Brasil, que buscaram encontrar um padrão em relação à existência de ruptura e descontinuidade bem definidas, em contraposição a uma ideia de continuidade intrínseca à "reversão" na tradição islâmica. Além disso, tais noções nos auxiliam a compreender alguns trânsitos religiosos<sup>46</sup> como, por exemplo: um católico de nascença, que se reconhece ateu na infância e se converte ao Islã na vida adulta; um muçulmano de nascença que, por duas décadas, se afastou da religião, para refiliar-se após reconhecer ter “maturidade” para interpretar o Alcorão; ou um católico de nascença que intensifica sua experiência no movimento de Renovação Carismática, se desfilia passando pelo hedonismo, zen-budismo, Santo Daime, e, enfim, é “escolhido” pelo Islã.

Esses são exemplos de trajetórias que refletiram modos de ser muçulmano, de afastar ou se aproximar do Islã, que, como mostrarei logo a seguir, nos mostram que a conversão não possui um padrão único relacionado somente ao âmbito pessoal, individual, ou à organização muçulmana de Barretos, ou à sociedade brasileira em geral. Pelo contrário, essas noções buscam identificar os múltiplos fatores que operam em cada carreira de conversão de muçulmanos e muçulmanas que frequentam a Mesquita de Barretos. Nesse sentido, algumas questões nortearão essa reflexão: Como um ambiente secular e majoritariamente cristão

---

<sup>46</sup> A noção de trânsito religioso aponta para um duplo movimento: “em primeiro lugar, para a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas, descrita pelas análises sociológicas e demográficas; em segundo lugar, para a metamorfose das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertencas religiosas, objeto preferencial dos estudos antropológicos.” (Almeida; Montero, 2001 *apud* Bartz *et al.*, 2012). Considera-se tanto as motivações do fluxo e mudança religiosa no Brasil contemporâneo, como as transformações passadas pelas pessoas em suas trajetórias e pelos rituais religiosos em mobilidade, uma vez que “a exclusividade [de prática e crença] e a mistura estão presentes simultaneamente e se defrontam numa tensão dialética. (Bartz *et al.*, 2012: 13)

influencia e atua em processos de formação de sujeitos islâmicos? Como construir e desenvolver disposições ético-religiosas em contextos que expõem os sujeitos a demandas morais heterogêneas e potencialmente contraditórias? Como (e se) são conciliadas normas seculares e islâmicas que refletem distintivos imperativos morais ao longo do processo de reversão? Endereço essas questões nas seções abaixo a partir do meu trabalho de campo.

### 3.3. As carreiras de conversão e reversão na Mesquita de Barretos

Tereza<sup>47</sup> é nascida em Barretos. Passou por diferentes profissões, sendo hoje cuidadora profissional, auxiliando idosos em suas atividades diárias. Cresceu em uma casa no centro da cidade e estudou na escola ao lado da Mesquita. Diz que naquela época não havia nenhum tipo de curiosidade sobre aquele espaço religioso e nem mesmo sobre a religião muçulmana, até porque a única coisa que ouvia falar sobre ela - de sua mãe - é que deveria tomar cuidado ao passar por ali, pois eles - árabes-muçulmanos - poderiam “te pegar”. Dessa forma, de maneira comum ao imaginário orientalista e islamofóbico presente na sociedade brasileira e barretense, desenvolveu um certo tipo de aversão ao Islã. Por muitos anos de sua vida, Tereza praticou a religião católica. Se relacionou com a religião em diferentes intensidades ao longo de sua trajetória, transitando entre a filiação, conversão e confissão ao fazer parte da Pastoral da Acolhida da Igreja de São Benedito. Todas as quintas-feiras, como me conta, chegava às 15h no Hospital São Judas, a unidade de cuidados paliativos do conhecido Hospital do Amor (antigo Hospital de Câncer) de Barretos, para rezar o terço com os pacientes internados.

Apesar de ter sido católica, Tereza alegava que não sentia “aquela coisa”. Não sabendo explicar muito bem as palavras, tentou me detalhar que não se sentia “abraçada” e nem muito “presente”, pois, segundo ela, os católicos apenas vão à igreja, oram e vão embora para suas casas; não se conectam através de laços consolidados, bem como não intensificam sua fé por meio da vida cotidiana. Tereza muda-se de Barretos para morar na cidade de Ribeirão Preto para trabalhar com a venda de roupas e acessórios. Mudar de cidade alavancou a oportunidade para explorar o ramo de vendas, chegando a trabalhar e expor suas peças em

---

<sup>47</sup> Após a *shahada*, Tereza muda seu nome para Malika. Em sua narrativa, utilizarei seus nomes de acordo com o período histórico em que ela se considerava Tereza ou Malika.

feiras internacionais organizadas por vendedores viajantes ao redor do mundo. Assim, trabalhava em feiras expostas em praias do estado de São Paulo, juntamente com imigrantes de diferentes lugares do mundo como indianos, egípcios, marroquinos, sírios, angolanos, tunisianos, afegãos, dentre outras nacionalidades que não foram especificadas. Foi nesse contexto que teve um contato mais aproximado com o Islã e com muçulmanos e muçulmanas, ouvindo, antes de toda abertura diária da feira, uma recitação do Alcorão que os expositores ligavam em uma caixa de som. Foi na praia do Guarujá, quando expunha suas peças de “moda praia”, que conheceu duas mulheres brasileiras convertidas ao Islã:

A única coisa que eu sabia do Islã é que eu achava que as mulheres eram submissas e que tinha muita regra, como o jejum no *ramadan*... coisas que via na televisão. O que me atraiu foi o jeito, sabe?! Porque depois que a gente conversou sobre religião, ela [uma muçulmana brasileira que conheceu] me mostrou algumas coisas que eu podia acessar e tirar dúvidas na internet. Naquela feira, todos os dias, a gente conversava sobre. Ela me colocou um véu, mesmo que eu estivesse de mini-saia. Eu colocava *abaya* porque em alguns estandes vendiam, mas era sem saber o que estava fazendo. E olha que lá eu nunca vi ninguém rezar nas cinco orações, mas lembro que antes de começar a feira, eles colocavam alguma passagem do alcorão para ouvir. (Malika, entrevista com o autor, julho/2023)

Tereza se encantou com o Islã, com as materialidades religiosas como vestimentas e recitação do Alcorão, como também ao laço que unia muitos daqueles companheiros de trabalho, que apesar de serem de regiões distintas do mundo, estavam conectados pela *umma*. Assim, Tereza retorna a Barretos em 2013 com o intuito de se reverter: “Eu tinha certeza. Sem estudar e sem nada. Isso porque quando eu via o Islã na televisão, eu falava ‘que isso?! eu nunca vou ser isso’. Sabe quando você sente Deus quente... Deus presente? Eu sinto que eu nasci novamente.”. Após a reversão, a mulher que se chamava Tereza, passou a se chamar Malika:

Quando eu me reverti, eu troquei o nome, porque eu nasci de novo. Aquela Tereza, católica, não existe. A Tereza católica foi só sofrimento. Malika, muçulmana, é felicidade. Eu já contestei a Deus, quando era católica. Luís, eu fui estuprada com cinco anos. Com dezesseis me colocaram numa casa de prostituição. Com doze para treze eu tentei suicídio. Tentei suicídio cinco vezes. O Islã me trouxe alegria, uma paz de viver, de não pensar mais nessas coisas, entendeu? Eu penso que Malika é feliz, porque não aconteceu nada de mal. Mas a Tereza sim. Eu já fiquei em ‘hospital de louco’ muito tempo. Fiquei em Campinas... aqui no Vale do Rio Grande eu fiquei 6 meses. Por isso que eu te falo. De Campinas eu lembro vagamente... mas quando eu fiquei aqui, no ano de 2010, eu rezava muito, porque eu sabia a Ave Maria, o Pai Nosso, mas não sabia conversar com Deus, apenas questionar. E na nossa súplica a gente conversa com Ele,

né?! Às vezes na oração de sexta-feira, na última flexão, eu até esqueço que estou lá, de tanta coisa que fico agradecendo. (Malika, entrevista com o autor, julho/2023)

O emocionante relato de Malika me fez sentir entre raiva e empatia, quando, conjuntamente, conseguimos sentir alívio por ela ter encontrado o apoio e conforto de Deus que buscava em meio à crise de vida (Dumovich, 2016), ao senti-lo, pela primeira vez, “quente” e “presente” em sua vida dentro do Islã, sendo capaz de amenizar as dores que sofreu no passado. A carreira de conversão de Malika demonstra um caso de mudança radical no seu modo de vida e visão sobre o mundo (Marques, 2007) ao ponto de sentir-se ter renascido e, tanto o renascimento como a mudança de nome operam de forma a distinguir a ruptura de suas vidas entre o sofrimento e a felicidade. A mudança de nome na conversão ao Islã é parte da Sunna do Profeta Muhammad, sendo uma recomendação aos fiéis, não tendo um caráter obrigatório. A origem da tradição se inicia com as primeiras conversões que o Profeta Muhammad realizou, quando as pessoas que viviam na península arábica cultuavam deuses pagãos e possuíam nomes em referências a eles. De acordo com o Profeta, as pessoas carregam consigo parte dos nomes que possuem, portanto, possuir um nome em referência a algo bom, positivo ou a *Allah*, leva ao fiel a possibilidade de receber uma bênção referente ao significado de seu nome.

Essa reversão também considera o retorno ao estado já experimentado em seu nascimento, o de submissão total à vontade de Deus, resultando no reconhecimento da solução de seus problemas e de sua crise de vida. Assim, a biografia de Malika é reformulada e toma um sentido que antes havia se deparado em frustração quando experimentou a religiosidade católica, quando não sentia Deus por perto e não conseguia se comunicar com Ele. Foi através das súplicas que atingiu a aproximação que desejava. O ato de suplicar [*dua*] é um gênero de devoção islâmica que se refere a orações voluntárias que visam cultivar a proximidade e conexão com Deus, pedindo por ajuda e perdão para si ou para outros. É importante distinguir as súplicas das *salat*, que são obrigatórias, compõem os cinco pilares do Islã e fazem parte de um conjunto de compromissos da pessoa muçulmana com Deus definidos por horários fixos, em cinco vezes ao dia. A súplica é dirigida somente a Deus em um momento de necessidade ou gratidão: “Só a Ti adoramos e só de Ti imploramos ajuda!” (Alcorão, 1: 5). É um dos momentos em que a pessoa muçulmana cultiva as virtudes da sinceridade e da humildade e se submete à vontade de Deus de uma maneira mais íntima: “E

recorda-te do teu Senhor intimamente, com humildade e temor, sem manifestação de palavras, ao amanhecer e ao entardecer, e não sejas um dos tantos negligentes.” (Alcorão, 7: 205) e “Porque aqueles que estão próximos do teu Senhor não desdenham em adorá-Lo e, O glorificam, prostrando-se ante Ele” (Alcorão 7: 206). As súplicas, de fato, ganham protagonismo em todas as carreiras de conversão que compõem este trabalho.

Gilberto, advogado, nasceu em Barretos e diz que desde a infância já cultivava a vontade de “buscar o sagrado”. Filho de pai católico e de mãe filiada à Assembléia de Deus, foi batizado no catolicismo e atuou como coroinha na infância. Aos treze anos de idade se mudou para São Paulo para morar com sua avó, fazendo questão de enfatizar a centralidade matriarcal e negra de seu núcleo familiar. Começou a trabalhar no bairro da Liberdade, conhecido na capital paulista por ser reduto da imigração japonesa, e conheceu muitos imigrantes que praticavam o Budismo, o que o levou a estudar a religião e a praticá-la. Sua trajetória de vida demonstra a filiação, conversão, confissão e desfiliação ao catolicismo, e a pré-filiação, filiação e desfiliação ao budismo. Alguns anos depois, o desejo de seguir o caminho das Ciências Humanas se intensificou e, enfim, conseguiu estudar na Faculdade de Filosofia do Mosteiro de São Bento de São Paulo. Lá, conhece e estuda o Islã.

Aos 25 anos de idade retorna a Barretos, em 2001, no contexto informado por ele, em que se transmitia na televisão a novela *O Clone*. Após os anos na Faculdade de Filosofia em que estudou o Islã, procurou o contato com uma Mesquita, com intuito de conhecer a prática presencialmente dentro de uma comunidade. Assim, “subiu a avenida 21” - em referência à localização da Mesquita em Barretos, na esquina da Rua 6, com a avenida 21 - em direção à Mesquita e, quando chegou, se sentiu relutante a entrar. Estava nervoso e decidiu se sentar no ponto de ônibus na praça ao lado, olhando para o templo. Como já citado no capítulo anterior, ao ouvir o *adhan* recitado ao vivo por um senhor em pé, na porta da Mesquita, Gilberto afirma que o chamado “tocou seu coração” e sentiu que era o momento de entrar. A partir deste dia, em que foi recebido pelos líderes da comunidade, Yasin e Faruk, nunca mais deixou de ir, sendo considerado a primeira pessoa brasileira que se converteu ao Islã em Barretos, frequentando por cinco anos, até realizar sua *shahada*. A carreira de conversão de Gilberto demonstra como conheceu o Islã no estudo filosófico-acadêmico, o levando a buscar uma Mesquita em sua cidade natal, e levou cinco anos de estudos com auxílio dos livros, das redes sociais e dos muçulmanos mais experientes de Barretos, para realizar o seu testemunho público de fé. Assim, declara que a pessoa que converte deve antes compreender os

significados do que está sendo feito e “internalizar” a prática dentro de si antes de se comprometer com o Islã: “Uma mulher não deveria se forçar a colocar *hijab* sem concordar e entender o que significa aquilo. Assim como as prostrações durante a *salat*. Vai tempo para entender”. Em suas palavras, “a *shahada* não pode ser dura: ela é plástica.”.

Leonardo é barretense, músico e funcionário de supervisão de produtos *halal* da Federação das Associações Muçulmanas do Brasil (FAMBRAS). Nasceu dentro da tradição católica. Quando possuía cinco anos de idade, ia nas missas, mas mesmo que com pouca idade, considera que desde essa época já não gostava de frequentar o ambiente não entender o que o padre falava, devido a acústica da igreja, e por não acreditar no que estava sendo dito. Ainda tentou intensificar sua experiência católica ao iniciar os estudos formais de catecismo para estudar a bíblia, mas desistiu por entender que aquilo era apenas um ensino-aprendizagem da ritualística católica e que não pertencia àquele lugar. Com o passar dos anos, tornou-se ateu, ainda criança. Conta não ter sido fácil ser uma criança ateu, pois as outras crianças que eram religiosas ou de famílias religiosas não respeitavam a sua “verdade”, o que o influenciou a não gostar de pessoas religiosas, de qualquer tradição ou crença que fosse.

A virada de chave surge quando Leonardo reencontra seu interesse por estudar a Bíblia e todos os princípios de conduta explicitados nas escrituras. Assim, passou a vagar por diferentes instituições católicas, a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias para conhecer distintas interpretações da bíblia. Quando possuía 19 anos, Leonardo cumpria o exercício militar das Seções de Tiro de Guerra, e acordava ainda na madrugada para chegar sempre no horário. Em uma dessas, quando se preparava para se deslocar para a base militar barretense, entrou no *Facebook* em torno das 5h da manhã e viu uma amiga da escola online. Ao puxar assunto, perguntou porque estava acordada naquele horário e ela respondeu que como era o mês de *ramadan*, ela e sua família estavam acordados para oração e aproveitar os últimos momentos antes de iniciar o jejum diário, ao nascer do Sol: “Rezar?! Essas horas?! Tem hora para rezar?”. Conforme começou a aprender com sua amiga os horários das orações e alguns aspectos do aparato ritual islâmico, ela lhe convidou para visitar e conhecer a Mesquita de Barretos, localizada a 6 quadras de sua casa.

A partir desse momento, Leonardo é recebido, em 2012, pelo *shaykh* Yussef, moçambicano, que aproveitou o conhecimento e interesse do pré-filiado sobre a bíblia para

apresentar qual a visão islâmica sobre a mesma, passando meses indo na Mesquita sem ler qualquer fragmento do Alcorão, da Sunna ou dos Hadiths. A carreira de conversão de Leonardo nos remonta à questão de Mariz e Oliveira (2014) em relação à categoria de ‘reversão’ ao Islã sobre “quando o retorno é acionado?”, pois, para ele, não houve uma “ruptura” de crença ou de visão de mundo, pois o modo como o Islã interpreta a Bíblia já era semelhante ao que ele próprio praticava e isso é fundamental para sua adesão ao Islã. Quando conheceu a Sunna, percebeu que já seguia as condutas islâmicas sem saber, só não realizava as orações e rituais específicos: “Eu já não bebia, não ficava com pessoas e não comia carne de porco”. Assim, apesar de realizar seu testemunho público no primeiro dia do *ramadan* de 2013, Leonardo disse que nunca sentiu ter se convertido ao Islã, uma vez que já pensava e agia como um muçulmano, mesmo sem saber.

Fernando, funcionário público, nasceu em um lar católico em São Paulo e, por 25 anos, intensificou seu trabalho ético dentro da tradição ao trabalhar em missas e na Renovação Carismática Católica. Aos 22 anos, começou a questionar alguns dogmas do Catolicismo e a tornar-se desconfortável com o que entendia ser um hiato entre discurso e prática nessa tradição: “eu via dentro da Igreja uma pessoa falando uma coisa e lá fora, quando você saía, tinha uma pessoa passando fome e ninguém fazia nada.”. Aos 25 anos sofreu com depressão e “Tudo caiu! Não tinha Deus e nem nada.” A partir deste momento, já desfilado do catolicismo, Fernando busca experimentar outras religiões e filosofias de vida.

A primeira delas foi o zen-budismo, que Fernando ainda considera uma influência em sua relação com a disciplina pessoal e sua disposição a “olhar para dentro” e “desacelerar para enxergar as coisas”. Posteriormente, com objetivo de buscar a felicidade e o prazer, Fernando se viu experimentando as mais diversas experiências ao que considera ter vivido sob a filosofia de vida hedonista. Em uma análise islâmica, para Fernando, quando experimentou viver apenas buscando o prazer, ele estava colocando o *nafs*<sup>48</sup> no controle; ou seja, não ter controle sobre nada: “eu viajei muito e conheci muitas pessoas vazias. Hedonismo é uma busca pela felicidade, mas é uma felicidade vazia. É como estar sempre se

---

<sup>48</sup> “Não existe uma única noção de pessoa no Alcorão, mas sim uma grande variedade de elementos que configuram diferentes esferas de existência e comportamento [...] O ser humano é visto como possuidor de um corpo físico (*jism*), no qual se concretiza sua existência; uma alma imortal (*ruh*), que o conecta com o universo espiritual e divino; e um *nafs*, que pode ser traduzido como ‘self’. O *nafs* não se confunde nem com o corpo, nem com a alma, mas de certo modo media a relação entre eles. Ele é visto como a fonte de todos os impulsos e desejos que o ser humano deve controlar e disciplinar pela moral, mas também é a esfera de produção da individualidade. Assim, o *nafs* constitui uma importante arena de constituição do sujeito moral no Islã.” (Pinto, 2010: 49)

anestesiando.” A constatação da sensação vazia de felicidade o levou a romper com esse ideal de vida.

Em outro momento de sua vida, Fernando se filia ao Santo Daime, seguindo a linha do padrinho Sebastião, e participa por alguns anos das cerimônias em que ingeria a *ayahuasca*, uma bebida utilizada tanto por grupos religiosos como na medicina tradicional de alguns povos da Amazônia. É composta por plantas enteógenas, que são capazes de alterar a consciência e provocar um efeito específico em cada pessoa, sendo uma prática espiritual individual, proporcionando aquilo que Fernando chamou de “olhar para dentro” ou autoconhecimento. Por anos fez parte do popularmente chamado “Daime”, entre diversas cerimônias e distintas sensações e aprendizados com uma prática que lhe mostrava um “eu” interno que muitas vezes não conhecia. Em 2021 recebe o convite de um amigo para acompanhá-lo em uma viagem turística ao Egito. Dentre os passeios, recebeu a recomendação de conhecer a Mesquita Muhammad Ali, na cidadela do Cairo, e lá encontrou três pessoas orando com recitação do Alcorão, conjuntamente, e isso o encantou. A partir desse momento, Fernando começou a pesquisar na internet sobre o Islã de maneira geral e encontrou o *website* da Ordem Sufi Naqshbandi no Brasil e entrou em contato com o *shaykh* de Curitiba para marcar um encontro online. Começou os estudos, guiados pelas interpretações da comunidade Naqshbandi e após 6 meses, realizou a *shahada* de maneira online com os irmãos da Ordem. Apesar de hoje em dia ser um muçulmano sunita sufi da ordem Naqshbandi Haqqani, quando prestou o testemunho de fé, sentia a falta de uma Mesquita e do contato com outras pessoas muçulmanas - afinal, todos os contatos até então teriam sido virtuais. Como morador da cidade de Jaboticabal, no interior do estado de São Paulo, a Mesquita mais próxima à época era a de Barretos. Hoje, com a criação da *mussala* de Ribeirão Preto, Fernando transita entre as duas comunidades.

Vinicius é natural de Recife, criador e administrador de dois projetos digitais que abordam questões envolvendo a história islâmica no mundo e no Brasil e, também, um site de conteúdo teológico islâmico. Além disso, é diretor de certificação *halal* pela FAMBRAS em Barretos. Nasceu em um lar que não lhe batizou e nem introduziu em nenhuma religião durante seus primeiros anos de vida. Sua mãe sempre apresentou a religiosidade já que, segundo ele, na capital pernambucana, faz parte do ambiente coletivo, um imaginário espiritual e religioso presente, muito devido às influências e materialidade mais visíveis no espaço público em referência ao catolicismo e às religiões de matriz africana. Assim, Vinicius

sempre soube que precisava estar ligado a algo maior que ele, sendo o misticismo e a História questões que sempre o encantaram. Foi justamente seu interesse pela história que o levou a conhecer toda a influência do Islã pelo planeta. O fato da religião não ter se limitado a uma influência especificamente localizada, mas sim, por ter se tornado mundial, operou como um importante componente para sua percepção da potência da religiosidade islâmica, ao mesmo tempo em que liquidou um imaginário de que o Islã só existia “depois do Atlântico”.

Pesquisou na internet e encontrou um Centro Islâmico em Recife e seu pai o levou lá, no que pensou ser um centro cultural. Lá Vinicius se encantou e começou a frequentar todo sábado pela manhã, para ouvir o *shaykh* Mabruk contar sobre o que é o Islã. A influência desse *shaykh* é importante para sua formação religiosa mais “sólida” de todas as práticas e escolas de jurisprudência básicas, pois ele tinha essa preocupação, mas não de forma proselitista, pois lá havia pessoas que estudaram e praticaram o Islã por três ou quatro anos sem realizar a *shahada*.

Alberto, barretense e nascido no catolicismo, morava perto da Mesquita, tendo visto sua construção desde a colocação da pedra fundamental. Admirador do monoteísmo e da unicidade de Deus da doutrina islâmica, já havia se desfilado da Igreja Católica por sentir e discordar de contradições internas: não via a aplicação da teoria na prática. Um dia viu a Mesquita aberta e decidiu entrar. Faruk o recebeu e traduziu um sermão de Yassin para ele. Assim, decidiu ir na outra sexta-feira e sentiu que “começou a fluir”. O testemunho das motivações e disposições de um ex-pastor evangélico que decidiu reverter ao Islã, foi um componente fundamental para o processo de conversão e ruptura que considera ter experienciado. Alberto compõe o grupo dos primeiros brasileiros a se converterem ao Islã em Barretos, juntamente com Gilberto e César, e a presença deles o confortava já que se sentia julgado pela maioria árabe “como se fosse um estrangeiro”.

Fabrcio era evangélico da Assembléia de Deus e sempre trabalhou em obras e reformas como pintor. Entre as experiências de um divórcio e incômodos com a igreja que frequentava, ele foi chamado para uma obra na Mesquita de Barretos. Fabrcio era responsável por pintar desde os muros externos, o corpo e o topo do minarete, bem como a área interna do templo, e conheceu o Islã ao longo deste trabalho. Ele inicia sua carreira de conversão principalmente pelo princípio do testemunho e da autoridade do Deus único, aspectos do Islã que já havia observado pela leitura da Bíblia.

Jorge possuía problemas burocráticos e precisou contratar um advogado para lhe auxiliar a resolvê-los. Naquele momento passava por uma fase de crise em sua vida e desabafou suas sensações para o advogado, que é muçulmano e lhe convidou para conhecer a Mesquita e o Islã. Jorge já se considerava um simpatizante prévio da religião pois, mesmo quando católico, sempre concebeu um Deus único e nunca gostou de orar para santos, sempre prezando em falar diretamente com Deus. A recordação diária a “*Allah*, clemente e misericordioso” em sua vida, lhe permitiu vivenciar “milagres”, como definido por ele, que foi a eliminação do consumo excessivo de bebida alcoólica e desenvolver a virtude de tranquilidade frente situações de estresse e injustiça que se depara no dia a dia.

Em um sermão de sexta-feira, no mês de junho, eu estava procurando uma vaga para estacionar o carro, quando vejo um homem na calçada, em frente ao portão da Mesquita. Ele vestia chapéu, botas, cinto com uma grande fivela, e utilizava um sobretudo cinza devido ao frio que fazia naquele dia e fumava um cigarro de fumo enrolado em palha. Como barretense, pensei: “ainda não é agosto para encontrar um peão aleatoriamente na rua!”<sup>49</sup>. Como alguém que frequentava a Mesquita todas as semanas há alguns meses, me preocupei: “preciso avisá-lo de que está fumando em frente a um templo religioso prestes a iniciar uma oração coletiva e que isso pode ser um incômodo”. Não passavam de suposições minhas.

Após estacionar o carro e caminhar até o portão, o homem já estava dentro da Mesquita recebendo abraços e sorrisos, contando que estava no Parque do Peão<sup>50</sup> sozinho e sem poder se deslocar, triste por não conseguir chegar a tempo da *khutba*, até que um amigo apareceu e lhe emprestou sua camionete: “Mas *Allah* é bão [*sic*] demais, rapaz?!”. De Belo Horizonte, Antônio viaja eventualmente para Barretos devido a reuniões com a organização da Festa do Peão de Barretos, por ser um dos idealizadores do palco “Raízes Sertanejas” - uma competição tradicional de moda de viola - que acontece nos dias de agosto em que a festa é realizada. Sempre que está na cidade, faz questão de visitar seus irmãos muçulmanos

---

<sup>49</sup> Agosto é o mês em que acontece, durante 11 dias, a Festa do Peão de Barretos, reconhecida internacionalmente por produzir grandiosos shows de música sertaneja e campeonatos nacionais e internacionais de diversas modalidades de rodeio. Existe um imaginário social de que a cidade seja ruralizada, composta por ruas de terra, carroças e que barretenses se vistam como peões e peoas. Indo contra esse pensamento, na realidade, é incomum encontrar cidadãos de Barretos com essas vestimentas pelo centro da cidade em dias regulares.

<sup>50</sup> O Parque do Peão é o local onde acontece a Festa do Peão de Barretos, construído na década de 1980, em uma região afastada da cidade. Para acessá-lo, é necessário percorrer poucos quilômetros em rodovia. O Parque, que possui uma arena projetada pelo arquiteto Oscar Niemeyer, onde são realizadas as competições de rodeio e os shows de música sertaneja, funciona e fica aberto à população local e à visitante turística todos os dias, sendo, além de um lugar de lazer e turismo, a sede administrativa da organização da festa.

barretenses na Mesquita. Antônio era católico e passou por uma fase de desilusão e depressão em sua vida. Por alguns anos, viu-se em posição de conversar e suplicar a Deus sobre qual era a religião certa para que ele seguisse. Após as súplicas, em uma noite de sono, Antônio teve um sonho em que ouvia um cântico em uma língua desconhecida e que viu, de forma “meio embaçada”, “o contorno certinho de uma cúpula e de uma torre, um minarete”. Sem saber o que poderia significar aquela visão, em uma de suas viagens para Barretos, avistou o minarete da Mesquita e ouviu a recitação do *adhan*. Entendeu que o sonho o direcionava ao Islã e, assim, tornou-se um muçulmano.

As experiências das pessoas brasileiras que conheci em Barretos que se converteram ou retornaram ao Islã ilustram trajetórias diversas que podem ser moldadas e transformadas ao longo da vida, assim como em uma carreira de conversão ou no processo de amadurecimento e aprendizado de um indivíduo religioso. Em todos os casos, estas jornadas foram caracterizadas por percursos não-lineares até encontrarem o Islã e também após se filiarem à tradição. Essas trajetórias irregulares não são apenas neutralizadas pela ruptura da conversão, mas fazem com que as vidas devocionais dos fiéis floresçam e adquiram intensidades, tons e estilos específicos. Para essas pessoas, diferentemente daqueles que nascem em um seio familiar de religião muçulmana, o Islã não é “herdado”, mas “encontrado”, “buscado” ou simplesmente são interpelados por Deus em algum momento de suas vidas. Os primeiros brasileiros que adentraram à Mesquita na condição de filiados em potencial não deixaram, por exemplo, de explicitar o fato de terem se sentido “estrangeiros” em sua própria cidade natal. Esse sentimento foi reduzido uma década depois, quando brasileiros e brasileiras tornaram-se o grupo majoritário na Mesquita.

Dentro do contexto supracitado, testemunhamos um grupo variado de pelo menos seis pessoas que foram católicas em algum momento de suas vidas, além de outras que exploraram diferentes religiões (como o zen-budismo, Santo-Daime, protestantismo e, até mesmo, o ateísmo) antes de abraçar o Islã. Em meio a essas carreiras de conversão, conhecemos múltiplos fatores que constituem a experiência e projeto de vida que envolve ser muçulmano, como: a busca de uma vida unitária diante da fragmentação moderna; admiração por virtudes e qualidades associadas ao Islã; conforto e respostas para situações de crise de vida; soluções para as contradições internas à Santíssima Trindade Cristã; um tipo de experiência da presença de Deus ou inserir-se a uma comunidade de prática religiosa. Assim, em algumas carreiras de conversão, a adesão ao Islã marca uma ruptura radical com seu

antigo modo de vida, como o caso de Malika, a qual nos demonstra os marcadores de ter passado por um “renascimento” e mudança de nome. Já outros consideravam-se muçulmanos antes de se converterem, como o caso de Leonardo, que demonstra um senso de continuidade. A *shahada* é o evento de conversão que marca o testemunho de fé do novo fiel, sendo formalmente reconhecido como um marcador de ruptura com o passado. Entretanto, como proponho exemplificar na seguinte seção, assim como a prática de *da'wa*, a *shahada* também assume distintos significados que podem ser observados e refletidos dentro de uma mesma comunidade muçulmana.

### **3.4. “Você se torna muçulmano quando entende o verdadeiro significado de *la ilaha illa-llah*”: algumas reflexões sobre *da'wa* e *shahada***

Durante todo meu trabalho de campo, posso afirmar que não tive uma pessoa muçulmana com quem trabalhei que deixou de realizar trabalho de *da'wa* comigo. É claro que, além de constantemente conversarmos sobre o Islã em suas vidas, sobre a vida do Profeta Muhammad e sobre as mensagens de *Allah*, alguns consideraram que o próprio fato desta dissertação de mestrado ser publicada com o protagonismo de uma comunidade muçulmana, ela se torna um meio de *da'wa*. A *da'wa* é uma obrigação de todo muçulmano, que não necessita viajar entre países para efetivá-la, podendo ser realizada em sua cidade, em sua casa, em uma publicação da rede social, entre distintos formatos que divulguem a mensagem do Islã. Em certa vez que encontrei Leonardo por acaso, em um estabelecimento comercial de Barretos, fui ao seu encontro para cumprimentá-lo e brincar que ali “eu não fazia perguntas” - em alusão ao trabalho etnográfico realizado conjuntamente com ele. Ele riu e disse: “Faça perguntas sim! Quanto mais eu te responder sobre o Islã, mais *baraka* [bênçãos] eu recebo. [Luís: E mais *da'wa* você realiza!]. Isso! E mais *da'wa* eu estou fazendo. Você também está fazendo *da'wa* e recebendo *baraka*, só que por não ser muçulmano, suas recompensas virão apenas nesse mundo. [Luís: E, para você, importam mais as recompensas no outro mundo, certo?]. Muito mais! A minha vida nesse mundo, se acabar amanhã, eu já estarei feliz.”<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Para os muçulmanos, a vida que experienciamos neste mundo é temporária e opera como um “teste” para a “verdadeira” vida que se dá após a morte. Essa concepção fundamenta, de modo geral, o modo de vida islâmico

“O que te afasta do Islã?”, “Que bom que você está fazendo pesquisa sobre Islã sendo novo assim, com certeza vai gostar e converter”, “*InshaAllah* você sai desse trabalho convertido.”, “Quem sabe você não sai dessa pesquisa e vira muçulmano também?!”, “Oi, Luís! Tudo bem? Há quanto tempo... já fez a *shahada* e não me convidou?”, “[...] Ah! O Luís?! Que dia vamos marcar a *shahada* dele?”, “Mesmo sem fazer a *shahada*, talvez você já tenha se convertido ‘por dentro’”. Essas são algumas das indagações e exclamações com que tive de lidar em 2023, que nunca antes imaginava. Entre perguntas em tons mais sérios e formais, ou como, na maioria dos casos, em tom descontraído e engraçado, todas elas, de alguma forma, me pareciam desejar respostas que indicassem a minha conversão/reversão ao Islã.

Tive uma aproximação com as pessoas da comunidade, levando ao inevitável desenvolvimento de relações de amizade que se perduram após o trabalho de campo. Entendo que todos esses comentários chegam a mim com algum tipo de afeto de pessoas que não apenas viram em mim um potencial filiado - por realizar uma pesquisa envolvendo Islã e a comunidade muçulmana - como por desejarem o meu bem-estar, garantindo que eu testemunhasse a unidade de Deus e a profecia de Muhammad, para que eu tivesse meus pecados perdoados antes de minha própria morte. Jamal, um imigrante curdo, casado com uma barretense não-muçulmana e recém-chegado ao Brasil, em algumas conversas perguntava o que eu pensava sobre as manifestações de Deus e se eu acreditava em Muhammad ser o último profeta, mas sempre deixava claro não querer me forçar a nada e que apenas perguntava por ser meu amigo e se preocupar comigo.

Em uma tarde com Adil, que costumava realizar *da'wa* comigo em inúmeras oportunidades que tivemos de nos encontrar, ele declarou que se não fosse para me converter ao Islã, que eu pelo menos tivesse uma religião. Ele sugeria qualquer religião abraâmica e monoteísta: cristianismo ou judaísmo - para que eu pudesse conversar com Deus e que pudesse ter uma determinada coerência sobre as minhas ações em vida e em relação à morte. Adil é egípcio e, durante uma viagem à Rússia, conheceu uma brasileira convertida ao Islã. Ambos eventualmente se casaram e se mudaram para o Brasil. Por viver com uma pessoa convertida em casa e também por frequentar uma mesquita composta por uma maioria de brasileiros, como a de Barretos, Adil costumava comentar comigo que súplicas a Deus para

---

temente e submisso a Deus e orienta os muçulmanos a seguirem os ensinamentos de Muhammad para prestarem contas de suas ações perante Ele no Dia do Juízo Final.

encontrar a religião correta seria a melhor forma de proceder. Assim, costumava me dizer: “Se você está com dúvidas para converter ao Islã, você pode suplicar a Deus e pedir para que ele lhe dê um sinal” e me ensinou a como dizer, com as mãos unidas: “Oh, Deus! Se esta é a religião certa para mim, peço que me mostre”. Acredito que tais preocupações venham à tona pelo interesse e preocupação individual dessas pessoas com a minha pessoa que foi vista como um filiado em potencial por estar realizando uma pesquisa conjuntamente à comunidade, sem dar qualquer indício de intenções em converter. Como Adil me mostrou, as súplicas podem guiar a pessoa até o Islã, pois, por meio delas, Deus pode escolher e recompensar o sujeito devoto e submisso. O modo distintivo como as súplicas operam enquanto um momento de proximidade e de conversa diretamente com Deus, fez com que desfilados de outras religiões sentissem Sua presença de uma forma que não a anterior: como o caso relatado por ex-católicos que direcionavam seus pedidos e orações à Trindade, e não diretamente a Ele. Prostrar-se, implorar, temer, ter humildade perante a Deus e ser sincero nas intenções são componentes que fazem parte do aparato ético cultivado pelas pessoas muçulmanas que são encontrados nas ações de súplicas.

Minha presença não-convencional dentro da Mesquita acabou suscitando reflexões sobre a *shahada* e o trabalho de *da'wa* durante uma oportunidade em que Barretos recebeu a visita de um grupo missionário malaio. O grupo pertencia à *Jamaat Tabligh* e um dos seus membros me ajudou a traduzir o seu nome como *jemaah khuruj 4 bulan negara jauh* [“Peregrinos passam quatro meses em países distantes”]. Formada na década de 1920 pelo indiano Muhammad Ilyas al-Kandhlawi, um muçulmano influenciado pelo sufismo de escola de jurisprudência [*fiqh*] *hanafi* (que reconhece o Alcorão e a Sunnah para aplicação da lei islâmica [*sharia*] e permite a interpretação e julgamento pessoal a partir das fontes sagradas, quando estas não são claras), a *Tabligh* é um movimento de revivalismo islâmico presente no sudeste asiático. Os princípios da *jamaat* que se tornam pilares para seus seguidores são: o artigo de fé, a oração, o conhecimento (do princípio do Islã) e lembrança (de Deus), respeito pelos muçulmanos, sinceridade de propósito, doação de tempo e ausência de conversas inúteis e mundanas (Bustamam-Ahmad, 2008: 361). Diferentemente do líder de origem da *Tabligh*, um dos membros com quem conversei afirmou seguir, atualmente, a escola de jurisprudência, popular na Malásia, *shafi* (que reconhece o Alcorão, os Hadiths e o consenso dos sábios como fontes fundamentais da lei islâmica).

Tornou-se um costume sempre permanecer na mesquita após as orações de sexta-feira: algumas vezes apenas aproveitando os saborosos *shawarmas* feitos e vendidos por uma pessoa da comunidade na porta, outras vezes esperando para dar carona para alguém. Ou, então, conversando com as pessoas que compareceram naquele dia ou esperando para começar uma entrevista. Em toda sexta-feira, quando às 12h50 começava o sermão e a oração coletiva semanal, chegar “cedo” e ir embora “tarde” da mesquita tornou-se uma maneira de encontrar e conversar com as pessoas muçulmanas de Barretos e participar de seus momentos congregacionais e espontâneos.

Em um desses momentos pós-sermão e oração, em uma tarde de sexta-feira, formamos uma roda espontânea comigo, Adil, Jamal e Mahddyr, um dos missionários malaios que estava em viagem de *da'wa*. Estávamos conversando sobre viagens e futebol, intercalando recitações do Alcorão e degustações de limonadas com muito gelo, devido aos 38°C que faziam naquele dia em Barretos. Me lembro que naquele dia Mahddyr conversou pelo *WhatsApp* com minha companheira, sugerindo que deveríamos nos casar logo e comemorar nossa “lua de mel” em Kuala Lumpur e que ele ficaria feliz em nos receber em sua casa. Os detalhes servem para elucidar a sensação de descontração que estava imperando no ambiente, não havendo distinções aparentes entre as pessoas e o antropólogo. Mais tarde, outro membro da *jamaat*, que estava descansando, se aproximou de nós e me perguntou sobre o motivo que me mantinha ali presente em união com eles. Ao me ouvir dizer que estava tendo bons momentos com os outros, ele se aproveitou para realizar um tipo de trabalho de *da'wa* comigo que começou em tom impositivo e fatalista: “Luís, você não continua aqui por acaso. Você continua aqui por causa de *Allah* [*because of Allah*]. Eu tenho medo que você volte para sua casa hoje, sofra um acidente e venha a morrer. Então eu te convido para fazer a *shahada* após a oração do *asr*, para que você seja perdoado de seus pecados e, assim, caso sofra um acidente, você morreria perdoado por Deus.”.

O membro da *jamaat* pensava de forma semelhante a algumas pessoas que conheci, que afirmavam que a partir do momento que não possuo nenhuma religião e, por estar realizando uma pesquisa com o Islã, eu sou conhecedor da “verdade” de Deus, então seria meu dever não negá-la. Em uma concepção ‘maussiana’, em que “saber da verdade” implica em uma obrigação em afirmá-la, refletindo na lógica de que uma vez que se aprofunda no Islã, deve-se continuar e repassar a dádiva (Mauss, 1925 [2003]) da “verdade” e da conversão/reversão. Adil o interrompeu com seriedade e disse que não poderia utilizar

daquele discurso e impor uma *shahada* que fosse realizada com medo, sem que a pessoa compreendesse a responsabilidade do significado de tornar-se muçulmano e ainda acrescentou que eu ainda não havia entendido isso [o significado das palavras ditas no testemunho]. O missionário respondeu que não importava, que era melhor que eu fizesse a *shahada* e depois me preocupar em entender os significados.

Mesmo estando um pouco constrangido com a situação, eu agradei e tentei explicar que não era meu intuito me converter, demonstrando respeito e admiração por meus amigos muçulmanos. A tensão foi interrompida com o soar do *adhan* e a realização da oração do *asr* pelos muçulmanos ali presentes. Após a oração, ainda acompanhei um sermão proferido pelo líder e *imam* da *jamaat*, em que utilizou de nossa conversa descontraída para falar que é dever de todo muçulmano falar sobre *Allah* e lembrar d'Ele: “Não estávamos falando de futebol mais cedo? Nós conversamos muito sobre futebol e depois sonhamos com futebol. Nós deveríamos falar mais sobre *Allah* para sonhar com *Allah*.”. Após esta última reunião, fui embora para casa.

No final daquela noite recebi uma mensagem de Jamal onde expressava sentir muito sobre o que havia acontecido e relatou que ele e Mahddyr conversaram sobre ambos não terem concordado com aquela postura de seu companheiro de *jamaat*:

Na verdade, Mahddyr conversou sobre não ter gostado do que o outro ‘cara’ fez, e o *shaykh* discursou depois em relação ao jeito sobre como conversar do ‘coração para o coração’ quando você faz *da’wa*, não forçando ou apenas exibindo o Islã. Eu sei que ele teve boa intenção, pois quando eu fui embora ele me disse para cuidar de você. Mas o método foi inapropriado. É um processo que leva tempo e muito aprendizado. Eu não acredito que qualquer pessoa possa mudar suas crenças em minutos.

Refletimos juntos se o sermão que o *shaykh* proferiu após a oração do *isha*, sobre o modo como realizar *da’wa* a partir do coração, havia sido em relação ao que aconteceu pela tarde e não soubemos concluir. Jamal ainda sugeriu que *shaykh* poderia estar com vontade de dizer isso para o grupo pois já estava percebendo o comportamento daquele homem há duas semanas.

Trago esse panorama geral sobre o trabalho de *da’wa* realizado por missionários estrangeiros em Barretos para também ilustrar um dos componentes que tornam a comunidade transnacional. Os períodos de visita fortalecem o pertencimento dessas pessoas à *umma* e servem como um aparato da tradição islâmica para o cultivo e o desenvolvimento de disposições éticas propriamente intrínsecas ao Islã. O outro componente que quis trazer a

tona, foi um modo que a *da'wa* pode ser realizada de uma maneira impositiva aos potenciais filiados e como isso pode desencadear um debate envolvendo uma crítica interna ao grupo e seu modo de agir. Há um constante debate sobre a primazia do interior ou do exterior, do significado, crença e experiência ou da submissão a deveres rituais, que permeia as discussões sobre a conversão dentro da comunidade islâmica. Isso se reflete em debates sobre o modo adequado de transmitir e persuadir sobre a Verdade que incorporam aspectos da sensibilidade secular liberal, como ansiedades sobre o uso do medo como meio de persuasão e o foco na escolha individual e consciente. Esses temas permanecem em jogo em debates sobre as fronteiras e limiares que separam e conectam um não-muçulmano de um muçulmano. Para isso, utilizei da minha própria experiência para ilustrar essas questões. Agora, passo a refletir conjuntamente com as pessoas brasileiras convertidas e revertidas ao Islã da Mesquita de Barretos sobre as suas experiências e perspectivas em relação ao testemunho de fé e como ele invoca elementos de ruptura e continuidade em suas vidas.

\*\*\*

A frase “você se torna muçulmano quando entende o verdadeiro significado de *la ilaha illa-llah* [não há divindade digna de adoração exceto Deus] foi algo que ouvi na *salat isha* em uma noite de meio de semana na Mesquita de Barretos. Os presentes se sentaram em roda com um grupo de *da'wa* magrebino visitante, cujo líder proferiu o sermão. Esse verso é recitado tanto no chamado para a oração, como nos rituais da *salat*. Ele deve ser repetido no testemunho de fé [*shahada*] durante o evento de conversão.

As experiências associadas ao testemunho de fé entre as pessoas com quem trabalhei foram múltiplas, carregando pesos e significados individuais e pessoais distintos. Independente desta variedade vivida, é geral a compreensão de que a *shahada* marca a legitimação pública de que aquela pessoa se tornou ou voltou a ser muçulmana. Ela é o marco do evento de conversão em si, um marcador de descontinuidade temporal. Todavia, os sentimentos e os processos de aprendizado que cada um se sente e se submete antes de dizer essas palavras em língua árabe [*Ash-hadu al-la-ilaha illa-llah, Ash-hadu anna Muhammad-ar-rasul-ullah*] podem variar:

Após um ano de estudos, por volta dos meus 13 anos de idade eu fiz a *shahada*, não me lembro qual foi o dia porque foi um dia sem importância para mim pois eu já estava praticando o Islã há bastante tempo. Então, do

ponto de vista islâmico não há um batismo ritual: a *shahada* é um reconhecimento comunitário que você testemunha em público que faz parte daquela comunidade. Para que fim? Herança, enterro no cemitério islâmico e para a comunidade ali reconhecer. Mas a conversão, no Islã, é uma coisa muito interna. Você pode nunca fazer a *shahada* publicamente e ser muçulmano a vida inteira: você falou na frente de testemunhas, então quer dizer que foi um sacramento? Não, é por um reconhecimento comunitário. É isso. Eu já estava jejuando no *ramadan* e o *shaykh* disse para fazer a *shahada*. Eu pensei, “Nossa! Vai mudar tudo eu falar *Ash-hadu al-la-ilaha illa-llah, Ash-hadu anna Muhammad-ar-rasul-ullah*”. Pronto. Só estava eu e ele sentados de tarde. Isso porque eu já fazia as orações, então eu já repetia a *shahada* cinco vezes por dia. (Vinicius, entrevista com o autor, março/2023)

Testemunhar para fazer parte de uma comunidade revela o caráter de legitimação pública que o evento da conversão muçulmana, mais especificamente, da *shahada*. Leonardo relata que seu testemunho de fé ganhou um aspecto grandioso por ter acontecido logo após um sermão de sexta-feira, portanto a Mesquita estava cheia: “me lembro do *shaykh* pedir para os homens esperarem em baixo e pedir para as mulheres descerem para acompanharem. Fiquei bem nervoso”. O nervosismo foi uma sensação que experimentou apenas no momento que percebeu a quantidade de pessoas presentes, já que ele não colocava essa expectativa no testemunho por já se sentir muçulmano antes disso. Assim, da mesma maneira que sentiu Vinicius, a *shahada* carrega um caráter fundamental de legitimação pública para um sentimento que considera ser pessoal e interno ao coração.

Quando Leonardo conheceu a Sunna, percebeu que já seguia condutas islâmicas sem saber, só não realizava as orações e rituais específicos: “É uma coisa que eu já era sem saber que era o Islã” - e isso é fundamental para sua filiação e confissão dentro do Islã. Apesar de reconhecer a doutrina e os preceitos islâmicos como parte daquilo que já considerava ser, Leonardo não se preocupa em distinguir entre ser convertido ou revertido, principalmente por não gostar de utilizar nenhum dos termos. Mais uma vez vem à luz a ideia de que a pessoa muçulmana faz a *shahada* cinco vezes ao dia; quando um pré-filiado ao Islã realiza uma oração conjuntamente a um muçulmano mais experiente na tradição, ele aprenderá a *salat* e repetirá *Ash-hadu al-la-ilaha illa-llah, Ash-hadu anna Muhammad-ar-rasul-ullah* em todas elas. Tanto Leonardo como Vinicius reforçam essa ideia, apesar do segundo considerar desnecessária a oposição entre conversão e reversão porque as duas são válidas por terem significados distintos: “Você converte e reverte ao mesmo tempo. No ponto de vista social eu

sou convertido; no ponto de vista espiritual eu sou revertido e ambos são importantes.”. Nesse ponto percebemos uma dupla agência da *shahada*, que ao mesmo tempo leva uma pessoa a se tornar ou voltar a ser muçulmana, refletindo, no primeiro caso, em uma ruptura com o passado que pode marcar o evento de conversão e, no segundo caso, um retorno ou reconciliação com um vínculo originário com Deus.

As carreiras de conversão que conheci envolvem mudanças de hábitos, rupturas de crenças, desconexões e processos de amadurecimento e aprendizado. Mas nem todas elas compreendem uma “ruptura radical” com o passado e com a visão de mundo daquelas pessoas, invocando, principalmente, uma noção de continuidade de algumas crenças e ações pertencentes a um repertório herdado de outras tradições, como o cultivo de virtudes como a humildade ou o não consumo de bebidas alcoólicas. Isso corrobora a visão dialética defendida por Dumovich (2016). Em um sentido distinto aos dois exemplos acima, para Malika, a *shahada* também marcou a legitimidade de pertencer a *umma*, a comunidade islâmica, que a havia cativado quando conheceu a religião nas feiras de exposição em que trabalhava. Todavia, o testemunho de fato marcou um evento em que passou a se reconhecer muçulmana em uma ruptura com seu antigo modo de vida e de relação com Deus, tendo, a partir dele, alterado seu nome, experienciado um renascimento e iniciado seu aprendizado ritual e cotidiano da tradição.

Essas múltiplas experiências não deixam de revelar significados distintos da *shahada*, implicando em diferentes formas de encarar a conversão/reversão e do aprendizado dentro da tradição, uma vez que alguns decidem por testemunhar sua fé e depois aprender os rituais e prática, e outros optam por estudar durante meses ou anos, para assim realizar a *shahada*. A *shahada* pode ser definida como uma prática laminada, ou seja, ela tem usos distintos em contextos e trajetórias pedagógicas distintas. Ela é uma prática social demarcada quando registra o pertencimento à comunidade islâmica em público e é uma prática ética quando se “dissolve” nas práticas devocionais cotidianas, por exemplo, a oração. No final, não se trata de saber o “significado” da *shahada* (usar um dicionário já serviria pra isso), mas traçar suas diversas inserções em formas de vida que aspiram corresponder ao Islã.

Por fim, no Brasil, não são todas as pessoas muçulmanas convertidas/revertidas que possuem, mas elas também podem usufruir da emissão de uma declaração de reversão ao Islã, que possui utilidade burocrática para a legitimação de pertença à *umma* e a uma comunidade muçulmana local. É um documento oficial emitido por alguma associação islâmica que

reconheça que a pessoa frequenta uma determinada mesquita ou *mussala* e de que é muçulmana. Trata-se de um documento que serve para a garantia de casamento nos moldes islâmicos, como também para confeccionar passaporte na condição de peregrino nos casos de viagem à Meca [*hajj*], para oficialização do enterro de acordo com a tradição e para estudar em universidades internacionais que oferecem vagas específicas para estudantes muçulmanos. A pessoa pode se tornar - ou voltar a ser - muçulmana antes do ou no evento da *shahada*, independente de documentos oficiais, todavia, de forma geral, a declaração auxilia em matérias legais relacionadas à comunidade islâmica. Como se pode notar na figura abaixo, o documento é emitido “para comprovar a sua reversão e a decisão de agir em conformidade com os preceitos do Islam.”

**Figura 21** - Declaração de Reversão ao Islam fornecida pelo Centro de Divulgação do Islam para América Latina (CDIAL).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 In The Name Of Allah, The Merciful, The Compassionate

P.O. Box 242 - SBC - SP - Zip Code 09725 530  
 Phone: (5511) 4122 2400 / Fax: (5511) 4332 2090  
 E-mail: cdial@islambr.com.br - jaub@terra.com.br  
 www.islambr.com.br

مركز الدعوة الإسلامية لأمريكا اللاتينية  
 Islamic Dissemination Centre For Latin America  
 Centro de Divulgação do Islam Para América Latina

**CDIAL**

**Declaração de Reversão ao Islam**

Louvado seja Allah, que Sua paz e as Suas bênçãos estejam com Seus Profetas e Mensageiros, e sobre o último dos Mensageiros o Profeta Muhammad ﷺ.

O Centro de Divulgação do Islam Para América Latina declara que:

De nacionalidade Brasileira, declarou publicamente no dia **31/10/2013** dizendo o testemunho de fé:

**أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ**  
**Testemunho de que não existe outra divindade exceto Allah.**  
**E testemunho que Muhammad é o Mensageiro de Allah.**

Reconhecendo que Moisés, Jesus e todos os outros Profetas e Mensageiros são servos de Allah, renunciando todas as religiões diferente do Islam.

Esta declaração foi emitida em nome de \_\_\_\_\_ para comprovar a sua reversão e a decisão de agir em conformidade com os preceitos do Islam.

Que Allah, o Todo-Poderoso lhe oriente de forma permanente ao longo de sua vida em Sua senda reta. E Allah é o melhor guia.

1: \_\_\_\_\_

Fonte: Acervo do autor.

O que é ser muçulmano(a)? Neste capítulo vimos algumas formas de ser, tornar-se ou retornar ao Islã. Uma pessoa muçulmana testemunha sua condição ao assumir a unicidade de Deus e de que Muhammad é seu mensageiro. Se esse testemunho precisa ser oficial e formal, como no evento da *shahada* ou ao emitir um documento que legitima sua condição, ou se ele vem de um sentimento interno ao coração vinculado ao “verdadeiro” entendimento de *la ilaha illa Allah*, que recusa formalidades, varia em diferentes experiências humanas e estágios em uma carreira de conversão. A tradição islâmica se adapta, se mantém e se transforma por meio da agência de seus integrantes em meio a um projeto de subjetivação, de aquisição de competências que contituem um modo de vida islâmico. Esse modo de vida, por sua vez, inclui o questionamento sobre ser e como ser muçulmano(a).

Diferente de um modo externo e antropológico de enunciar essa pergunta, as formas imanentes de reflexividade que destaquei acima se assentam em fontes autorizadas internas à tradição islâmica, logo, nunca dissociam a questão epistemológica (o que é?) da questão ética (como é? ou como deve ser?). O mesmo raciocínio vale para debates sobre a estrutura motivacional que rege a conversão ao Islã. Independente dos porquês da conversão, reversão ou trânsito, a volição é sempre parte interna da pedagogia religiosa, logo tornando-se refratária a modos seculares/externos de capturá-la e estabilizá-la. Nos próximos dois capítulos, examinarei em maior profundidade, e juntamente com pessoas convertidas e revertidas ao Islã em Barretos, essas formas práticas de aprendizado ético, ou, como a submissão a Deus é realizada nesse contexto e transforma os seus praticantes. Meu objetivo é sublinhar os esforços dessas pessoas em atingirem determinada coerência em suas carreiras de conversão, abraçando um projeto unitário de vida que exige processos de aprendizado, amadurecimento, argumentação e deliberação em meio à vida cotidiana.

## **Capítulo 4**

# **Pedagogia ética**

No capítulo anterior, conhecemos diferentes carreiras de conversão ao Islã que possuem, cada uma delas em certa medida, relações e diálogos produzidos conjuntamente à comunidade muçulmana da cidade de Barretos. A partir destas, nota-se que não há um modelo fixo de conversão ao Islã e que as pessoas estão constantemente agenciando modos e questionamentos sobre o que é ser muçulmano ou não. Essas avaliações, justificativas e deliberações recorrem tanto a recursos internos à experiência individual e emocional quanto aos recursos "externos" providos pela tradição, como gêneros narrativos e outras formas materiais. Se, nas seções anteriores, nos atentamos para os caminhos traçados por essas pessoas até chegarem ao Islã, nas seções que se seguem, olharemos para o que vivenciaram após o evento de conversão, ou como vieram a abraçar aquilo que chamam de um novo "código de vida".

Sob a ótica do conceito de carreira de conversão, Reinhardt (2021) reflete sobre a conversão pentecostal em Gana e destaca que a pergunta aparentemente analítica, externa, antropológica - "o que é um cristão?" - é parte constitutiva dos projetos pentecostais de subjetivação. Assim, ele volta seu olhar analítico para o trabalho ético que sustentaria os processos de "renascimento espiritual". Reinhardt define ética não como um conjunto de códigos morais, mas como a "relação formativa e deliberativa construída entre sujeito e aparato prescritivo no interior de uma trajetória teleológica ou projeto de vida" (Reinhardt, 2021: 51). Trata-se de uma análise de componentes do equipamento ético pentecostal que moldam as práticas de cuidado de si, formas de reflexividade e deliberação pública e redes de relações envolvidas na produção de sujeitos pertencentes às comunidades pentecostais locais.

A conversão, sob essa ótica, aparece não como uma simples reorientação de uma crença para outra ou da descrença para crença, mas como um esforço pedagógico de longo prazo que visa o remodelamento dos desejos e dos sentidos; o que seus interlocutores chamam de "amadurecimento espiritual". Isso significa que, em seus estágios iniciais, a conversão pode responder a motivações prévias, mas o amadurecimento espiritual gera suas próprias motivações de maneira autopoietica. O aspecto pedagógico da conversão também faz das carreiras de conversão processos não-lineares e constantemente expostos aos riscos da reversão. Reinhardt destaca que as carreiras de conversão pentecostais se multiplicam em tipos e estilos pois os fiéis, após romperem com seus passados, se realinham de maneira heterogênea com tradição cristã a partir de três eixos pedagógicos: (i) *imersão textual tipológica*: práticas que visam adequar vida e narrativa bíblica, geralmente iniciada quando os

fiéis adotam um personagem preferencial para se inserir no texto sagrado, passando a construir paralelismos e contrastes biográficos, a "pensar biblicamente"; (ii) *prática habitual de exercícios espirituais*: refere-se ao remodelamento de emoções, desejos e disposições por meio do cultivo de habilidades religiosas via exercícios espirituais, como a prática e repetição de orações sejam elas "em línguas" ou em suas palavras, em tons de voz altos ou baixos, em grupo ou individualmente, que afinam o fiel sensorialmente para escutar a voz de Deus e seguir a sua Vontade, tornando o extraordinário ordinário; (iii): *comunidades de prática*: refere-se à participação em redes institucionais ou informais em que são tecidas relações de discipulado entre fiéis com mais e menos "tempo em Cristo". Essas redes servem como a infraestrutura social para os eixos i) e ii), e são codificadas em termos de "parentesco espiritual" (ver Reinhardt, 2021: 60).

Durante meu trabalho de campo, pude perceber que a Mesquita de Barretos não possui um discurso institucional em si ou, então, um modo padrão para tratar do processo de ensino-aprendizagem da tradição islâmica para aqueles que possuem desejo de se converter ou se converteram há pouco tempo. Entretanto, algumas conversas e observações nos permitem perceber uma certa "cautela" e cuidado durante os processos de conversão, que levou meus interlocutores a concordar que a *shahada* não pode ser meramente imposta durante o trabalho de *da'wa*. Na celebração que marcou o final do mês e do jejum de *ramadan* em 2023, o *eid al-fitr*, estávamos juntos comendo na mesa em que ficavam os homens, quando Girrad me contou que procura ter cautela com as pessoas que chegam à mesquita dizendo que são revertidas ou que querem realizar a *shahada*. Disse que já houve alguns casos em que percebeu a aproximação de pessoas por interesses financeiros, já que a população sabia dos trabalhos de caridade realizados pela Mesquita. Vinicius acrescentou que também tomam muito cuidado com aquelas pessoas que percebem uma inclinação para movimentos fundamentalistas islâmicos e que realizam a *shahada* por concordarem com a ideologia. Contou que quando trabalhava recrutando trabalhadores muçulmanos para atuarem no abate *halal* no frigorífico de Barretos, em uma das reuniões com o grupo selecionado, um jovem brasileiro convertido levantou a mão "aleatoriamente" e perguntou o que os "irmãos" achavam que ele deveria fazer com sua irmã que usava shorts curtos em casa. Logo após o ocorrido, o jovem foi demitido.

Em outra conversa informal com *shaykh* em uma noite na Mesquita, ele me contou um caso em que um homem chegou ao templo barretense dizendo que morava na zona rural

de Ribeirão Preto e que havia se revertido após estudar o Alcorão em casa sozinho. Ele também foi visto pelas lideranças da Mesquita com cautela por acreditar que o processo de reversão requer meses de estudos, reflexão, prática e acompanhamento de pessoas experientes na tradição para auxiliar o novo fiel na interpretação das escrituras e no desenvolvimento de disposições e sensibilidades dentro do novo código ético e moral adotado. Volto, também, naquilo que expus no Capítulo 2 ao delinear as direções tomadas pela comunidade muçulmana no projeto que encaro como um modo de reavivamento do Islã e da Mesquita em Barretos durante a década de 2000, em que os atores sociais da época influenciaram na retomada de muçulmanos nascidos na tradição e na conversão de brasileiros e brasileiras que compõem a maioria numérica da comunidade nos dias de hoje e que não aprenderam a tradição de maneira impositiva. Ao me deparar com essa reflexão interna à comunidade, entendo que as distintas vozes que atuam em prol da divulgação do Islã e do trabalho missionário de *da'wa*, antes de indicarem uma contradição, operam como meios discursivos de se buscar a coerência no Islã.

O trabalho de aprendizado que uma pessoa revertida se propõe a realizar envolve o desenvolvimento de habilidades e virtudes islâmicas que interferem no modo de ser, agir e sentir no cotidiano e nos distintos âmbitos da vida mundana. O entendimento do Islã como um “código de vida” sugere uma característica intrínseca ao campo muçulmano, e, também, que ele faz parte de múltiplas associações nas relações daqueles que o agencia. Quando uma pessoa convertida/revertida ao Islã o considera como um “código de vida” e não “somente uma religião”, está, entre outros aspectos, referindo-se a alguma mudança prática vinculada à sua vida cotidiana. Não há como separar as duas coisas. Mas não quer dizer que o Islã seja uma ideologia excepcional que submete seus seguidores a um modelo de vida como se outras religiões não o fizessem. Na verdade, reforça que o aprofundamento na tradição é sustentado pela ortopraxia, em que a argumentação, reflexividade e submissão às normas e às práticas autorizadas podem cobrir uma área maior de suas vidas cotidianas.

Nota-se o tratamento, portanto, da tradição religiosa como prática corporificada, e não como conjunto de crenças mentais ou um simples processo de cognição e apreensão mental de símbolos. O fenômeno da conversão e da reversão atua como mais um componente em torno da questão “O que é um muçulmano?” e isso implica em debates acerca das contingências da vida cotidiana e do processo pedagógico da tradição. No período em que trabalhei com as pessoas muçulmanas da Mesquita de Barretos, busquei traçar

etnograficamente tanto os espaços de aprendizado corporificado do Islã e de seu aparato prescritivo, como os de argumentação e deliberação em relação ao mesmo.

Uma mesquita opera como o local de objetificação doutrinal (Chagas, 2006), por ser o centro de referência ritual, onde as autoridades religiosas responsáveis organizam os modos de instrução das práticas disciplinares a fim de despertar sensibilidades e disposições a serem corporificadas não apenas durante as atividades rituais, mas, também, nas vidas cotidianas. Em seu trabalho sobre o movimento pietista islâmico no Egito, Mahmood (2001) demonstra como a articulação entre o comportamento formal e ritualizado com o comportamento informal e cotidiano varia dependendo das condições discursivas e das práticas de autoridade envolvidas em cada tradição. Ela destaca como, neste movimento, os atos convencionais, como a ablução e a oração, são vistos como geradores de emoções, intenções e disposições corporais espontâneas: “um local chave para moldar propositalmente suas intenções, emoções e desejos de acordo com os padrões ortodoxos da devoção islâmica.” (Mahmood, *op cit.*: 828). A autora defende que, neste caso, o comportamento convencional e governado por regras - ritual - é menos um espaço de expressão catártica ou teatralizado de emoções ou um veículo simbólico para expressão de crenças, e mais um meio pelo qual determinado sujeito moral é treinado e constituído.

Diferentemente de outras mesquitas brasileiras (Montenegro, 2000; Chagas, 2006), durante os meses em que acompanhei as atividades muçulmanas em Barretos, não havia a oferta de cursos formais e institucionais de ensino-aprendizagem sobre a religião e sobre a língua árabe para leitura original do Alcorão. Quando conheci *shaykh* Mohanad e Girrard, ambos disseram: “Tudo o que quiser falar sobre o Islã é comigo e com o *shaykh*. Todo dia oramos e lemos alguma passagem do Alcorão aqui na Mesquita”. De fato, todas as noites a Mesquita está aberta para as orações do *maghrib* e *isha* e é costumeiro encontrar um grupo de pessoas nesses momentos - alguns dias em maior quantidade, outros em menor - unidas para as orações e leitura do Alcorão. As lideranças religiosas também prezam por manter ativo o canal de comunicação via *WhatsApp* tanto para organizarem encontros e questões internas ao grupo, como compartilhar vídeos, hadiths, passagens do Alcorão e reflexões que envolvam a vida islâmica. Além disso, os sermões [*khutba*] e as orações de sexta-feira [*salat al-jummah*] revelam a transmissão do discurso religioso autorizado, em que muitas vezes é articulado pelo *khatib* [a pessoa que profere o discurso na *khutba*] com as situações práticas vividas pela comunidade ou por indivíduos em suas vidas particulares, “transformando a mensagem

religiosa do Profeta em regras morais para serem acatadas no cotidiano dos membros da comunidade” (Chagas, 2006: 45). No que segue, analiso o processo de aprendizado de algumas dessas práticas devocionais.

#### 4.1. *Ihsan* e a busca pela excelência moral

A palavra *ihsan*, na tradição islâmica, refere-se a um estado de “excelência” ou “perfeição” na crença, adoração e prática. Entre as variações das versões de Al-Bukhari e Al-Muslim, o Hadith de Gabriel mostra a passagem em que o Profeta Muhammad expressa o Islã, enquanto religião e modo de vida de maneira concisa, explicando os cinco pilares do Islã [*islam*], os seis pilares da fé [*iman*], a perfeição [*ihsan*] e a hora da condenação [*al-Sā'ah*], quando diz, especificamente que *ihsan* significa “adorar a *Allah* como se você O visse, e caso não atinja esse estado, você deve agir considerando que Ele o vê”. O conceito de *ihsan* está, portanto, ligado à intenção, à sinceridade e a um esforço espiritual de buscar a aproximação divina por meio de um comportamento ritual e cotidiano virtuoso. Note-se que, diferente da sua versão liberal-protestante (Keane 2007), a sinceridade aqui não é sinônimo de espontaneidade interior não-convencional, mas indica justamente uma acomodação hábil e intencionalmente produzida entre vontade humana e normas divinamente sancionadas. A sinceridade é o fruto da excelência prática, logo, uma virtude, e não um atributo psicológico.

Por meio da análise de dois exercícios espirituais - a oração obrigatória [*salat*] e um estilo sufi de meditação [*zikr*] - e de um sermão [*khutba*], apresento neste capítulo os esforços de pessoas muçulmanas em adaptar sua vida ao Islã e vivê-la com excelência. A noção de *ihsan* me parece informar um tipo de projeto de vida que carrega consigo o elemento teleológico que Reinhardt (2021) - inspirado em MacIntyre e Mahmood - destaca em sua definição de ética, ou seja, um modo de vida que visa alçar a coerência narrativa e moral e que para isso abraça uma série de práticas com bens internos ou virtudes, cujo fim (telos) está embutido de maneira pedagógica em seu próprio fazer. Trata-se de um esforço da alma e do corpo para o cultivo do que Aristóteles chamou de *habitus*. Como destaca Mahmood,

O termo *habitus* ficou mais conhecido nas ciências sociais por meio do trabalho de Pierre Bourdieu, que o utiliza como um conceito teórico para explicar como as posições estruturais e de classe de sujeitos individuais são corporificadas como disposições - em grande parte por meio de processos inconscientes (Bourdieu, 1977). No entanto, meu trabalho se baseia em uma história mais longa e rica desse termo, que aborda a centralidade das capacidades gestuais em certas tradições de

cultivo moral e que, portanto, é analiticamente mais útil para meus propósitos. Nessa tradição aristotélica mais antiga, o *habitus* é entendido como uma excelência adquirida em um ofício moral ou prático, aprendido por meio da prática repetida até que essa prática deixe uma marca permanente no caráter da pessoa. Assim, as virtudes morais (como a modéstia, a honestidade e a fortaleza) são adquiridas por meio de uma coordenação de comportamentos externos (por exemplo, atos corporais, comportamento social) com disposições internas (por exemplo, estados emocionais, pensamentos, intenções) por meio da realização repetida de atos que envolvem essas virtudes específicas (2012: 136)

É esse aspecto do aprendizado de uma pessoa convertida ou revertida ao Islã, em que virtude e virtuosidade prática se confundem, que gostaria de enfatizar a seguir.

#### 4.1.1. *Salat*

Malika é uma das pessoas que preza por realizar a oração *isha* todas as noites na Mesquita. Quando reverteu-se ao Islã, residia em outra cidade, mas planejava mudar-se novamente para Barretos, justamente por prezar pelo convívio em um coletivo muçulmano e, atualmente, vive em uma casa que é propriedade da comunidade muçulmana, localizada no mesmo terreno da Mesquita. Sua aproximação do grupo a fez se sentir “abraçada” por ter construído amizades “de alma”, nos remetendo à importância do pertencimento a uma nova comunidade, a *umma*. O início de seu aprendizado se deu por meio das redes sociais e dentro da Mesquita. Relata que usava roupas simples, porém “discretas”, como camiseta e calça jeans, e colocava o *hijab* apenas na Mesquita. Como conta, após um período de três a quatro meses de reflexão e treinamento na obediência a Deus, ela decidiu colocar o *hijab* e nunca mais tirá-lo em público:

[...] é que eu gostava de usar salto, uma saia bem curtinha, shorts. Quando eu me reverti... eles [as lideranças muçulmanas] nunca falaram como você tem que andar, se vestir. Com o tempo você vai se vendo e vê que não faz mais parte daquilo. É que eu vivi na praia, então era normal. [...] Agora na rua as pessoas me perguntam se não sinto calor, mas eu sinto calor como você. A diferença é que estou mais protegida do Sol porque ele não bate na minha pele. (Malika, entrevista com o autor, julho/2023)

O uso do *hijab* começa, para Malika, com um novo olhar para Maria, mãe de Jesus, que lhe era familiar desde os tempo do Catolicismo e que “sempre usou véu”<sup>52</sup>. Assim, relata que com o *hijab* se sente “protegida” e expressa sua obediência a Deus por meio do Islã. Ela

<sup>52</sup> Maria é um grande exemplo de fê e devoção para os muçulmanos, sendo referenciada no Alcorão: “Ó Maria, Deus te elegeu e te purificou, e te preferiu a todas as mulheres da humanidade” (Alcorão 3: 42).

recorre a bens externos ao véu para justificá-lo, como no argumento pragmático sobre o Sol, mas seu argumento se centra no véu como um meio voluntário, mas corporificado, para o desenvolvimento de um habitus islâmico ("Com o tempo você vai se vendo e vê que não faz mais parte daquilo"). Entretanto, não podemos falar que a sua relação com o aparato prescritivo da tradição é livre de tensões internas. Malika relata que há cerca de dois anos passou por uma decepção dentro do Islã, especificamente com uma pessoa da religião e isso a levou a se sentir "abafada" com o uso do *hijab* e pensou em parar de usá-lo. Após um tempo, percebeu que seu problema era com aquela pessoa, e não com a tradição em si, e concluiu, dispensando maiores detalhes: "Já uso há tanto tempo, por que é que eu vou tirar agora?".

Cumprir com as obrigações da *salat* é um dos pontos que fazem parte das negociações que pessoas muçulmanas vivenciam, devido à adaptação pessoal e individual a um novo "tempo", a um novo modo de gerir os horários do dia, incluindo o tempo dedicado ao trabalho e à família: "Quando eu comecei, eu ouvia as orações e anotava as frases em 'árabe' num papel para me ajudar a decorar os versos", afirma Malika. Também afirma ainda sentir dificuldades com o cumprimento das orações diárias obrigatórias [*salat*], sendo a do *fajr* a mais difícil, por acontecer ainda pela madrugada: "Como eu tomo remédio para dormir, eu não consigo acordar no *fajr*. E quando estou na rua e toca o *adhan* no meu celular? Eu só falo *Allahu Akbar* e pronto. Eu sei desse erro, mas sempre suplico para Deus para que eu consiga melhorar no hábito das orações."

Por morar em Jaboticabal, uma cidade que não possui mesquita ou *mussala*, Fernando percorre, toda sexta-feira - para a *salat al-jumma* -, a distância de 86 km até a Mesquita de Barretos ou 59,1 km até a *mussala* de Ribeirão Preto e, para isso, precisou negociar seu horário de almoço no local onde trabalha, devendo "pagar", posteriormente, as horas que despense nas viagens de ida, volta e na *khutba*. Todavia, entre segunda e sexta-feira, o horário da oração do *asr*, que ocorre entre o meio da tarde e o início do pôr-do-sol [*maghrib*]<sup>53</sup> coincide com o horário em que está no ambiente de trabalho, o que não o impede de orar: ele vai até a sala do "arquivo", fecha a porta e faz sua oração. Alguns muçulmanos

---

<sup>53</sup> No momento em que escrevo este texto, por exemplo, o horário da oração do *asr*, na cidade de Barretos/SP, está estabelecido entre 15h43min e 18h18min. Os horários das orações muçulmanas não são fixos nos "ponteiros dos relógios", mas sim, obedecem aos movimentos solares, por exemplo: a oração do *fajr* deve ser realizada antes que o Sol nasça; a oração do *dhuhr* deve ser realizada quando ele atinge seu ponto mais alto; a oração do *maghrib* deve ser realizada no curto período entre o início e o fim do pôr-do-Sol; a oração do *isha* deve ser feita no período entre o Sol ter se posto completamente e o início do *fajr*. A oração do *asr*, por sua vez, deve ser realizada entre o meio da tarde e o início do pôr-do-Sol.

que conheci enfatizaram a especificidade da oração do *asr* justamente pelo horário em que deve ser feita, sendo uma pausa na rotina diária em prol da submissão e recordação a Deus, representando um importante momento de conexão e aproximação d’Ele.

Em um sermão de sexta-feira na Mesquita de Barretos, no mês de agosto, falou-se sobre a oração [*salat*] como o pilar matriz do Islã. Dos cinco pilares que se referem aos compromissos da pessoa muçulmana com Deus, têm-se: o pilar que deve ser cumprido uma vez ao ano, caso haja condições, referindo-se ao pagamento da *zakat*; o pilar que deve ser cumprido ao longo de um mês no ano, caso haja condições, referindo-se ao jejum no mês do *ramadan*; o pilar que deve ser cumprido uma vez na vida, caso haja condições, referindo-se a peregrinação à Meca [*hajj*]; e, por fim, dois pilares que recordam a Deus diariamente, pelo menos cinco vezes, sendo a oração [*salat*] e o testemunho de fé [*shahada*]. A Surata dos Fiéis [23ª Surata; *Al-muminun*] proclama que prosperarão aqueles que são humildes e que possuem custódia com as suas orações, referindo-se ao hábito das orações regulares para o bem-estar e desenvolvimento espiritual das pessoas muçulmanas, uma vez que esse conjunto de ações as colocam mais perto de Deus. O sermão também lembrou os pedidos do Profeta Muhammad a Bilal para que realizasse o *adhan* com o contínuo objetivo de que “eles pudessem descansar” - ou seja, o *adhan* seria um anúncio de que o descanso e a paz viriam acompanhados da oração e aproximação a Deus.

A *salat* é um duplo compromisso do indivíduo com Deus: (i) é um modo de gratidão e (ii) a cura e o alimento da alma. No sermão foi frisado que a oração é o único pilar que não tem “desculpas” para não realizar, desde que você ainda tenha intelecto e sanidade mental, já que o Profeta Muhammad recitou a oração até mesmo em seu leito de morte:

Se você tem um contrato, um acordo com uma pessoa, um empresário ou qualquer pessoa que seja, e você começa a falhar com esse contrato, no primeiro dia você fala: “hoje não deu para ir”. Segundo dia: “não deu para estar na reunião”. Terceiro dia: “Meu filho ficou doente”. Quarto dia: “Foi o trânsito”. O que acontece com o contrato que você tinha com aquela pessoa? Ele corta ela, pois você não está fazendo sua parte e a oração é igual. Ela é um contrato! A diferença é que Deus, Altíssimo seja, não precisa de nós, somos nós que precisamos d’Ele. A oração é a ‘corda’ que liga o caminho entre a pessoa e Deus, e o leva à paz de espírito. Quem se preocupa em alimentar o corpo material tem ansiedade, problemas psicológicos e vive à base de remédios por ter cortado a ‘corda’ com o criador e não fazer as orações. Não deixe a oração para depois, pois é Deus que vai resolver seus problemas e não os humanos ao seu redor. [...] Quando você está em prostração, você está mais próximo de Deus. Se humilhe, chore e peça para Deus, pois ele vai te atender se você for sincero. (sermão em agosto/2023)

A *salat* pode ser entendida como uma performance altamente estruturada que torna possível que o sujeito cultive um “conjunto de capacidade éticas que expandem a devoção para a totalidade da vida, e não como um espaço conceitualmente distanciado das tarefas diárias da vida cotidiana.” (Mahmood, 2001: p. 828). O corpo, então, atua como um ‘meio plástico’ [*developable means*] para a realização da subjetividade devota, um processo pedagógico consciente pelo qual as pessoas muçulmanas induzem sentimentos e desejos autorizados em si mesmos e a oração ritual é um meio pelo qual o sujeito se “realiza”. Assim, o comportamento ritual é menos um espaço de expressão catártica ou teatralizado de emoções ou um veículo simbólico para expressão de crenças, e mais um meio pelo qual determinado sujeito moral é treinado e constituído. Uma vez que o comportamento ritual não atua como uma imposição que constrange os devotos à submissão, mas sim que os devotos escolhem se tornar sujeitos virtuosos de um determinado discurso, isso nos convida a repensar as políticas da liberdade individual.

Leonardo, que já seguia o Islã há dez anos, me contou sobre como foram as primeiras situações que passou em seu trabalho por ser muçulmano e incorporar em sua rotina novos deveres e compromissos com Deus:

Quando eu coloquei o Islã na minha rotina, meu chefe entendeu que o Islã era minha prioridade. [...] Eu pedi para negociar apenas o horário de almoço de sexta-feira por causa da *salat al-jummah*, e ele me perguntava se não tinha como eu negociar com o *shaykh*<sup>54</sup>, para ir em outro horário. Eu tive que explicar que não tinha nada a ver com ele, porque o *shaykh* também tinha o mesmo compromisso que o meu, que é diretamente com Deus.

A negociação não funcionou e Leonardo teve de deixar esse emprego, mas concluiu que a sua devoção e seu compromisso com Deus, a partir da *salat*, mostrou para seu ex-chefe que ele é comprometido e disciplinado em outras instâncias da vida, como no trabalho. O engajamento pessoal com o exercício da *salat* vem demonstrando como ele está diretamente relacionado à corporificação de virtudes que se expandem para os compromissos e contingências da vida cotidiana. Assim, uma análise etnográfica do *salat* não se restringe exclusivamente a um comportamento e exercício ritual, desvinculado das imprevisibilidades e conflitos que os muçulmanos se deparam em suas vidas cotidianas, quando, na verdade,

---

<sup>54</sup> Líder religioso autorizado de uma comunidade muçulmana.

torna possível analisar como essas contingências são incorporadas e alimentam o processo de subjetivação devota (Reinhardt, 2017).

Gostaria de destacar duas cenas etnográficas dos dois últimos trabalhos citados que descrevem as experiências de duas pessoas devotas - uma muçulmana no Egito e um pentecostal em Gana - que trazem à tona algumas questões que dialogam com as experiências de alguns de meus interlocutores muçulmanos em Barretos.

Mahmood (2001) descreve o diálogo entre Mona, uma de suas interlocutoras, com uma jovem muçulmana que frequentava o grupo feminino de oração e estudo do Alcorão em uma mesquita no Cairo (Egito), que relatava sentir dificuldades em acordar durante a madrugada para realizar a oração do *fajr*. Mona a questionou “Você quer dizer que não consegue se levantar para fazer a oração matinal de forma habitual e consistente?”, “Quer dizer que você se proíbe de receber a recompensa [*sawab*] da oração matinal? Isso certamente é uma indicação de *ghafla* de sua parte?”, “Se a sua mente está ocupada principalmente com coisas que não estão relacionadas a Deus, então você está em um estado de *ghafla* (descuido, negligência). De acordo com Mona, essa condição de negligência resulta em uma incapacidade de fazer a oração matinal.” (Mahmood, 2012: 230 [tradução minha]). Mona indica que os efeitos da *salat* são experienciados no cultivo cotidiano de virtudes que levam a pessoa devota a se indignar em ver alguém cometendo um pecado ou a não insultar e maltratar as pessoas de seu convívio: é um estado de seu coração. Portanto, quando você faz coisas em um dia para Deus e evita outras coisas por causa Dele, isso significa que você está pensando Nele e, portanto, torna-se fácil lutar por Ele contra si mesmo e seus desejos. Se você corrigir esses problemas, também poderá se levantar para a oração da manhã.” (*id.*). Em suma, não sentir vontade em acordar espontaneamente para a oração do *fajr* está relacionado ao cultivo de sentimentos e desejos que façam a jovem devota sentir raiva e incômodo ao não realizá-lo: “Fazer a oração matinal deve ser como as coisas sem as quais você não consegue viver: quando não come ou não limpa a casa, você tem a sensação de que precisa fazer isso. É desse sentimento que estou falando: há algo dentro de você que o faz querer orar e o faz acordar cedo para orar. E você fica com raiva de si mesmo quando não faz isso ou deixa de fazer isso.” (*id.*).

Reinhardt (2017) descreve o diálogo entre o antropólogo e Emmanuel, um pastor de uma igreja pentecostal em Acra (Gana), em que o último relata a dificuldade em abandonar o hábito de fumar logo após a sua conversão. Nesse momento de sua vida, Emmanuel praticava

sua devoção cristã na igreja e, quando voltava para casa, reincidia em hábitos “não cristãos”, como o de fumar. Mesmo tratando-se de uma experiência que ocorre dentro do cristianismo e não do Islã, esse exemplo nos é útil para a reflexão sobre o processo de subjetivação e corporificação do programa ético-moral de uma tradição religiosa. A situação de Emmanuel começa a mudar quando expande suas redes de sociabilidade pentecostal, que passam a auxiliá-lo em sua vida devocional através da vigilância e exemplaridade. Para a surpresa do antropólogo, em outra fase da carreira de conversão e do amadurecimento espiritual de Emmanuel, o ato de fumar foi retomado em uma conversa onde o pastor resume o papel que a oração ocupava agora em sua vida: 'Sabe... hoje, a relação que tenho com a oração é como a que eu tinha com o cigarro quando estava no mundo. Eu simplesmente não consigo me ver sem ela. Sinto muita falta dela quando não tenho tempo para orar. Sinto-me vazio. Eu simplesmente amo orar' (Reinhardt, 2017: 57; tradução minha).

As experiências publicadas nos trabalhos de Mahmood e Reinhardt demonstram como, de maneiras diferentes, dois sujeitos cultivaram em si o desejo e aptidão para a oração, que deixa de ser meramente uma obrigação ritual e passa a ser uma prática com bens internos e a fonte de um *habitus* devoto. O discurso de Mona não aciona somente um estado de submissão à vontade de Deus para incentivar o hábito de realização da *salat* em uma jovem devota, assim como a fala de Emmanuel explicita um caso em que a oração passou de “obrigação” para “um desejo auto recompensador de Deus, um vício santo do qual ele tem orgulho e quer mais” (Reinhardt, 2017: 57) Agora, retorno a experiência de Leonardo para desenvolver meu argumento.

Alguns meses após aquela conversa sobre as negociações e adaptações de sua agenda de trabalho com seus compromissos pessoais com Deus, em outra situação, retomei a conversa sobre o fato da sua disciplina religiosa facilitar sua responsabilidade com obrigações seculares. Ele disse:

Eu entendo que nosso corpo funciona da seguinte maneira: quanto mais estímulo você dá pra ele, mais ele precisa desse estímulo. Quando uma pessoa começa a correr, mais ela quer correr, mais ela passa a correr e mais divertido ela acha correr. Mesma coisa quando a pessoa começa a ser tomada pela preguiça: quanto mais preguiçosa ela é, mais preguiçosa ela fica. Então a questão da oração, não apenas ela, mas qualquer outra prática ritualística dentro do Islã, conforme você vai colocando algumas coisas na sua rotina, todo o resto fica mais fácil. Muita gente cai no erro de tentar adaptar o Islã a sua vida: “eu trabalho tal horário, tenho que fazer cinco orações, então eu vou adaptar os horários das orações.”. Não!

Adapte o trabalho! Por que o que é prioridade na vida do muçulmano? As suas orações. A caridade, por exemplo, você pode adaptar e escolher quando fazer. As orações não tem como, elas tem um horário pré-estabelecido e ele por si só já é bem flexível: por exemplo, a oração do meio-dia, você possui uma janela entre meio-dia e quase quatro horas da tarde para encaixar uma oração de cinco a dez minutos. Na minha cabeça parece muito difícil não achar esse tempo. Só as orações do *fajr* e do pôr-do-sol que você possui uma janela menor... mas ainda sim, são cinco minutos de oração! Então a gente tem que adaptar nossa vida ao Islã e quanto mais você adapta sua vida ao Islã, mais adaptada ela fica e mais fácil é incorporar novas coisas da tradição que vão aparecendo.

Leonardo me explicou que segue o princípio do *ihsan*, que se refere à excelência e à perfeição da prática e devoção islâmica. Para buscá-la, compreende que “ser muçulmano é adquirir um novo hábito todos os dias”. Assim, a aprimoração da prática também se refere ao desenvolvimento do aprendizado da oração em uma passagem de obrigação para aptidão. Por exemplo, as *salat* obrigatórias são cinco, mas, após a oração do *isha*, após sentir ter dominado o costume de realizá-las, Leonardo começou a aprimorar as *salat* com práticas que não são obrigatórias, mas são voluntárias da Sunnah, já que o Profeta assim as aprimorou. Uma delas é a realização da *salat witr*, uma sexta e última oração do dia de um muçulmano. O Profeta Muhammad ensinava aos muçulmanos a recitar esta oração devido ao número ímpar de prostrações, refletindo a crença fundamental de que *Allah* é um único.

Leonardo percebeu que para além do seu compromisso pessoal com Deus, a disciplina e o respeito com as “práticas islâmicas” o levaria a ser menos questionado pelo público em relação à sua religiosidade, no sentido em que quanto mais as pessoas de seu convívio familiar, de amizade e de trabalho, o vissem praticando o Islã, mais respeitariam o papel que o Islã ocupa em sua vida. “Agora é a hora do Leonardo rezar, não tem o que fazer.”, “o Leonardo não bebe! Não adianta oferecer isso para ele.” são exemplos de frases satisfatórias que acostumou escutar conforme as opiniões em seus círculos de sociabilidade começaram a respeitar seu modo de vida, mesmo que não concordem com ele.

Os casos de Leonardo, Mona e Emmanuel demonstram como quanto mais um hábito é estimulado, maior é o desejo e dependência corporal que se estabelece com esse hábito, seja ele o costume de correr, de fumar ou de orar. Diferente de uma ação instrumental, cuja motivação é maximizar determinados bens externos à ação realizada, uma prática, como a oração, é dotada de bens internos. Ela é um fim em si, logo, a motivação que a anima é um

efeito de sua performance e o seu *telos* é nada mais do que a excelência nessa própria prática e nas virtudes que ela carrega (MacIntyre, 2021 [1981]).

Interessante ressaltar que essas explicações surgem em uma comparação entre devoção e práticas seculares e enquadra a divisão secular/religioso não como uma questão de crença ou falta dela, mas principalmente de “fidelidade e submissão a estilos de vida alternativos que, apesar de qualitativamente distintos, se colocam no mesmo ‘mundo’ e, frequentemente, no mesmo corpo.” (Reinhardt, 2017: 57).

Para as pessoas convertidas, ser muçulmano é aprender a vivenciar o dia de outra forma que antes não existia. É, como dizem meus interlocutores, “adaptar o Islã a sua vida e não o contrário.” É adaptar-se aos horários das orações, e, ao mesmo tempo, adaptar-se a um novo tipo de economia do ‘tempo’ e do ‘relógio’, desencadeando a corporificação de um novo aparato ético e moral.

#### 4.1.2. O *zīkr*

Como um iniciante nas investigações acadêmicas que envolvem o Islã, aprendi que o sufismo [*tasawwuf*] seria uma “vertente” do Islã. No caso, a vertente mística. E, de fato, quando olhamos analiticamente, o sufismo aparece como uma interpretação que lê a dimensão mística da revelação corânica, sendo, então, um tipo de vertente que possui seus próprios rituais, mesquitas e *mussalas*. Como demonstra Pinto (2010), o sufismo designa correntes místicas do Islã formadas em torno de uma gama de doutrinas, rituais, formas de afiliação e de padrões de autoridade religiosa, e, que entre inúmeras variações, se baseia na distinção entre “o saber exotérico [*zahiri*], que deriva da percepção sensorial do mundo material, e o saber esotérico [*batini*], atingido através de uma relação experiencial com a realidade/verdade divina [*haqiqa*].” (2010: 102). Em seu trabalho de campo na Síria, o autor afirma que *shaykhs* sufis relacionam o termo à “purificação” [*safa*]. Em uma das tradições de pensamento sufi, a progressão no saber esotérico é feita por meio do “desvelar de níveis sucessivos de conexão existencial com a realidade divina através da indução de estados experienciais codificados como experiências místicas” (*id.*). Isso se refere à disciplinarização e autocontrole dos desejos e impulsos, bem como a transformação do *self* [*nafs*] por meio das prescrições rituais e exercícios espirituais.

Uma vez me encontrei com Leonardo e comentei conhecer pouco sobre o sufismo, sabendo apenas tratar-se da vertente mística do Islã. Ele me respondeu: “É, eu não vejo bem assim. Sufismo não é vertente. É a perfeição da crença.”, associando as suas práticas à meta-virtude da excelência ou *ihsan*. Em Barretos conheci quatro muçulmanos sufis entre aqueles que são brasileiros e convertidos. Percebi que havia um certo “tabu” sob a questão sufi quando as pessoas com quem trabalhei decidiam me contar. Mesmo que estivéssemos conversando a sós, aconteceram situações em que falavam com cautela, em tom de voz mais baixo, ou então deixavam indícios de serem sufis. Isso vem de um tipo de discurso interno a algumas vertentes do Islã sunita que enxerga o sufismo como uma deturpação. De maneira geral, o preconceito ao sufismo considera que seja uma vertente que busca a aproximação a Deus e negligencia o medo do inferno, as obrigações quanto ao comportamento e prática *halal* e *haram*, bem como costuma se aproximar da música e da poesia - que tratarei melhor no capítulo seguinte - de maneira que é vista como distante da realidade material.

No mês setembro, Gilberto me convidou para participar de uma sessão de *zikr*, em que Fernando também estaria presente, com integrantes da *tariqa Naqshbandiyya* no Brasil, composta, naquela noite, apenas por homens e mulheres convertidos ao Islã. Ao me explicar sua relação com o sufismo, Gilberto referiu-se a uma metáfora, ensinada pelo *shaykh* da *tariqa*, que relaciona um “triplo-par” entre *sharia-carro-corpo* com *sufismo-motor-coração*: “A *sharia* é o carro, onde estão as rodas e as portas, que fala o que você pode comer, o que pode pensar. É o corpo. E o sufismo é o motor: o coração. Motor sem porta e roda não anda. E a porta e a roda sem motor também não andam.”. Nesse sentido, a *sharia* se referiria aos componentes intrínsecos à manutenção do movimento do sujeito, que só pode ser movido por meio do seu coração, ou mais precisamente, da purificação dele para se conectar com Deus.

O *zikr* é um ato ritual diverso e que possui especificações contextuais, mas que, de forma geral, se refere à recordação a *Allah* por meio de frases e súplicas que são recitadas individualmente ou coletivamente. Refere-se a um gênero de devoção islâmica que, na interpretação sufi, poderia ser visto como uma meditação caracterizada pela repetição de súplicas, do nome de Deus e de seu mensageiro Muhammad, recordando versos do Hadith ou do Alcorão. Naquela noite, entramos em uma sala virtual, conversamos com áudio e vídeo ligados até que todos adentrassem. Assim que todos já estavam *online*, solicitaram para que todos nós desligássemos a câmera e microfone, permanecendo apenas Gilberto com microfone ligado para conduzir as seguintes repetições:

*Astaghfirullah* [peço perdão a *Allah*] (100 vezes);  
*La ilaha illallah* [não há divindade digna de adoração exceto *Allah*] (500 vezes);  
*Allahumma salli'ala sayyidina Muhammad, wa'ala aalihi wasahbihi wasallim* [ó Allah, abençoe Muhammad e a família de Muhammad] (100 vezes).

Esse é um “*zikr* geral”, realizado de forma coletiva, podendo contar com a presença de pessoas que não fazem parte da *tariqa* e que não são muçulmanas. Cada *tariqa* possui uma forma específica de realizar o *zikr* individual. No caso da ordem *Shadhiliyya*, cada muçulmano que ganha a autorização para entrar na *tariqa*, aprende a realizar todos os dias, após a oração do *fajr*, a recitação de “*Allah*” durante trinta minutos, de maneira silenciosa e sem balançar seu corpo, como me conta Gilberto.

Após as recitações, os membros da *tariqa* me contaram sobre a prática do *zikr* que, apesar de ter sido feita em grupo, é, na verdade, uma experiência individual que busca uma mudança no comportamento e transformar o *nafs* de cada um. Não há como se aproximar de Deus sem retirar as “coisas ruins” do coração; portanto, o *zikr* é, além de uma recordação a Deus, uma busca espiritual, uma luta para purificação e para aproximação a Deus e está relacionado a uma “experiência espiritual” que as pessoas buscam dentro do sufismo. Existe, entre as pessoas que me relatam, a noção de que o sufismo surge para que o Islã não se “petrificasse” em uma tabela divisória entre o que pode [*halal*] ou o que não pode [*haram*] fazer. Portanto, há o trabalho e o esforço em preservar o estado de espírito do Profeta de proximidade com *Allah* e de abertura do coração. Trata-se de “polir” e “purificar” o coração para receber a “luz” e a verdade de *Allah*, sendo os muçulmanos sufis “buscadores” da proximidade com Ele:

Eu acho que o *zikr*, quando a pessoa começa a fazer o *zikr*, ela tá trabalhando o espírito dela, purificando... como a gente fala, é purificar nosso coração. O coração é nosso portal de entrada para o nosso espírito. É a conexão entre corpo-espírito. E à medida em que a gente vai progredindo, fazendo o *zikr* de forma regular, a gente pode começar a abrir certas... é como se a gente estivesse limpando nosso espírito, e à medida que a gente vai limpando, a gente vai conseguindo perceber melhor as coisas a partir de um ponto de vista espiritual. Então isso pode resultar em algumas coisas a mais, que algumas pessoas experienciam, a depender da forma como ela faz o *zikr*, da orientação que ela recebe, da *tariqa* que ela segue... as vezes ela pode ter experiências dentro do *zikr*, as vezes ela

pode ter [...] no dia a dia. Mas enfim, é algo que vai abrindo a percepção à medida que a gente vai avançando.<sup>55</sup>

As *tariqas* geralmente incluem em seu aparato pedagógico a relação entre *mestre-discípulo*, em que o primeiro cargo é ocupado por uma pessoa experiente, um “mestre espiritual” que auxilie os discípulos e se aproximarem da realidade divina através da purificação de seus corações. O processo iniciático dentro da *tariqa Naqshbandiyya* acontece apenas quando o discípulo adquire e tem autorizada a sua conexão com um mestre [*rabita*]. Os mestres fazem parte de uma cadeia hierárquica de aprendizado espiritual, chamada *silsila*, que tem como primeiro elo entre os mestres, o Profeta Muhammad<sup>56</sup>. O *shaykh* AbdulAziz realiza aulas ao vivo, de maneira online, com os discípulos e membros da *tariqa* no Brasil e fui convidado por Gilberto para acompanhar algumas delas. Naquela ocasião, ele aproveitou para perguntar a seu mestre espiritual o que determina uma boa *rabita* e lhe foi respondido que a *rabita* é um fio que conduz o trio *discípulo-mestre-realidade divina* e afasta qualquer tentativa de aproximação de *shaytan* [satã] e, que, quando em situações de insegurança e sensações ruins, o discípulo deve imaginar que está com “seu” *shaykh* e caso não faça isso, estará vulnerável para a manifestação de *shaytan*.

Esse exemplo exemplifica o cultivo da relação com seu mestre deve ocorrer para que sua *baraka* [graça divina/poder espiritual] seja transmitido para os discípulos. Portanto, o caminho de busca à aproximação a Deus não é realizado tão somente individualmente, mas a partir de um “envolvimento contínuo entre atores e entre estes e um repertório compartilhado de competências desejáveis” (Reinhardt, 2021: 59), dando à experiência de devoção muçulmana, um certo envolvimento com comunidades de prática, que auxilie e compartilhe o processo de amadurecimento pedagógico na tradição, em contraposição a uma experiência unicamente individual.

#### 4.1.3 Khutba e textualidade devota

<sup>55</sup> A “experiência espiritual” foi relatada como um “toque sensorial” em que o “buscador” pode sentir que está em paz, seguro, em plena tranquilidade de que está “no caminho certo”, encontrando uma sintonia entre seu coração e Deus. Fernando relata que ela pode ser perceptível ou não, seja na vida cotidiana, no *zikr*, no sermão de sexta-feira, em umas das cinco orações diárias obrigatórias ou nas voluntárias.

<sup>56</sup> Ver em <<https://caminho-espiritual.weebly.com/silsila.html>> Acesso em 29 de março de 2024.

Na tradição islâmica, é comum a leitura de acontecimentos relatados nos textos autorizados, gerando constantes reflexões e interpretações por parte dos fiéis tendo em vista a construção de paralelismos entre estas narrativas sagradas e suas vidas pessoais e cotidianas. A leitura e a busca pelo conhecimento fazem parte da vida de todo muçulmano e, especificamente, do processo de aprendizado de um converso. Apesar dos compromissos individuais que o muçulmano possui diretamente com Deus, a dedicação com a textualização, na busca pela proximidade a Ele e ao modo de vida instruído a Muhammad, não deve ser realizada de maneira individual e desacompanhada, sendo ideal buscar pela instrução de pessoas mais experientes na tradição para auxiliar os passos do novo caminho. Refiro-me à leitura não apenas de instruções, obrigações e ensinamentos que são referidos diretamente a “todos os humanos” ou muçulmanos, seja ele qual for; mas sim da leitura de narrativas e histórias corânicas que possuem *personas* e exemplares morais específicos, como os profetas. Aproximando-se do que Reinhardt (2021) chamou de “imersão tipológica”, esse tipo de leitura leva a uma imersão ativa na narrativa corânica que, por meio da reflexão e da repetição de exercícios espirituais relacionados às narrativas, amplia as competências e habilidades religiosas durante o processo de amadurecimento ético. Me atentarei a uma delas a seguir.

Cheguei à mesquita em uma sexta-feira para acompanhar a *khutba*, quando avistei Fernando, distante do resto, lendo o Alcorão. O cumprimentei de longe e, após seu sinal, me aproximei: “Qual parte você está lendo?”, “A Surata da Caverna. É recomendado que a gente leia toda sexta-feira, para que tenhamos proteção por uma semana, até a outra sexta-feira”. Essa concepção é baseada na própria instrução de Deus para que Muhammad fizesse o mesmo. Por exemplo, Girrad e *shaykh* Mohanad recitam a Surata todas as quinta-feiras à noite na mesquita, conjuntamente com aqueles que também quiserem acompanhar. Em outra oportunidade, pude presenciar um sermão que refletia sobre a Surata da Caverna [18ª surata, *Al Cahf*], e como a experiência do Profeta Mussa (Moisés) revela ensinamentos a serem seguidos pelos muçulmanos:

O Profeta Muhammad (que a paz de Deus esteja com ele) relata que quando Moisés estava com o ‘povo de Israel’, eles o questionaram: “Quem é a pessoa mais instruída?”, e Moisés disse: “Eu”. Deus deu uma lição para mostrá-lo que existia uma pessoa mais instruída que ele na terra! Nós não sabemos de nada, não sabemos de tudo! A frase mais sábia que uma pessoa poderia dizer na vida é “eu não sei”, principalmente quando for falar de Deus e dos profetas, pois assim você se salva e deixa nas mãos de Deus o conhecimento. (sermão em dezembro/2023)

A história continua, resumidamente, quando Moisés pede ao Anjo Gabriel que o ajude a encontrar aquele homem que foi dito como mais sábio que ele. Deus não deu seu nome, apenas disse: “Você vai encontrá-lo na junção entre os dois mares”. Foram dias e noites percorrendo caminhos e sofrendo com a fome e o cansaço, até Moisés e um de seus companheiros encontrarem aquele sábio. “Moisés lhe disse: Posso seguir-te, para que me ensines a verdade que te foi revelada? Respondeu-lhe: Tu não serias capaz de ser paciente para estares comigo. Como poderia ser paciente em relação ao que não compreendes? Moisés disse: Se Deus quiser, achar-me-á paciente e não desobedecerei às tuas ordens. Respondeu-lhe: Então, se me seguires, não me perguntes nada, até que eu te faça menção a isso.” (Alcorão 18: 66, 67, 68, 69 e 70). O sábio não possui o nome mencionado no Alcorão, mas sabe-se, através da Sunnah, que tratava-se de Khidr, um homem misterioso que deve ser procurado por possuir os “segredos dos paradoxos da vida”<sup>57</sup>.

No caminho dessa jornada, encontraram um barco, que Khidr fez com que afundasse na água; adiante encontraram um jovem, o qual Khidr matou; em seguida, chegaram a uma cidade, cujos moradores negaram hospedagem para Khidr e Moisés e, mesmo assim, o sábio amparou o vilarejo ao restaurar um muro das redondezas que estava prestes a desmoronar. Nos três eventos, Moisés questionou as três atitudes do sábio, quebrando o pacto de ser paciente e, após a última vez, Khidr não permitiu que ele continuasse a segui-lo. Antes de se separarem, o sábio explica os motivos de suas ações: a perfuração do barco aconteceu para evitar que um rei o apossasse pela força contra pobres pescadores; a morte do jovem foi justificada por ele ser descrente e correr o risco de desvirtuar seus pais crentes e tementes, que seriam agraciados futuramente com outro filho puro e virtuoso; e a restauração do muro foi realizada pelo fato de esconder o tesouro pertencente a dois jovens órfãos.

Girrad, o *khatib* que proferiu o sermão em português, nos ajudou a compreender os ensinamentos presentes na Surata, que envolvem o cultivo de pelo menos duas virtudes. Primeiro, a humildade [*khusho*] para reconhecer que não somos detentores de todo o conhecimento e que podemos aprender com outras pessoas. Segundo, a paciência [*subr*] durante o processo de aprendizagem e o esforço pela busca do conhecimento. A paciência deve ser cultivada tanto pelo aprendiz, como pelo professor, que deve ter misericórdia pelas

---

<sup>57</sup> De acordo com Pinto (2010), Khidr é, para os sufis, uma exemplificação da superioridade do saber esotérico/místico [*batini*], que permite ver a essência das coisas, sobre o conhecimento exotérico/legalista [*zahiri*], que se atém ao formalismo das aparências e do senso comum (: 104).

dificuldades de seu aprendiz. As pessoas muçulmanas com quem trabalhei relatam que o cultivo dessas virtudes é realizado ou não por meio de situações contingentes da vida cotidiana. Por exemplo, Jorge costuma frequentar a Unidade Básica de Saúde mais próxima a sua casa para consultas médicas e recolher medicamentos que recebe do governo. Uma vez na fila de espera se deparou com uma situação que o estressou e o levou a discutir verbalmente com uma mulher que estava impedindo o caminho de passagem de uma pessoa idosa: “o Islã vem me ensinando que tenho que ser mais paciente e eu estou tentando, mas essa vez não tinha como”. Naquela ocasião, concluiu que a vida manda “testes” e cabe aos seres humanos agir da maneira correta ou não. Mesmo o senso de justiça, uma virtude, pode levar ao vício quando realizada sem a virtude acessória da paciência.

Como proferido naquela *khutba* “A frase mais sábia que uma pessoa poderia dizer na vida é ‘eu não sei’” e faz parte do discurso de um muçulmano a humildade e a modéstia ao falar de si mesmo. Fernando, com dois anos de Islã, já me disse uma vez saber “pouquinho” sobre “a verdade”. Em outra oportunidade disse: “eu não sei absolutamente nada de nada, e eu estou bem, eu estou caminhando e vou aprendendo [...] Se os companheiros do Profeta levaram vinte e três anos para aprender, eu estou tranquilo”. Cultivando sua humildade e paciência em busca do conhecimento na vida, Fernando encara a Surata da Caverna como uma repetição - assim como as orações obrigatórias, as voluntárias e o *zikr*. Os ensinamentos a Moisés são, também, ensinamentos a Fernando em sua trajetória de vida, da mesma forma que ouviu de um “irmão mais experiente” um relato do Profeta Muhammad que o “aliviou” quanto às dificuldades no processo de aprendizagem e amadurecimento espiritual: “Abu Hurayrah (que *Allah* esteja satisfeito com ele) relatou: O Profeta (que a paz e as bênçãos de *Allah* estejam com ele) disse: ‘Na verdade, a religião é fácil. Ninguém se sobrecarrega com a religião, mas será dominado por ela. Então seja moderado em sua religião; se você não pode alcançar a perfeição, tente estar perto dela e receber as boas novas de que você será recompensado. Aproveite a manhã, a tarde e parte da noite (para adorar a *Allah*).’”<sup>58</sup>

Assim, o exercício de repetição serve para Fernando como “mapa e não como mantra”. “Mantra”, no sentido em que se expressa, estaria relacionado a escolher um conceito, um Hadith, uma surata, uma súplica, uma *salat* e investir somente em sua repetição: “pegar por um cabresto e não sair disso”. Para ele, o que estamos chamando de exercícios

---

<sup>58</sup> Ver em <<https://hadeethenc.com/pt/browse/hadith/5795>> Acesso em 29 de março de 2024.

espirituais operam como um “mapa” que lhe abre caminhos e possibilidades para seguir o caminho em direção a Deus.

\*\*\*

Os exercícios espirituais e a imersão na literatura sagrada são catalisadores centrais do amadurecimento ético dos muçulmanos convertidos, gerando uma relação experiencial com a realidade/verdade divina, disciplinarização do sujeito e autocontrole dos desejos e impulsos, bem como a transformação do eu [*nafs*]. A *salat* pode ser considerada seu veículo principal, dada a sua sistematicidade e periodicidade. Ao incitar disposições devotas, as orações obrigatórias diluem a qualidade extraordinária do ritual na ordinariedade da vida cotidiana. O *zikr* opera como um recurso a mais, um suplemento espiritual que permite ao praticante “enxergar” a verdade e as realidades existenciais, possibilitando a ‘retirada’ dos ‘véus’ que deformam a visão do ser em um mundo material, em uma tentativa de distanciar-se daquilo que desconcentra e distrai na busca pela proximidade com Deus.

Refletindo sobre os meios e os fins que os sujeitos conversos acionam e agenciam, as discussões e o material etnográfico apresentado neste capítulo, nos auxiliam a perceber alguns pontos de destaque sobre o fenômeno conversão/reversão. Primeiro, entre os mecanismos de ruptura e continuidade, a conversão não necessariamente se inicia e finaliza no evento da *shahada*. Na verdade, o evento de conversão insere o sujeito em uma vida de devoção não-linear que continua a ser experimentada constantemente entre a dúvida e o aprendizado, o distanciamento e a intensificação na tradição. Segundo, a tradição requer do aprendiz uma relação aproximada com a textualização, procurando orientar suas condutas pelo Alcorão, a Sunna e o Hadith, de forma que leia e interprete-a, construindo semelhanças e distinções entre passagens e recomendações corânicas e sua biografia. Terceiro, o aprendizado e o amadurecimento dentro da tradição islâmica está diretamente relacionada à prática constante e habitual de exercícios espirituais, como a oração e a meditação, fortalecendo o aprimoramento de sentimentos, desejos e habilidades ético-religiosas. Quarto, a constituição de redes relacionais entre o converso e outros membros da tradição, especialmente aqueles mais experientes, são importantes para o amadurecimento e aprendizado do novo muçulmano no movimento de interpretação e corporificação dos preceitos islâmicos. Essas redes podem se tornar visíveis pela relação com os líderes

religiosos, pela *rabita*, pelos sermões coletivos e pela própria atividade de *da'wa*, que inclui exortação e admoestação.

Neste capítulo, observamos como as carreiras de conversão das pessoas muçulmanas que frequentam a Mesquita de Barretos são atravessadas por um engajamento pedagógico consciente com a tradição islâmica. Todavia, o cotidiano também é um espaço de imprevisibilidades e contingências que desafia projetos unitários de vida. Essa tendência disruptiva tende a ser intensificada em um contexto culturalmente alheio ao Islã. No próximo capítulo, reencontraremos meus interlocutores através dos seus esforços para reconciliarem-se com essas tensões.

## **Capítulo 5**

### **Cotidiano e conflitos normativos**

É notável o crescimento de uma tendência alternativa dentro dos estudos antropológicos do Islã, que o analisam sob a ótica da vida “cotidiana” (ver Fadil e Fernando, 2015). A noção de cotidiano, de fato, pode ser definida de diversas formas e possui uma importância fundamental para as análises antropológicas sobre o poder no âmbito das ações e interações diárias (ver, por exemplo, LeFebvre, 1958; Goffman, 1959; Abu-Lughod, 2001; Certeau, 2011; Das, 2012; Deeb e Harb, 2013). Nos estudos da “antropologia do Islã cotidiano”, o cotidiano vem sendo encarado como um lugar de resistência às normas. A mesma contraposição entre normatividade e contingência, corporificação e conflito, tem caracterizado a antropologia da ética de maneira geral, dividida em perspectivas que Mattingly (2012) classifica como de “primeira e terceira pessoas”.<sup>59</sup>

Schielke (2009), por exemplo, define o mês de *ramadan* no Egito como um período de maior compromisso devocional e moral por parte de muçulmanos que esperam a recompensa [*thawab*], o perdão dos pecados e o objetivo final de entrar no Paraíso após a morte. A representação etnográfica de Schielke destaca uma dimensão relativamente utilitária da religião, enquadrando esta celebração como um momento de excepcionalidade moral entre muçulmanos que, em suas vidas normais, não se preocupam com práticas devocionais mais rígidas e cometem pecados em atividades vistas como imorais - como fumar haxixe e consumir pornografia (2009: 29). Isso o leva a propor uma outra abordagem para a antropologia do Islã, que analisa a subjetividade moral a partir da imprevisibilidade da vida cotidiana [*everyday life*], espaço-tempo de liberdade, resistência às normas e leniência. Assim, a devoção seria vivida somente em um mês abençoado como o *ramadan*, no qual as pessoas se submeteriam às normas e regras, enquanto que, na vida cotidiana “real”, outros ideais que contradizem o pietismo islâmico e seu projeto de um “eu virtuoso” tomam precedência. Essa seria a proposta metodológica que permitiria ao analista acessar como as normas religiosas realmente operam na vida cotidiana.

De fato, como sugere o autor, em minha etnografia pude perceber tanto por meio de participações e observações em campo, como em relatos que li e escutei de meus interlocutores em conversas ordinárias, que a vida cotidiana de muçulmanos e muçulmanas

---

<sup>59</sup> Assim, para Mattingly, a antropologia da ética “em primeira pessoa” se preocupa com as “singularidades e exigências do julgamento prático e as lutas morais envolvidas na vida cotidiana de alguém.” (*ibid.*: 170). Já a antropologia da ética em “terceira pessoa” - inspirada no último Foucault - “ênfatiza a natureza pedagógica de tornar um certo tipo de sujeito ético” (Mattingly, 2012: 172). Mattingly se define como aderente da primeira vertente.

em Barretos é composta por diferentes afetos e compromissos que as levam a lidar com dilemas morais complexos que qualquer pessoa pode defrontar. Alegam não existir uma “romantização” ou “idealização” de que muçulmanos são “muito disciplinados”, “muito devotos” ou dotados de uma “crença exacerbada”. Por exemplo, um de meus interlocutores diz e entende que o ideal é que tudo o que um muçulmano faça no seu dia, seja em recordação a Deus. Uma dessas instâncias cotidianas seria o ato de repetir os versos recitados no chamado para a oração [*adhan*]. Mas ele também alertou que os compromissos com Deus no Islã não devem ser vistos de uma forma “romantizada”. Muitas vezes, em meio às experiências do dia a dia, “você só reza porque tem que rezar”.

Ouvir a recitação do *adhan* em seu *smartphone* para uma das orações diárias e colocá-lo no modo silencioso, como poderia fazer como uma ligação indesejada ou com um alarme que esqueceu-se de desativar. “Apontar o dedo” e julgar uma pessoa em relação a suas escolhas e ações. Ter tido um dia estressante e não ser simpático e sorrir para o caixa do supermercado. Entrar em uma discussão e proferir ofensas a uma pessoa na fila do posto de saúde. Tomar uma taça de vinho tinto ao chegar em casa no final do dia. Ser um vendedor e cobrar juros de seus clientes que parcelam as compras. Trabalhar em bares com venda e consumo de bebida alcoólica. Receber o salário de uma fonte de dinheiro ilícita. Cumprimentar “com beijinho”, como de costume no Brasil, uma pessoa do gênero oposto. Essas são algumas das diversas situações que as pessoas muçulmanas com quem trabalhei relatam terem de lidar na vida cotidiana, em que se esforçam para agir da maneira “mais adequada”, ponderando interpretações e reações espontâneas intrínsecas ao que pode/não pode fazer e ao que deve/não deve ser feito. Portanto, isso já mostra que tais questões fazem parte tanto da contingência e deliberação da vida cotidiana, quanto da reflexão e do autocultivo piedoso dessas pessoas.

Apesar das considerações de Schielke serem importantes para nos lembrar que o comprometimento ativista com a devoção não deve ser encarado como o padrão paradigmático e normal de religiosidade (2010: 12), os desafios e as ambiguidades da vida cotidiana não parecem interromper o projeto de piedade muçulmana por parte das pessoas com quem trabalhei. A vida cotidiana e o projeto pedagógico para se tornar um ‘eu’ virtuoso a partir da prescrição islâmica operam em justaposição e “as práticas de autocultivo estão sempre e necessariamente localizadas em contextos que as excedem. A medida em que

alguém pode se autocultivar na "produção de si mesmo" [...] sempre será englobada em mundos morais maiores que exigem julgamento e deliberação ética." (Cook, 2023: 424). Asad corrobora essa visão quando argumenta que

[p]or norma, uso o conceito de tradição para falar tanto do uso de linguagem herdada quanto da aquisição de capacidades incorporadas pela repetição. O próprio discurso pode se encontrar separado da corporização, de modo a iniciar, regular e completar suas capacidades ou a refletir sobre eventos da vida real. Contudo, o discurso também pode ser desprendido da vida, não tendo ligação com qualquer realidade. Existem diferentes formas de estar articulado à e desarticulado da tradição. (2017: 348-49).

A tradição, em suma, é um dos componentes de uma vida. E o uso feito por Asad do termo corporificação [*embodiment*], por sua vez, não se refere apenas à sedimentação bem sucedida de normas em um *habitus*, mas também inclui fenômenos existencialmente contingentes atrelados à qualidade corpórea dos humanos, como "questões de início, crescimento e conclusão, finitude, esperança e fracasso" (: 349). Assim, no que se refere ao autocultivo de virtudes e disposições referentes a uma estrutura de normas religiosas, a frustração de não conseguir alcançar de maneira "perfeita" e "idealizada" o compromisso com uma norma, não elimina a importância que esta possui no projeto de vida virtuosa: "a eficácia das normas não é determinada apenas por sua realização, mas também por apegos discursivos e afetivos conscientes e inconscientes a elas, independentemente das práticas 'reais' de cada um." (Fadil & Fernando: 2012: 70; tradução minha).

De acordo com Fadil e Fernando, o reinvestimento da noção de "cotidiano" para os estudos de antropologia do Islã coloca em oposição a devoção [*piety*] e a vida cotidiana de uma maneira que meramente supõe a impossibilidade de se viver uma vida piedosa. As proposições de Schielke levam em conta o cotidiano "naturalmente" como um local de imprevisibilidade e da autoridade dos desejos e da resistência. Nesse sentido, haveria para ele uma oposição entre o domínio do poder (da doutrina e normas da tradição islâmica) e da resistência como intrínseca a uma "vida real" (a vida cotidiana). A consistente crítica das autoras é de que o paradigma do cotidiano vem operando como uma modalidade normativa de diferenciação ontológica, distinguindo entre formas reais e irrealis (ou impossíveis) de ser, além de ser caracterizado como um espaço normativo de atrito, contestação, incerteza e subversão. Ao contrário de considerar a pessoa devota enquanto padrão paradigmático e de

normatividade religiosa, a concepção do Islã cotidiano vê na pessoa “comum” (seja lá quem ela for) sua naturalidade de ser e existir em resistência às normas.

Aqui cabe destacar que a perspectiva inspirada em Asad - ela mesma inspirada na abordagem aristotélica de MacIntyre (1984) para a ética da virtude - sublinha a natureza teleológica da ética enquanto *projeto*, que visa, mas não garante a coerência e a unidade. Essa distinção é importante pois a questão da unidade teleológica da vida não é relevante ou central para outros projetos éticos disponíveis, como os liberais, orientados, por exemplo, para a utilidade ou autenticidade. Além disso, tradições discursivas incluem em seu aparato ético-religioso formas de reflexividade e crítica igualmente adquiridas e corporificadas, aquilo que Reinhardt (2016) chama de “crítica imanente”. Trata-se de versões religiosamente informadas da razão prática ou *phronesis*, a capacidade situada e aprendida de julgar e fazer a coisa certa nos lugares certos, na hora certa e da maneira certa.

Parte importante da crítica imanente islâmica é estimulada e munida por seus textos autorizados. O Islã está presente ou possui uma forma de interpretar e agir em situações referentes a praticamente todos os âmbitos da vida mundana. Isso se dá pelo fato do Profeta Muhammad ter sido um homem que viveu e teve muitas experiências, tendo sido desde pai a chefe de Estado. Dessa forma, a Sunnah trata de uma textualização de modos de ser e agir que aplica efetivamente às palavras e recomendações de Deus na vida mundana e cotidiana. As dúvidas, contradições, ambiguidades e contingências que uma pessoa muçulmana se depara em um ambiente secular como o brasileiro, como dito, pertencem tanto ao domínio da vida cotidiana como da devoção. Esses dois domínios não estão separados um do outro, mas sim coexistem de maneira interdependente. Pois quando há de se “policiar” ou refletir sobre qual a melhor forma de agir, provavelmente as respostas virão de alguma autoridade islâmica ou buscadas no Alcorão e na Sunna, levando a uma interpretação e argumentação em relação ao texto.

Ao longo deste trabalho venho buscando interpretar e refletir, juntamente com as pessoas muçulmanas com quem trabalhei, sobre as tentativas, os esforços, as reflexões e as deliberações que realizam durante seu projeto de vida muçulmana em meio a um contexto secular brasileiro e às vidas diárias em que estão inseridas. Olharemos, neste capítulo, para o trabalho de autocultivo ético em meio a ambientes dotados de causalidades socioeconômicas, políticas e estruturais (Cook, 2023) adversas. As vidas e as experiências morais são

complexas e dificilmente homogêneas, exigindo que os sujeitos, individualmente ou em contextos coletivos, se esforcem para moldar a si mesmo dentro de um programa ético e em meio à vida cotidiana. Como alerta Cook “até onde vão esses esforços, a forma que assumem e os relacionamentos nos quais estão inseridos serão específicos de vidas particulares, mas o enfoque nas práticas de autocultivo permite que a antropologia dê conta dos esforços reflexivos que as pessoas fazem para viver bem.” (*ibid.*: 412).

Refletindo a partir dos esforços realizados por convertidos(as) e revertidos(as) ao Islã em Barretos, nesta seção, pretendo demonstrar como o autocultivo ético está necessariamente vinculado ao contexto em que vivem e estão inseridas. Assim, propomos destacar de maneira analítica três áreas específicas da vida cotidiana que confluem entre si e que incitam o autocultivo ético e o diálogo crítico-reflexivo a partir do Islã: a socialidade digital; a ética econômica e do trabalho; e as relações familiares.

### **5.1. Socialidade digital**

A digitalização dos meios de comunicação têm gerado mudanças sociais amplas e profundas, muitas delas ainda incomensuráveis, já que emergentes. As plataformas e redes sociais representam novos tipos de instituições de mídia, que se definem não como produtoras ativas de informação, mas como ambientes supostamente passivos para a auto-realização da vida comunicativa do "usuário". Autores como Seaver (2022) e Zuboff (2020), no entanto, têm contrabalanceado essa dimensão democrática e representado as mídias digitais como meios comerciais de disciplinamento de sujeitos protagonizadas por empresas cuja matéria-prima e mercadoria são, sobretudo, o próprio usuário, sua atenção, gostos, desejos e comportamentos. Inspirado em Gell, Seaver define os sistemas algoritmos de recomendação e notificação como técnicas de cativação ou tecnologias do encanto que não agem sobre os sujeitos diretamente, mas, como boas armadilhas, "fazem fazer". Seu fim é capturar e orientar a atenção humana e, a partir dela, gerar intencionalidades e hábitos.

No que se refere às discussões que emergem neste trabalho, as novas mídias digitais certamente ampliam as oportunidades de divulgação do Islã. Elas se tornaram um novo *medium* para a *da'wa*. Mas as suas particularidades e recalcitrâncias materiais também nos permitem pensá-las como “concorrentes” do Islã, no sentido em que operam como formas

alternativas de subjetivação e disciplinamento moral (ou mesmo tecnologias de distração) que podem contra-efetuar projetos éticos islâmicos. Como tende a ser o caso do Islã, mais do que prontamente rejeitadas, as redes sociais se tornaram tema de debates, críticas, *fatwas*<sup>60</sup>, ensino e reflexão nos últimos anos. Além disso, as mídias digitais, no que tange às redes sociais, exacerbam os mecanismos de disciplina, pois as expressões se tornam públicas e registradas.

Em janeiro de 2023, questões referentes à experiência muçulmana em relação às novas mídias digitais e sobre como são constituídas novas formas islâmicas de se utilizar e relacionar em redes sociais, já vinham despertando o olhar analítico nesta pesquisa. Em uma sexta-feira, no final daquele mês, estive na Mesquita de Barretos, em que o assunto do sermão eram as redes sociais:

O Islã, como um código de vida, não deixou que há mais de 1400 anos, leis que foram reveladas por Deus (Altíssimo seja), o nosso criador, fossem deixadas de ser aplicadas hoje. Tanto que nós pegamos versículos do Alcorão e ensinamentos do Profeta Muhammad, que se adaptam facilmente, sobre como nós devemos ter etiquetas e condutas nos meios digitais que assolam, hoje, a maioria da população (sermão em janeiro/2023)

Evidentemente o Alcorão não recomenda diretamente modos de lidar com as redes sociais, como temos acesso no século XXI, mas recomenda que não se pode compartilhar uma informação sem verificar a procedência e a veracidade da mesma. Em janeiro de 2023 esse assunto estava em evidência devido ao momento político vivido no Brasil com as eleições de 2022, o aumento da disseminação de *fake news* e, mais especificamente, os atos golpistas praticados pelos seguidores do ex-presidente Jair Bolsonaro no dia 8 de Janeiro de 2023<sup>61</sup>.

“Acordamos e olhamos nossas redes sociais. A pessoa sequer fala, quando acorda, ‘louvado seja Deus, que me deu a vida depois de ter me dado a morte com o sono’”. O uso das redes sociais evoca a importância primordial da conduta [*adab*] de uma pessoa muçulmana. É preciso rever valores em público, na vida privada e até mesmo por trás de uma

<sup>60</sup> Quando uma pessoa muçulmana possui alguma dúvida sobre doutrina e conduta islâmica, que deve ser respondida do ponto de vista tradicional religioso, espera-se que a resposta seja fornecida por um estudioso islâmico experiente na tradição. Essa resposta, conhecida como *fatwa*, é um pronunciamento legal que esclarece dúvidas em relação à jurisprudência islâmica [*fiqh*] e lei islâmica [*sharia*] e deve ser formulada com base em evidências autorizadas como o Alcorão e a Sunna, mas não exclui a possibilidade do especialista responder com base em aprendizados que obteve com outros especialistas e a partir de um raciocínio produzido por si próprio.

<sup>61</sup> “O que foi o 8 de janeiro?”. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/artigos/o-que-foi-o-8-de-janeiro/>> Acesso em 13 de mar. 2024.

tela de celular ou computador. Além disso, a vida digital impacta o uso e a administração do tempo em relação ao dia-a-dia, uma vez que a mensagem de Deus e do Profeta recomendam o equilíbrio entre o tempo que gastamos nas diversas áreas da vida, de acordo com suas necessidades: família, trabalho, oração e lazer. Articulando as temporalidades da salvação, do cotidiano e do ambiente digital de maneira interdependente, o *khatib* declarou na mesma ocasião: “Nós devemos saber o que nós publicamos! Imagina você publicar um vídeo ilícito e a hora da sua morte chegar. Você vai continuar pecando enquanto esse vídeo estiver circulando e for compartilhado! [...] Deus esconde seu pecado esperando pelo seu arrependimento e você mesmo o expõe. Que muçulmano é esse?”.

Nesse contexto, por “conteúdo ilícito”, podemos entender como aquele que exponha os pecados individuais, como citado naquele dia, as ações de consumir bebidas alcoólicas, fumar cigarros e difamar piadas preconceituosas. No Islã, a noção do que é lícito [*halal*] ou ilícito [*haram*], é doutrinariamente complexificada, existindo tanto aqueles tipos de comportamento que são "proibidos", "desaprovados" ou "obrigatórios" e "recomendados". Um exemplo que demonstra a complexidade do binômio entre *haram-halal*, é que tais noções de comportamento podem variar entre as escolas de jurisprudência [*fiqh*]. Em Barretos, geralmente, quando o conceito de “ilícito” é evocado nos sermões coletivos, são ideias mais gerais de comportamento que são comuns entre diferentes escolas, como o consumo de bebida alcoólica, o lucro sem produção e trabalho, a ingestão de carne de porco, entre outros. O *shaykh* da Mesquita de Barretos, por exemplo, por seguir a escola de jurisprudência *hanafi*, considera que abrigar um cachorro em casa é um comportamento ilícito, por entender que o animal prolifera e transmite bactérias e doenças para os humanos. Entretanto, ele não pode discursar sobre isso de maneira que institua como uma regra para todos os muçulmanos que estiverem presentes em um sermão, pois esta é uma noção de comportamento específica de sua escolha de interpretação. Quero demonstrar com isso que as formas de agir na vida cotidiana são ainda mais complexas e passíveis de reflexão, uma vez que a própria noção do que é *haram* ou *halal* é amplamente debatida.<sup>62</sup>

Voltando ao sermão sobre modos de se comportar nas redes sociais digitais, o alerta, naquela ocasião, veio tanto para muçulmanos exercitarem o “discernimento” em terem

---

<sup>62</sup> Esse pluralismo não é exclusivo ao Brasil ou a ambientes em que o Islã é minoritário. Em sua etnografia sobre o movimento pietista islâmico no Egito, Mahmood destaca a prevalência do princípio teológico do *talfiq*, termo que, “[n]a jurisprudência islâmica, refere-se à tendência do Islã do século XX de combinar várias opiniões das quatro escolas da lei islâmica e de reduzir a ênfase na fidelidade a uma escola particular” (2012: 203).

consciência daquilo que tornam público, bem como no compartilhamento de notícias falsas [*fake news*]: “Isso já tinha na época do Profeta, tanto que Deus disse: ‘quando um ímpio lhe trazer uma notícia, examinai para não injustiçar ninguém’. Quando você compartilha *fake news*, você carrega o pecado de todos aqueles que compartilharam antes de você.”. Falou-se, também, em relação às condutas para utilizar uma rede social, sendo recomendado e desejável exercitar a “discrição” e “humildade” ao notar que uma outra pessoa muçulmana publicou alguma atividade ilícita [*haram*] ou um pecado. O sermão indicava que, caso um fiel notasse a “exposição” de um irmão muçulmano na internet, ele deveria aconselhá-lo de maneira privada a repensar seus modos de uso tanto das redes sociais à luz da prática ilícita em questão. Isso se dá no mesmo sentido em que Deus disse a Moisés que não se deveria escandalizar e expor um pecador, caso ele houvesse se arrependido com sinceridade diretamente com Ele: “em público, devemos elogiar e fazer o bem para uma pessoa, e não o mal e escancarar seus pecados para todos.”

Em junho de 2022, fui ao “Acampamento Islâmico” realizado em Florianópolis/SC, organizado pela comunidade muçulmana da capital catarinense e por *shaykhs* atuantes no Brasil, que buscaram promover um evento semelhante ao modelo organizado pela *World Assembly of Muslim Youth* (WAMY). A intenção do evento é unir principalmente jovens muçulmanos para conviverem em um espaço de formação pessoal e religiosa a partir do relacionamento estabelecido entre eles mesmos, entre líderes religiosos e pessoas mais experientes na tradição islâmica. O presidente do Centro Islâmico de Florianópolis e organizador do evento explicou que jovens muçulmanos relatam problemas de identidade na juventude por viverem em uma sociedade em que o Islã é minoria. Portanto, a intenção é uni-los e perceberem que passam pelas mesmas dificuldades, para assim fortalecerem suas identidades enquanto muçulmanos. Foram as experiências e os aprendizados com os muçulmanos da comunidade de Barretos e com os muçulmanos presentes nesse acampamento que suscitaram o olhar analítico e a reflexão para o autocultivo ético realizado por essas pessoas dentro do programa ético-moral islâmico, como trabalhados nesta dissertação.

Nesta ocasião, pude participar de palestras realizadas por *shaykhs* convidados. Uma das palestras era sobre o uso de redes sociais, principalmente no período da adolescência, em que jovens passam a ter contato com diversas informações, distintas interpretações e

conteúdos considerados ilícitos pelo Islã. Uma questão que chamou minha atenção foi quando uma jovem muçulmana perguntou para o *shaykh* palestrante se quando se está usando o *Instagram*, ignorar um sermão que aparece no *feed* do aplicativo em formato de vídeo ou publicação que faz referência ao Alcorão, sua atitude seria enquadrada como um pecado. Ela foi informada que, nesse caso, não seria pecado, mas que se segue páginas muçulmanas, é interessante acompanhar o conteúdo produzido pelas mesmas. Outro *shaykh* que estava na plateia entrevistou concordando que, de fato, não é pecado, mas enfatizou ser pecado curtir e compartilhar publicações sem ter lido e compreendido corretamente o conteúdo exposto, indo de acordo com o discurso da *khutba* em Barretos, em que não se deve internalizar e compartilhar uma informação sem confirmar sua veracidade. Nesse caso, a fala daquele *shaykh* comprova aquilo que Cheong (2022) reflete: a internet desafia as autoridades religiosas tradicionais, nos sentidos em que as provoca a repensar sobre as práticas religiosas. A internet, portanto, não ameaça a autoridade necessariamente, mas faz refletir sobre suas condições.

Bunt (2018) demonstra como em uma era de desenvolvimento tecnológico, marcada pela presença da internet e das redes sociais como constituintes da vida cotidiana, inovações na comunicação e informação foram apropriadas para gerar mudanças nas formas de controle e poder em contextos muçulmanos. O fácil acesso ao meio digital e a busca por conhecimento religioso na *web* alimentam formas de ambientes digitais e virtuais islâmicos que têm uma influência crescente em diversos contextos muçulmanos, especialmente em relação à autoridade religiosa (Bunt, 2018: 1). Seu trabalho busca evidenciar que o significado de autoridade religiosa foi ampliado com a difusão das redes sociais. Ele se pergunta: “Quem tem o poder de interpretar a religião e produzir conteúdos educativos sobre a mesma?” e “Como esse poder se manifesta no que intenta guiar os sujeitos a seguirem padrões de comportamento islâmicos?”.

Por exemplo, no Brasil, algumas autoridades religiosas, como os *shaykhs*, se “midiatizaram” e possuem contas no *Instagram* e *TikTok* com milhares de seguidores. Além de publicarem textos e sermões religiosos, é comum que eles utilizem suas redes sociais como espaço para tirarem dúvidas sobre o Islã por meio de *fatwas*, tanto para quem é

muçulmano, como para quem se interessa ou simpatiza pela religião<sup>63</sup>. Entretanto, em um meio digital, qualquer pessoa pode criar páginas em redes sociais e reproduzir conteúdos de conhecimento religioso e o público pode consumir os mais variados tipos. Girrad, por exemplo, é uma pessoa que se preocupa em engajar-se nas redes sociais para disseminar o Islã. Não só usufrui deste espaço para tirar dúvidas acerca da religião por meio de *fatwas*, mas torna público vídeos gravados dos sermões que traduz e interpreta nas sextas-feiras na Mesquita.

Cheong (2022) demonstra que ao permitir o surgimento de líderes cismáticos, a internet ajuda a desafiar as capacidades das autoridades tradicionais a definir ensinamentos e símbolos religiosos legítimos. A interseção entre autoridade religiosa e redes sociais têm desempenhado um papel significativo na maneira como as comunidades religiosas se engajam e se relacionam. Em um contexto pluralista, onde diversas crenças coexistem, os líderes religiosos e os leigos são incentivados a encontrar formas adaptativas de comunicação e interação. Eles buscam estabelecer conexões persuasivas e inclusivas com os membros da congregação. Isso frequentemente envolve a utilização das redes sociais como ferramenta para alcançar os membros da congregação de maneira persuasiva e significativa.

A autora propõe duas lógicas de análise sobre a ascensão das mídias digitais e sua influência na autoridade religiosa. Primeiro, a ênfase na internet como espaço descentralizado e livre. Esta lógica enfatiza a percepção das tecnologias digitais como perturbadoras das doutrinas e domínios tradicionais da fé. A ascensão da internet é vista como alterando as formas de autoridade religiosa, desafiando estruturas hierárquicas e oferecendo espaço para a expressão religiosa individualizada. As tecnologias digitais são percebidas como capazes de democratizar o acesso à informação religiosa e possibilitar a diversidade de interpretações e práticas religiosas. A segunda seria a “lógica da disjunção e deslocamento”. Esta lógica sugere que a relação entre autoridade religiosa e mídia online é caracterizada por agitação e/ou desconexão. Isso pode ocorrer devido à perda de controle sobre a disseminação da informação ou à concorrência com narrativas alternativas. O "deslocamento" refere-se aos atos de mudança ou movimento aparente, incluindo a suplantação de poder e o fornecimento de uma autoridade equivalente, mas distinta da original. Isso pode ocorrer quando novas

---

<sup>63</sup> Batista *et. al* (2022) escrevem um artigo em que destacam os perfis de influenciadoras digitais muçulmanas brasileiras e suas respectivas relevâncias para garantir a representatividade da mulher muçulmana a partir do uso do *Instagram*, disseminando o Islã [*da'wa*] e eliminando conceitos errôneos e estereotipados.

formas de autoridade emergem online, desafiando ou substituindo as estruturas de autoridade tradicionais.

Essas duas lógicas oferecem perspectivas complementares sobre o impacto das mídias digitais na autoridade religiosa. Enquanto a primeira destaca o potencial de transformação e diversificação trazido pela internet, a segunda chama a atenção para os desafios e perturbações que ela pode representar para as instituições religiosas estabelecidas. Trata-se de uma ressignificação da autoridade religiosa que coloca em justaposição formas de aprendizado da religiosidade e do modo de vida islâmico: uma por meio da internet e outras por meio do amplo conhecimento oferecido pela figura do *imam* em uma mesquita. Todavia, de acordo com Cheong,

A complementaridade refere-se aos atos de inter-relação dos desenvolvimentos sociotécnicos que constituem e aumentam a autoridade. As duas últimas décadas testemunharam uma perspectiva mais integrada que fundamenta o significado da Internet na vida cotidiana das pessoas, especialmente a harmonização de práticas online com atividades de construção de comunidades. À medida que os estudos se voltam para a investigação das relações sinérgicas entre crenças e infraestruturas de fé on-line e offline, a autoridade religiosa offline é reformulada como sustentando e sendo sustentada por práticas digitais. (Cheong, 2022: 92; tradução minha)

Em Barretos considerei importante partir das questões que Bunt desenvolve sobre o Islã e o uso do digital contemporâneo: “Quando o Islã está sempre online [*on*], isso ajuda ou impede a clareza e a compreensão dos valores religiosos pelos muçulmanos? Como a mídia social afeta as noções de compreensão religiosa?” (Bunt, 2018: 8; tradução minha). Elas não suscitaram respostas diretas, mas estimularam debates tanto sobre os modos recomendados de se usar redes sociais, como utilizá-las a favor da divulgação do Islã [*da’wa*]. Encontrei o discurso geral de que se deve ter muito cuidado pois a internet funciona como um fluxo inesgotável de entretenimento, logo, há muitas pessoas que acham que podem falar sobre o Islã sem ter conhecimento suficiente. Vinicius, ao longo de sua carreira de conversão, se deparou com muito preconceito e islamofobia por ser um muçulmano convertido pré-adolescente. Conta que, em sua escola, aos 13 anos

Estava assistindo aula e a coordenadora me chamou e levantei e fui com ela. Cheguei lá e estava a diretora com uma revista da *Veja* aberta, mostrando uma matéria de iranianos no Brasil que tinham envolvimento com terrorismo e ela perguntou quem é que eu conhecia ali e que eu era uma ameaça para a escola. Foi algo bem pesado para mim porque a gente quando é muçulmano em lugar onde tem poucos muçulmanos, a gente vira

“assessoria de imprensa” para tudo: de grupo terrorista, do que acontece no Irã, na Árabia Saudita... então, assim, se você é um brasileiro nos Estados Unidos, ninguém que ver um crime do PCC, por exemplo, vai perguntar para você se você conhece alguém grupo. Mas se você é muçulmano você é assessoria do Estado Islâmico... se ele ou o Talibã fazem alguma coisa, você é a assessoria de imprensa e as pessoas entendem o mundo assim, que você é um representante global naquele lugar. O que é um total absurdo, porque se amanhã acontecer um problema no Vaticano, o padre da paróquia mais próxima não vai ter controle em saber de tudo, e as pessoas provavelmente nem vão perguntar. Mas com relação ao Islã isso acontece porque as pessoas o veem como um “monolito” [...] veem os muçulmanos como uma espécie, uma raça de humanos diferentes dos outros.

Eu vivi a vida inteira dentro desse sistema que eu sempre tenho que dar explicações sobre o Islã. Ou encara ou você se isola. Não vou dizer que é confortável. Eu queria muito viver não onde minha religião fosse comum, mas onde eu não tivesse que dar explicações sobre minha religião o tempo todo ou que as pessoas entendessem a minha religião como elas entendem as delas próprias. Se acontece alguma coisa na Assembléia de Deus, o católico não está nem aí. Mas se acontece algo no Irã, que é um país xiita, eu que sou sunita tenho que explicar. É cansativo, mas é a realidade. Foi nesse sentido que eu desenvolvi um trabalho para mitigar, através das redes sociais, todos esses problemas identificados com relação à apresentação do Islã. Isso foi o que me motivou a fazer tudo o que tenho feito, nas redes sociais e na FAMBRAS.

Seu depoimento demonstra como o preconceito e a necessidade de explicar o Islã para o público a todo o momento o levou a ser tornar um influenciador digital, gerenciando dois projetos: (i) uma página que, no momento desta escrita, possui 42,9 mil seguidores no *Instagram* e 179 mil seguidores no *Facebook*, que se considera “o maior projeto de divulgação histórica islâmica em língua portuguesa do mundo”; e (ii) um site que ensina conteúdo teológico, doutrinal e jurisprudencial do Islã sunita. O primeiro se trata de um projeto que aborda a pluralidade da história da religião islâmica desde o Profeta Muhammad até os dias atuais, divulgando tanto a perspectiva históricas e culturais das civilizações islâmicas por todo o mundo ao longo dos séculos, como de perspectivas religiosas ao divulgar o Islã, seus pilares, seus rituais e sua doutrina em comparação a outras religiões popularmente praticadas no Brasil. Vinicius, como coordenador do projeto e líder da equipe editorial, aceitou se tornar uma figura pública devido ao crescimento da página e da nova necessidade de se ter alguém para representá-la em entrevistas, participações em eventos e em *podcasts*. Por isso, exerce uma determinada autoridade religiosa ao publicar informações, ensinar mensagens islâmicas e ser convidado para palestras e entrevistas.

Em conversa com Vinicius, levantamos as possíveis tensões que podem existir entre seu modo de vida islâmico e a exposição na esfera pública, o fato de tornar-se alguém conhecido publicamente:

Eu enxergo a questão da fama de uma forma muito negativa, porque ser famoso não é bom. Significa que a todo momento as pessoas estão te observando, você não pode cometer erros porque seus erros são julgados com um crivo muito mais forte do que pessoas comuns. Enfim, é complicado. E com certeza você tem um questionamento sobre suas intenções, né?! O tempo todo você fica se questionando sobre suas intenções, se aquilo ali não tá sendo uma expressão sua de forma egóica, de um alter ego seu. De uma forma religiosa esse questionamento sempre existe sim e você tem que ficar se revisando o tempo todo com relação a isso.

Leonardo gosta e tem costume de publicar conteúdo islâmico em suas redes sociais, mesmo de maneira informal. Publica pequenos vídeos onde explica alguns rituais e doutrinas islâmicas e onde também ironiza de maneira jocosa alguns preconceitos e islamofobia que sofre. A preocupação com “usar as redes sociais de maneira islâmica” apareceu quando Leonardo me contou que em um grupo de *WhatsApp* composto por muçulmanas e muçulmanos convertidos por todo o Brasil, um irmão expôs uma irmã que publicou uma foto trabalhando, em que era possível observar uma tatuagem em seu braço. Ele entrevistou de forma a conversar com a pessoa que a julgava, aconselhando a não fazer isso em público para não constrangê-la, aliviando a tensão ao dizer que também possui uma tatuagem. Gilberto, por sua vez, também conta viver situações em que a rede social se torna intrínseca à sua vida social e envolve o modo como interage com seus amigos: passando pelo *feed*, viu a publicação de um amigo acompanhada de uma foto em que tomava cerveja e “deixou um *like*”. Momentos depois, foi cobrado por outros muçulmanos que conheciam aquela mesma pessoa e viram sua reação digital, pois um muçulmano não deveria incitar e apoiar o consumo do álcool: “Mas eu sei que meu amigo está feliz bebendo. Se ele está feliz, eu não vou deixar de apoiá-lo!”.

Assim, a presença nas plataformas digitais, para além de suscitar discussões sobre a autoridade religiosa e quem a detém, nos mostra os conflitos internos do 'eu' que busca a virtude. Neste caso, dois imperativos morais do Islã - o dever de divulgá-lo e o dever da conduta humildade e discreta - parecem colidir, pelo menos potencialmente. A rotina diária coloca o projeto ético de Vinicius, mais explicitamente, à prova, sendo responsabilidade dele monitorar suas ações e comportamentos ideais dentro do código moral islâmico, no qual

constrói sua trajetória de vida, além de exercer determinada autoridade religiosa em seu trabalho que assume instâncias acadêmicas e doutrinárias dentro da *da'wa*. Leonardo e Gilberto demonstram de maneira exemplificada conflitos normativos entre julgamento expositivo e repreensão privada, bem como apoiar ou não a felicidade de um amigo que comete um ato ilícito aos olhos muçulmanos.

## 5.2. Ética econômica e do trabalho

No Capítulo 4, conhecemos algumas tentativas de conciliar os compromissos entre a oração e o trabalho. Antes de firmar-se em uma empresa de trabalho islâmico, Leonardo se expôs em diferentes oportunidades de emprego que não aceitaram negociar seu horário de produção e de oração, especialmente a *salat al-jummah*, por exigir seu deslocamento à mesquita. Fernando, por sua vez, em seu ofício no serviço público, desde sua conversão, para participar da *salat al-jummah* em Barretos, consegue negociar as horas que são consumidas em prol de suas viagens de ida e volta entre Jaboticabal e Barretos, repondo-as em uma outra disposição de horários na própria sexta-feira. Vimos, portanto, que os compromissos islâmicos estão justapostos às instâncias da vida cotidiana, permeada muitas vezes pela centralidade das relações de trabalho.

Em uma noite do mês de *ramadan*, em 2024, estava jantando e conversando com Khaled, Girrad e outros, em uma quebra de jejum diária [*iftar*] no salão da mesquita. A conversa foi interrompida quando a esposa de Girrad transitava pelo salão e o mesmo a alertou, em tom jocoso: “Amor, você viu o dinheiro que o Khaled estava dando para as crianças? É dinheiro ilícito isso aí, que ele ganhou como advogado dos traficantes.” Ela respondeu: “E o que é que eu vou fazer?!”, e riu. O próprio Khaled também riu e acrescentou: “Pior que esse dinheiro aí quem me deu foi um traficante lá do bairro Nova Barretos, mesmo!”. Gilberto que estava distante, porém atento, se aproximou e completou: “Ah, mas aí só falar *bismillah* e guardar no bolso!” e todos nós rimos novamente. Esse momento, apesar de ter sido, de fato, cômico e amigável, traz à luz alguns componentes de um debate em torno dos conflitos normativos gerados pela vida cotidiana islâmica predicada em um contexto urbano secular, onde o Islã é minoria. Assim, gostaria de examinar outras cenas, nesta seção, que suscitem as reflexões dos meus interlocutores no que diz respeito à doutrina islâmica e a que tipo de conduta e ética adotar nas relações econômicas e de produção.

Em outro sermão de sexta-feira na Mesquita de Barretos em que participei, no mês de fevereiro de 2023, o assunto era trabalho e sustento. Muito foi falado sobre *baraka*, em referência à bênção de Deus ao sustento de cada um, que já está destinado e prescrito pelos planos d’Ele. Foi falado sobre cada indivíduo já ter guardado por Deus seu sustento, que chegará no momento certo, desde que o ilícito não seja praticado e que o trabalho e a caridade estejam em constante atividade. Deve haver um equilíbrio entre o trabalho e a intenção de lucrar e acumular bens pois Deus é o verdadeiro dono da riqueza, então a qualquer momento a acumulação pode ser “perturbada” pelo excesso e pela justiça divina.

Keane (2022) [2021] argumenta que a religião é uma fonte de ideias que moldam as práticas econômicas das pessoas. Isso significa que práticas à primeira vista seculares - como as capitalistas -, podem também ser religiosas, ou podem ser reguladas e contrapostas por práticas religiosas. Refletindo sobre o conceito de economia moral, Keane afirma que as religiões se reconciliam com sistemas econômicos tal como eles são, “[m]as o fazem dentro de um contexto que inclui fontes transcendentais de valor e modos divinos de agência ou causalidade que estão em grande parte ausentes no pensamento da economia política” (Keane, 2022: 223). Por exemplo, fazer caridade para mim, é um ato moral baseado em princípios seculares, provavelmente de origem cristã, mas frutos da vida coletiva secularizada. Em contraste, para a pessoa muçulmana, fazer caridade é uma virtude e uma obrigação religiosa com implicações salvíficas - como o *zakat*.

Em outro sentido, a religião islâmica, por exemplo, é agente da criação de um certo tipo de mercado capitalista que se concentra na produção e certificação de produtos *halal*, que são lícitos e manipulados de acordo com as normas religiosas. Ao contrário de constituir redes de transações econômicas autônomas ao mundo muçulmano, o mercado *halal* é regulado tanto pela ética religiosa, como pela ética capitalista. Na cidade de Barretos, dois frigoríficos - Minerva Foods e JBS/SA - são responsáveis por considerável parcela da produção de carne *halal* no mundo, visando, majoritariamente, a exportação para países de maioria muçulmana. Nesse sentido, trata-se de um mercado constituído por relações entre a ética muçulmana das virtudes e da graça, exercida por muçulmanos nascidos na tradição ou revertidos, e a ética utilitária moderna-secular<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> Para uma análise mais aprofundada das relações de produção e de consumo *halal* por muçulmanos no Brasil, ver Hamid & Rego (2018).

Seguindo aquele sermão, foi ressaltado que ganhar dinheiro no horário que é de Deus é uma forma ilícita de lucrar e esse dinheiro não seria lícito, demonstrando que um ganho financeiro pode se converter em um perda moral<sup>65</sup>. Esse campo de investigação inclui questões potenciais relativas às complementaridades e conflitos entre a pedagogia islâmica e as forças e motivações econômicas do capitalismo contemporâneo: a administração do tempo de trabalho e tempo de oração, as noções de mérito e recompensa, as fontes da prosperidade e da pobreza e a relação entre mercado e providência. Gilberto, sufi e seguidor da escola *hanafi*, reflete:

Em países muçulmanos todos sabem o que é [*haram*]. A estrutura política é adequada para isso; a nossa não é. Alguém trabalha com questão política, nos bastidores, faz coisas que não podia fazer, mas é o trabalho dele e não fica pensando se é *haram*. Tem gente que aplica dinheiro na bolsa e muitos falam que não pode, outros que pode. Eu mesmo já investi em ação da Brahma. Eu não bebo, mas investia na ação. Ou seja, eu tava contribuindo para o álcool, entendeu?! Aí eu parei depois que eu entendi a questão, mas já tinha feito isso durante muito tempo. [...] os juros são proibidos, mas você acha que brasileiro não vai guardar o dinheiro na poupança?! O próprio muçulmano árabe que mora no Brasil investe, e você acha que o brasileiro não vai investir? Isso é problema dele com Deus, mas eu não acredito que um cara desse vai ser condenado ao inferno por causa disso. Você acha que Deus está preocupado com isso? Ele está preocupado com sua atitude, com o que você faz no dia-a-dia. Isso não é para o mal, mas sim para ter dinheiro para o bem da minha casa, para dar educação ao meu filho. É errado? É, mas a gente fala do que é o “mal menor”. Eu não dou importância para isso, mas aí sou eu, tá?! Eu acho desnecessária essa preocupação escatológica que tem do fim do mundo, se vou para o inferno ou para o paraíso. Eu apenas me preocupo com o dia de hoje, com o meu comportamento com as pessoas, com a minha família. Cometo pecados todos os dias com certeza, mas eu me preocupo com o meu comportamento hoje. Se eu vou para o inferno ou não, eu acredito que não, tenho muita certeza sobre isso. O perdão pode ser dado a qualquer momento, Deus é misericordioso. Quem é você para julgar uma pessoa? Então eles ficam muito nisso: “você não pode fazer isso se não vai para o inferno”, “você cobra juros, cobra caro no aluguel”. Tem tanta coisa para se preocupar, isso é desnecessário.”

O sistema financeiro islâmico não permite o ganho de lucros sem o trabalho e a produção, nem o investimento em compromissos ilícitos e nem o lucro em operações com propósitos especulativos. Não são moralmente aceitos. Como o investimento em ações de empresas, a cobrança de juros em seus comércios, o lucro dos juros ao guardar dinheiro em

<sup>65</sup> Essa fala carrega consigo uma “bronca” das lideranças em pessoas muçulmanas que faltavam à oração obrigatória de sexta-feira devido a motivos de trabalho e ganho de dinheiro.

uma conta poupança e apostas. Em um sermão, no mês de fevereiro, o assunto foram as bebidas alcoólicas e os jogos de azar. Prever o futuro de uma pessoa e de qualquer acontecimento é impossível, pois apenas *Allah* sabe. Isso é interpretado pelas autoridades religiosas da Mesquita de Barretos como uma manobra de *Shaytan* [satã] que tenta manipular os humanos a acreditarem na “criatura e não no Criador”. Por meio das bebidas alcoólicas e dos jogos de azar, *Shaytan* escraviza a sociedade a “depende de um vício ou de um lucro fácil sem o trabalho”. Apostas se tratam de competir e ganhar em cima da derrota de outros, além da pretensão de colocar-se no lugar de Deus e prever o futuro. Elas afastam o foco no comprometimento com a produção necessária e o ganho do dinheiro lícito.

Naquele sermão proferido por Girrad, um exemplo foi dado sobre a dinâmica das rifas: por exemplo, uma rifa para acumular recursos financeiros para cuidar da saúde de alguém. “Um muçulmano não pode comprar aquela rifa esperando pelo prêmio. Não se pode fazer uma caridade e esperar uma recompensa lucrativa qualquer. Estão precisando de ajuda? Então apenas dê o dinheiro.” O *khatib* completou seu argumento dizendo que “Os jogos de azar são manobras do nosso inimigo [*shaytan*] e através dos jogos de azar ele faz com que você deixe de crer em Deus, deixe a oração e isso é grave!”.

A pergunta de Keane (2022) “podemos encontrar críticas realmente existentes ao capitalismo, não apenas em teorias elitistas, mas em práticas concretas sendo vividas dentro de comunidades reais? Podemos encontrar uma 'exterioridade' ao capitalismo sem nos envolver em nostalgias culturais ou políticas ou sem propor um futuro utópico distante?” (: 220) parece ser respondida, em certa medida, nas circunstâncias onde pode ser aplicado o sistema financeiro islâmico. No Brasil, Faruk encontra dificuldades para concordar com essa interpretação: “Como, Luís, que eu vou vender uma roupa para meu cliente que não pode pagar a vista e não cobrar juros nas parcelas? Como eu vou seguir uma regra que não faz sentido já que eu sou um muçulmano que vive dentro do sistema capitalista?”. Isso leva a divergências de interpretações e opiniões dentro da própria comunidade, o que para mim simboliza distintas formas de mobilizar o Islã de maneira autorizada em contexto sócio-histórico específico. Como dito anteriormente, Gilberto é advogado e a conversão ao Islã trouxe novas sensações e convicções a serem incorporadas em seu trabalho ético, dentre elas, uma ética econômica refletida, por exemplo, em sua preocupação com a origem do dinheiro que recebia:

No começo eu fazia muito [direito] criminal. A origem do dinheiro no criminal não é lícita. O que eu estou fazendo é errado? Não, é meu trabalho. Já

defendi estupradores, mesmo sabendo que era culpado, mas não faço mais. Me pagou? O dinheiro é lícito? No caso desse estuprador eu sei que era, mas já defendi muito traficante que eu sabia que era ilícito. Mas por causa disso eu estou cometendo pecado? Não, eu estava fazendo meu trabalho. O fato do dinheiro ser ilícito, ele por si se resolve: muito do dinheiro que eu recebi de entrada do crime, ele acabava! Eu digo que não era abençoado; não era aquela coisa que produz e dá fruto. Ele acabava, ele se resolve. O universo faz ele se resolver. A gente fala que se você não paga o *zakat* mesmo tendo condições, você vai pagar de qualquer maneira: seu carro quebra ou você fica doente. Você paga de qualquer maneira [...] esse dinheiro não era para replicar crime, era para o bem da minha família.

Em outro tipo de trabalho, a carreira de conversão de Leonardo nos auxilia a compreensão de que dentro do Islã a pessoa não segue um caminho linear e irreversível. Ele é acompanhado de momentos de confissão e intensificação, bem como de distanciamento e, como relata, de “fê baixa”. Leonardo é músico. Comprou uma guitarra quando criança e já aos 12 anos de idade se tornou professor de um conservatório na cidade. Desde então toca entre amigos e profissionalmente, participando de bandas onde é compositor e de outros projetos de música, em que performa principalmente “na noite”<sup>66</sup>. Uma noite em que eu estava manuseando o *Instagram*, vi uma sequência de *stories* de Leonardo em que havia aberto um espaço para que seus seguidores fizessem comentários ou perguntas aleatórias para ele. Conforme passava pelas questões, encontrei aquilo que para mim (e, depois confirmei, para ele também) parecia ser um ataque, a pessoa tendo escrito que: “Você responde perguntas sobre o Islã e nem estudou fora do país, mas fica postando fotos tocando violão”.

A tradição islâmica possui uma complexa relação com a música, revelando uma multidão de interpretações e de vozes que tentam definir a maneira como as pessoas muçulmanas devem encará-la. Em várias oportunidades, antes e depois da *khutba*, Leonardo, Alberto - que também é músico - e eu, conversávamos sobre estilos musicais que gostamos e quais deles suas respectivas bandas tocavam, apenas por sermos três pessoas que gostavam de música. Isso nunca havia demonstrado ser um problema para nenhum deles. Otterbeck (2016) mostra como estudiosos muçulmanos que viveram em diferentes períodos da história islâmica e seguiam diferentes escolas de jurisprudência tentaram formular um discurso sunita sobre a música que passou, por exemplo, pela noção *hanbali* de que existem diferenças entre

---

<sup>66</sup> Almeida (2019) explica que o trabalho de musicista em bares e restaurantes é chamado por muitos deles de trabalho “da noite” ou “na noite”, mesmo que ele seja realizado em outros períodos do dia. Ao acionar distintos e complexos componentes da dinâmica desse ramo de trabalho, trabalhar “na noite” se torna uma categoria nativa desse grupo de trabalhadores.

expressões tonais religiosas como os cânticos, o *adhan*, a recitação do Alcorão (a musicalidade natural [*natural musicalness*]) e outras expressões que poderiam ser chamadas de "música", que envolvem o cantar e o tocar de instrumentos (a musicalidade escolar [*schooled musicality*]). Já para outros estudiosos, a música foi vinculada a locais de prostituição e consumo de bebidas alcoólicas. De acordo com o autor, não há uma definição autorizada e geral ao Islã em relação à interpretação da música, variando de maneira contextual e independentemente das opiniões estarem em diálogo ou conflito, elas estão em relação umas com as outras, formando as condições do discurso.

A preocupação que encontrei em relação à música envolve o estado que ela pode incitar no sujeito. Algumas interpretações consideram que a musicalidade pode levar à transcendência ou a um estado que não seja o da realidade - assim como alucinógenos e a bebida alcoólica - e, por isso, é vista como *haram*. Uma outra visão, aquela que Otterbeck chama de “moderada”, é a de que a música não é um problema em si, mas sim o conteúdo que ela prega a partir de suas letras, incitando os muçulmanos a praticar aquilo que é *haram*:

Eu passei a ter que tomar mais cuidado com as músicas que eu tocava. É lógico que tem música que é pecado, não tem como! Existem opiniões quanto à música que são válidas. Existem estudiosos que entendem que música é *haram*, pecado de toda maneira, então “não faça música porque distrai o coração”, é aquela coisa e tal. Alguns outros entendem que música religiosa pode porque não é considerada música [...] agora tem outra opinião referente à música que é mais abrangente, desde que a música não faça apologia às coisas *haram*, é ok. Por exemplo um rap que esteja falando do cotidiano da favela, desde que não faça apologia ao crime, tá bom.

Eu sempre gostei muito de *trash metal*, *death metal*... Essas bandas, mais do *trash*, geralmente falam sobre questões sociais e histórias, então não tem nada pecaminoso ali. Às vezes pode ter, mas é muito difícil. Uma banda que eu gostava bastante era *Samael*. Cara, *Samael* é o nome de um demônio. Gostava também de *King Diamond*, mas não é um negócio que dá para eu apreciar hoje, porque apesar da sonoridade ser muito bacana, quando olho para as letras, eu não dou conta de apreciar esse tipo de coisa mais. Então tenho que tomar cuidado nesse ponto. (Leonardo, entrevista com o autor, 2023)

Leonardo continua a dizer: “Eu também evito tocar em certos lugares, né?! Eu ainda toco em bares. Não deveria, porque não é o melhor lugar para o muçulmano estar. Mas eu tento sempre manter um repertório mais de boa, mesmo tocando *rock n’ roll*. Geralmente eu

só monto o equipamento, toco, e vou embora.” Em seguida, o questionei se conseguia sentir algum prazer ou satisfação tocando em bares:

Não! Eu detesto. Por causa do bar. O ambiente é muito terrível. Teve uma época que eu tava muito “pindaíba” [sic] e fui tocar forró com um amigo meu que trabalhava com isso. Ele tocava Wesley Safadão, Aviões do Forró, Calcinha Preta, essas coisas. Cara, foi terrível. Foi a pior fase da minha vida porque eu estava ganhando mal, já que esse tipo de trabalho paga pouco, a música era ruim, o ambiente era ruim, enfim. Foi uma época que eu estava com a fé mais baixa possível porque esse tipo de coisa influencia. Querendo ou não a música influencia na fé da pessoa. E a música faz o ambiente. Por exemplo, uma música que diz “tome, tome, tome, enche o copo de whisky, agora vire e tome”, isso não é uma música que vai tocar em um ambiente familiar. Eu estava muito descontente com isso e parei com a música, vendi minhas guitarras e fiquei sem ouvir música por uns anos. Qualquer tipo de música, até as que eu gostava. Depois desse longo período eu comecei a voltar a ouvir, a pegar na guitarra de novo. Eu acho que isso fez um bem danado na minha vida religiosa porque o baque que eu tive por tocar aquele tipo de forró foi muito estranho.

O trabalho na noite, vivenciado por um muçulmano que gosta de música e trabalha com ela, coloca em evidência a complexidade e a contradição do trabalho de autocultivo na vida cotidiana, como o compromisso ético com as virtudes islâmicas. A cena narrada por Leonardo nos mostra que um momento de crise e de fé baixa, ao invés de necessariamente levar à desfiliação religiosa, na verdade, pode intensificar a confissão e a busca pela perfeição [*ihsan*] da crença e da prática islâmica. A intensificação do autocultivo à luz das normas islâmicas não se realiza apesar da crise, mas por causa dela.

As experiências reconstituídas nesta seção exemplificam as maneiras com que alguns de meus interlocutores navegam a relação entre devoção e vida econômica em seus campos profissionais: o trabalho jurídico, o comércio, e a performance musical. Keane destaca quatro respostas religiosas possíveis à sociedade de mercado de cunho materialista e antropocêntrico que funda a modernidade: “a saída (criando enclaves separados das instituições dominantes), a transformação (tentando alinhar o sistema econômico com os valores religiosos), a reinterpretação (dando sentido religioso às circunstâncias econômicas) e a reconciliação (adaptando a religião ao sistema econômico dominante).” (2022: 234). Apesar de diversos, todos os casos apresentados acima compartilham um princípio de reconciliação: o apego à ética profissional de cunho impessoal. Assim, fazer um trabalho de forma profissional, no sentido moderno secular do termo, é ter um padrão de excelência impessoal,

que não envolve o sujeito nas suas atividades. Ou seja, justificar suas ações pela lógica do profissionalismo, é um modo de dissociar a pessoa islâmica da prática que ela realiza para seu sustento. Os casos mostram ainda como essa divisão entre pessoa pública e privada é, na prática, sempre imprecisa, tornando-se menos uma resposta e mais um recurso para se produzir formas cotidianas variáveis de adequação entre projetos éticos islâmicos e os imperativos próprios ao mercado.

### 5.1.3. Relações familiares

Outra questão que despertou interesse de análise naquele mesmo sermão de fevereiro de 2023, que tratou de sustento, trabalho e bênção de Deus, foi a ênfase na necessidade de “estretar os laços com a família, senão o sustento orientado por Deus é bloqueado”. Nesta seção trato das relações entre Islã e família entre os revertidos, não deixando de levar em consideração como essas áreas - trabalho e família - estão geralmente interligadas.

No acampamento islâmico em Florianópolis mencionado acima assisti uma palestra sobre a relação entre pais e filhos, que enfatizou como a benevolência e o respeito devem sustentá-la. Em um momento testemunhal, uma jovem muçulmana revertida pediu a palavra e contou a todos que sua família não aceitava sua reversão e solicitou conselhos ao *shaykh* palestrante sobre como agir. Sua resposta foi “divulgue a beleza do Islã, chore muito para *Allah*, faça muitas súplicas para *Allah* e ele compensará toda a dificuldade passada.”. Em meu trabalho de campo, foi comum encontrar relatos de muçulmanos que de alguma forma já passaram por situações de constrangimento e preconceito em seu núcleo familiar. Compreendo que problemas relativos a tensões e complementaridade entre a lealdade ao Islã e às demandas primárias do parentesco podem ser exploradas de modo etnográfico como um modo privilegiado de abordar a questão da continuidade e ruptura no cotidiano dos revertidos.

Um dos fatores a serem considerados é que a identidade religiosa muçulmana, principalmente quando expressa publicamente, é considerada como um desvio da norma no Brasil (I Relatório de Islamofobia no Brasil, 2022), uma vez que o espaço secular e a maioria cristã que vive no país consideram seus códigos e dispositivos normativos como regra. Desta maneira, as pessoas revertidas podem sofrer de islamofobia em situações cotidianas e mundanas, como nas relações de trabalho, na escola ou universidade, bem como dentro das

relações familiares (Macedo & Barbosa, 2021; Barbosa, 2022). Vinicius, em sua carreira de conversão, passou por adaptações a novos hábitos e práticas islâmicas e, desde a sua adolescência, não sai de casa todos os dias sem uma garrafa d'água para fazer ablução, uma pedra, para o caso não conseguir água quando estiver fora de casa, para assim fazer ablução simbólica, e um pequeno tapete para realizar a oração. Por ter se convertido aos 13 anos de idade, hoje Vinicius consegue vislumbrar que durante sua infância e adolescência, enquanto sua família expressava preconceitos com o Islã, seus amigos da mesma idade, apesar de fazerem brincadeiras com sua religiosidade, a respeitavam ao máximo, o que o leva a entender tais brincadeiras como inofensivas. Sua família pensava que ser muçulmano fosse apenas “uma fase”, assim como outras que criança e adolescentes se submetem. Entretanto, a situação começa a mudar quando ele, aos 18 anos, viajou para o Egito e se estabeleceu no país por um ano com o objetivo de estudar a língua árabe e de experienciar a vida em um lugar onde o Islã não fosse minoria. Posteriormente, Vinicius casou-se com uma muçulmana brasileira convertida, alavancou seu trabalho como influenciador digital de conteúdo islâmico, começou a dar entrevistas sobre Islã na TV, e, então, sua família entendeu que não se tratava de uma fase e começou a respeitar.

Hoje o Islã é um marcador positivo de suas relações familiares, ao ponto de se deparar com situações em encontros com seus parentes, onde suas tias fazem brincadeiras ao “comparar” os filhos e sobrinhos a Vinicius como um sinal de exemplo a ser seguido porque “se tornou alguém”, chegando a sugerir que seus primos também se tornassem muçulmanos. Elas entendem que a conversão deu a Vinicius uma maturidade e um compromisso com uma vida adulta digna e respeitosa. Nesse ponto, o autocultivo ético levou Vinicius a ser reconhecido e legitimado pelas relações familiares e de parentesco que antes o encaravam de maneira preconceituosa.

A adoção do Islã e, especificamente, a adoção do seu regime material de práticas, evocam preconceitos no núcleo familiar brasileiro e todos os meus interlocutores relatam terem sofrido algum tipo de “estranhamento” após a conversão/reversão. É como o uso do *hijab* por Malika, que revelou alguns conflitos com sua família e com o espaço público: “Meu filho me chamava de “mulher-bomba”, mas com o tempo foi passando. Hoje meus netos amam vir à Mesquita. Também teve um dia que alguém desconhecido passou de carro e me xingou.”

Outro aspecto a se destacar é que o Islã possui suas próprias noções normativas de família. O casamento islâmico [*nikah*], é uma instituição sagrada. Ele não apenas estabelece uma união legal entre um homem e uma mulher, mas também é considerado um compromisso perante a Deus. O *nikah* é regido por uma série de princípios e diretrizes que são derivados do Alcorão e da tradição do Profeta Muhammad. O processo geralmente envolve várias etapas. Primeiramente, há a proposta e a aceitação, envolvendo o consentimento mútuo. Em seguida, há a elaboração de um contrato de casamento, formalizado na presença de testemunhas muçulmanas, em que é especificado um dote [*mahr*], que é uma obrigação financeira do noivo para a noiva. Esse dote é propriedade exclusiva da esposa e pode ser uma quantia em dinheiro, bens ou outros ativos acordados entre o casal. O contrato de *nikah*, de maneira geral, é elaborado delineando os direitos e responsabilidades de ambas as partes durante o casamento. Isso inclui questões como divisão de responsabilidades financeiras, direitos de herança e outras disposições legais.

Tratando-se das relações financeiras conjugais islâmicas, há princípios importantes a serem observados: (i) responsabilidade financeira do marido: segundo os ensinamentos islâmicos, o marido é considerado o provedor principal da família. Ele é responsável por garantir o sustento da esposa e dos filhos, incluindo moradia, alimentação, vestuário e outras necessidades básicas. Essa responsabilidade é vista, também, como um ato de generosidade por parte do marido; (ii) partilha justa de recursos: embora o marido seja o provedor principal, isso não significa que a esposa não possa contribuir financeiramente para o bem-estar da família. Se ela optar por trabalhar ou possuir sua própria renda, ela tem o direito de manter seu próprio dinheiro e administrá-lo como desejar. No entanto, ela não é obrigada a contribuir financeiramente para as despesas do lar, pois, especifica-se no *nikah*, que isso é responsabilidade do marido. (iii) *mahr*: o dote desempenha um papel importante na segurança financeira da esposa. Ele serve como uma garantia de proteção para a esposa em caso de divórcio ou falecimento do marido. O dote é propriedade exclusiva da esposa e ela tem o direito de exigir seu pagamento integral, independentemente do status do casamento. (iv) transparência financeira e confiança: o casamento islâmico enfatiza a importância da transparência e confiança nas relações financeiras entre marido e esposa. Ambos os parceiros devem ser honestos e abertos sobre questões financeiras, incluindo renda, despesas e investimentos. Isso ajuda a evitar conflitos e promove uma parceria saudável e equilibrada no casamento.

Antes da conversão ao Islã, Fernando já havia se desfeito da ideia de se casar, por já estar perto de completar 40 anos de idade. Com certo tempo de aprendizado na tradição, percebendo a importância do casamento, de gerar filhos e construir um ambiente familiar islâmico no âmbito de "casa", resolveu reavivar a ideia e experimentar conhecer o funcionamento de uma relação amorosa dentro dos preceitos islâmicos. Hoje em dia existem aplicativos de relacionamento para muçulmanos que oferecem uma plataforma onde pessoas muçulmanas podem se conectar para buscar relacionamentos que estejam alinhados com suas crenças e valores religiosos. Fernando utilizou um chamado *muzz: muslim dating and marriage*<sup>67</sup>. O aplicativo, assim como outros, segue um modelo semelhante aos aplicativos de namoro convencionais, mas são adaptados para atender às necessidades e preferências específicas da comunidade muçulmana. Isso pode incluir recursos como filtragem com base em critérios religiosos, verificação de identidade, e sugestão de perguntas para impulsionar as conversas com base em princípios islâmicos.

O uso do aplicativo evidenciou ainda mais a dimensão transnacional da *umma*, colocando Fernando em contato com mulheres de diferentes continentes do mundo e lhe apresentou um novo modo de existir e se relacionar com mulheres, diferente da forma com que fazia antes de se tornar muçulmano. Entre inúmeros diálogos que não avançaram, Fernando começou a "frear" a ideia de casamento quando, em uma ocasião em que estávamos na mesquita, Fabrício, um brasileiro convertido, nos contou sobre sua experiência dentro do casamento islâmico. Ele era divorciado e alguns meses após a reversão, relatou ao *shaykh* seu descontentamento em não poder namorar ou ter relações sexuais e o líder o sugeriu que se casasse. Segundo Fabrício, ele conheceu sua pretendente da cidade de Guaíra, ambos acordaram em casar, e todo o processo entre se conhecerem e efetivarem a união durou apenas duas semanas. O curto período de duas semanas assustou Fernando, que dias depois me relatou ter desistido de perseguir um casamento. Não havia desistido de casar, mas sim, caminhar a passos mais lentos, pois não queria meramente se casar e morar na mesma casa que uma pessoa praticamente desconhecida.

\*\*\*

---

<sup>67</sup> Ver em <<https://muzz.com/en-US/?ref=https://www.google.com/>> Acesso em 31 de março de 2024.

Neste capítulo, pudemos adentrar brevemente à vida cotidiana dos meus interlocutores e reconhecer alguns conflitos normativos experienciados por pessoas muçulmanas em três áreas particulares da sociabilidade que inserem seus projetos de autoformação ética em redes mais amplas e contingentes: as mídias digitais, o trabalho e a família. Partindo da crítica à noção de que o cotidiano interromperia os projetos unitários de uma vida devota, argumentamos que o Islã é vivido enquanto “código de vida” não somente por meio da submissão do fiel a normas, mas também pela reflexão e argumentação sobre os limites dessas normas, e mesmo pela leniência e permissividade. O problema da conduta normativa não se reduz, portanto, a uma questão de seguir ou ignorar regras ou códigos morais. Uma leitura “literalista” das fontes nunca poderia ser suficiente para resolver o problema da conduta adequada no Islã, pois ela sempre incluiria o debate, a argumentação e a reflexão frente a fontes relativamente heterogêneas e com diferentes graus de autoridade. De fato, a conduta humana se torna ética justamente “na medida em que é situada dentro de um horizonte moral mais amplo, de modo que a prática ética é constantemente autotransformadora.” (Fadil & Fernando, 2015: 64). Sob essa ótica, o olhar antropológico para o cotidiano deve tomá-lo não apenas como uma fonte interminável de exemplos de promessas não realizadas, mas sobretudo como eventos que “tornam legíveis e viáveis os imaginários, as esperanças e as aspirações” (*ibid.*: 82-83).

A própria noção islâmica de que os humanos nascem submissos, livres do pecado, mas que na puberdade o encontram, e têm a liberdade de se aproximar de *Allah* por meio de uma ortopraxis, indica que o Islã é o nome de um caminho, e não de uma identidade. No capítulo anterior, sublinhamos a face pedagógica desse caminhar e destacamos como tornar-se muçulmano é abraçar um estilo de vida que se esforça por desenvolver desejos, emoções, atos e condutas virtuosos. Esse projeto é teleológico e visa a coerência, aspira a uma correspondência entre norma e conduta cujo ápice seria um *habitus* devoto, em que as virtudes adquiriram um caráter quase espontâneo. Neste capítulo, mostramos como esse *habitus*, no entanto, permanece sempre uma aspiração. Primeiro porque os componentes discursivos da tradição islâmica - a leitura e a interpretação de textos permeados por exemplares morais - são sempre atualizados por uma pessoa ou um grupo inseridos em um contexto social e cultural específicos, logo, equilibram fontes e mediadores autorizados com os imponderáveis da vida cotidiana. Segundo porque o cotidiano revela que virtude e vícios

podem habitar os mesmos meios de afetação. Assim, as redes sociais são tanto um meio para a *da'wa* quanto um desafio à humildade, justiça e verdade; o trabalho é um meio de manifestação de *baraka* e caridade, mas também é uma fonte de materialismo; a família e o casamento são espaços de identificação primária que devem ser preservados e consagrados, mas também podem ser fontes de lealdades rivais.

Essas tensões indicam que projetos disciplinares devem conter em si formas de leniência que, ao invés de configurarem necessariamente hipocrisia, proporcionam aos sistemas religiosos uma flexibilidade vital para que eles se adaptem ao mundo em escala individual e coletiva e continuem vigentes de forma não contraditória (Mayblin e Malara, 2018). A partir das vivências acessadas, percebi que oposições entre devoção e cotidiano, leniência e disciplina, norma textual e prática individual, são insustentáveis, sendo melhor entendidas como tensões dentro de projetos éticos, aspectos que animam e remodelam, e não necessariamente interrompem, a sua caminhada no Islã.

## **Conclusão**

Ao longo desta dissertação, baseada em um trabalho etnográfico com a comunidade muçulmana de Barretos (SP), conhecemos um grupo que se consolidou, inicialmente, devido à chegada de imigrantes sírio-libaneses de religião muçulmana durante a primeira metade do século XX, que construíram em Barretos uma das primeiras mesquitas sunitas do Brasil, no ano de 1962. Ela foi construída como um elemento de reivindicação étnico-cultural e religiosa de imigrantes sírios e libaneses, sendo projetada como um local de manutenção e aprendizado identitário e islâmico, além de marcar a presença histórica do Islã na paisagem social e urbana com sua arquitetura e potência sônica.

Ao passar por diversas lideranças administrativas e religiosas ao longo do tempo, incluindo *imams* advindos do Egito, de Moçambique, da Síria e do Líbano, a comunidade tomou diferentes posições e direções ao longo dos anos. No período em que participei do dia-a-dia da comunidade, conheci pessoas de diferentes etnias e nacionalidades que chegaram à cidade com concepções religiosas distintas. Os muçulmanos com quem trabalhei sempre definiram a Mesquita como sunita e que, apesar de divergências entre interpretações e escolas de jurisprudência, “o Islã é um só”. “Muçulmano não tem que ter crachá. A palavra 'muçulmano' não precisa vir acompanhada de outra.” Meus interlocutores geralmente dispensavam distinções formais entre “muçulmano convertido”, “muçulmano de nascença”, “muçulmano sufi”, “muçulmano *hanafi*”, “muçulmano *maliki*” e assim por diante<sup>68</sup>.

O fato da Mesquita de Barretos - e de grande parte das instituições islâmicas no estado de São Paulo - ser fruto da luta e da união da colônia árabe-muçulmana faz com que ela seja vinculada enquanto herança e patrimônio desta população. Essa concepção reflete a ideia generalizante de um “Islã árabe” existente no Brasil, principalmente pela vinculação da figura “árabe” com a figura muçulmana, mas também pelo Islã ter sido revelado na Arábia Saudita e carregar consigo traços culturais da região. Por exemplo, acompanhei jantares e quebras de jejum no mês de *ramadan* em que era servido quibe, coalhada, babaganuche, pão

---

<sup>68</sup> Esse é o discurso público a ser apresentado em prol da unidade da *umma*, em que se relega distinções pessoais e individuais a favor do compromisso coletivo com a submissão à Deus. Em Barretos, apenas quatro muçulmanos comentaram comigo sobre qual escola de jurisprudência eles seguiam: dois citaram espontaneamente e outros dois revelaram porque eu perguntei e me alertaram para não me preocupar com essa questão, pois “poucos muçulmanos no Brasil saberiam definir tão bem a escola de religião e de jurisprudência que seguem”. Por um lado, afirmavam serem os sufis os mais preocupados em definir com precisão. Por outro lado, de acordo com uma das lideranças da comunidade barretense, a maioria dos que seguem uma escola de jurisprudência são imigrantes que já vêm com a tradição de jurisprudência de seu país. A conclusão geral que costumeiramente me foi apresentada é a de que são todos sunitas.

sírio e tabule. Não há a necessidade de que as festas coletivas tenham um cardápio tipicamente árabe, mas mesmo assim o fazem.

Contudo, embora os imigrantes sírio-libaneses tenham estabelecido suas práticas culturais, religiosas e modos de vida no ambiente urbano, eles não são os únicos a compor a comunidade atualmente, que é marcada principalmente pelo fenômeno da conversão, com uma presença majoritária de pessoas brasileiras convertidas ou "revertidas"<sup>69</sup> ao Islã. Nesta dissertação, investiguei os diversos entrelaçamentos e recomposições entre as sensibilidades e os imperativos morais islâmicos e moderno-seculares. Se por um lado, refleti sobre como a tradição islâmica se articula tanto na esfera pública secular compartilhada, ao explorar a história da imigração sírio-libanesa e as estratégias de manutenção e expansão do Islã na cidade, por outro, tracei os processos de subjetivação associados ao Islã, com foco tanto nos rituais quanto nas vidas cotidianas, especialmente entre aqueles que se converteram. Sob esta ótica, procurei refletir sobre como essas experiências práticas sustentam a conversão ao Islã a partir do desenvolvimento de virtudes e habilidades desejadas e autorizadas dentro da tradição (Asad, 2001).

A mudança estrutural da composição do grupo se deve a fatores apresentados anteriormente como o não compartilhamento e repasse da tradição islâmica entre imigrantes sírio-libaneses e seus descendentes, além da divulgação eficaz da religião no Brasil que passou a produzir novos sujeitos morais muçulmanos e brasileiros. Esse é o caso de outras comunidades muçulmanas no país, como, por exemplo, da cidade do Rio de Janeiro. Montenegro (2000), em pesquisa com a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ), argumentou que a instituição adotou uma postura não-arabista e "fundamentalista" - no sentido de adotar o Alcorão como central para as formas de se vivenciar um "islã verdadeiro" - buscando enquadrar a religião como "natural" do Brasil, desvinculando-se de um marcador da etnicidade árabe. Chagas, alguns anos depois, mostra como o caráter multiétnico dos membros da mesma comunidade tornam complexas as relações com as tradições culturais árabes, pois, apesar de não se tratar de algo estrutural para as identidades dos membros, essas tradições "informam a dinâmica da diferenciação interna da

---

<sup>69</sup> Ferreira (2009) argumenta pelo uso do termo "reversão" para se referir ao processo de adesão ao Islã por parte de novos fiéis, por esse ser um termo nativo. Considerando que todos nascemos muçulmanos [no estado de submissão], tornar-se muçulmano ao longo da vida significa, na verdade, voltar a ser; portanto, reverter. Esse quadro se fez presente durante meu trabalho de campo, mas nunca encontrei nem apelo e nem resistência ao uso desta categoria. A maioria das pessoas não se preocupava com qual deles deveria ser utilizado. Aqui, então, eu flutuo entre os dois termos, variando de acordo com os autores e interlocutores citados e invocados.

comunidade” (2006: 58). Nesse caso, ser falante da língua árabe se torna um marcador distintivo da reivindicação de autoridade religiosa e de poder dentro da comunidade.

O trabalho de Espinola (2005) nos revela um significativo panorama da presença árabe-muçulmana na cidade de Florianópolis/SC. Apesar do grupo ser composto, em sua maioria, por libaneses e palestinos (mesmo aqueles nascidos na Jordânia se consideram de descendência palestina), o grupo se define e se apresenta ao ‘outro’ - no caso, a sociedade florianopolitana - como “árabe de religião islâmica”, unificando-se e fortalecendo-se enquanto comunidade, ainda que reconheçam as diferenças internas entre si. Espinola reflete sobre o processo de “arabização” que a comunidade produz, marcado pelo uso público do *hijab* pelas mulheres após o 11 de setembro. Esse evento marcou o imaginário ocidental sobre o Islã e sobre as pessoas da etnia árabe de maneira orientalista. O véu marca uma condição de adesão religiosa e que, a princípio, é utilizado pelas mulheres em sinal de submissão a Deus e para demarcar a separação entre espaços femininos e masculinos.

Em Florianópolis, foram principalmente os efeitos do 11 de Setembro que levaram as mulheres muçulmanas locais a se cobrirem, ao adotarem o uso do *hijab*, e assumirem sua performance pública, a fim de “descobrir” a comunidade árabe-muçulmana na cidade, partilhando a identidade étnica e religiosa - se o véu "cobriu" a cabeça de uma mulher, ele [des]cobriu a comunidade que antes estava "escondida". O véu se torna, para além de uma submissão a Deus, um diacrítico de resistência e resposta ao imaginário orientalista e islamofóbico. Isso se torna importante para nossa reflexão entre as tensões entre “cultura” e “religião” pois trata-se de um caso em que o grupo decide viver um processo de “arabização” no sentido que mantém e associa a identidade religiosa muçulmana conectada à etnia árabe, reforçando, nesse caso, o uso do véu pelas mulheres como um diacrítico cultural, bem como a comunicação e a oração através da língua árabe e, também, da união e coesão da comunidade via casamentos endogâmicos. Esse processo acabou por afastar os brasileiros convertidos ao Islã da mesquita, uma vez que as medidas adotadas para fortalecimento da comunidade não faziam sentido para aqueles que buscavam uma religião com caráter “universal” e não étnico.

Soares (2023) demonstra como no Centro Islâmico de Porto Alegre/RS a presença de palestinos, que são considerados os “donos da mesquita”, torna-se uma influência na dinâmica interna de poder e dominação dentro da comunidade muçulmana local. Em uma mesquita frequentada por homens e mulheres brasileiras, imigrantes dos continentes africano e asiático, os palestinos, alegando terem estado presente no momento de fundação da

comunidade, são os responsáveis tanto pela parte administrativa (pagamento de contas, compras de alimentos, impostos etc.) quanto pela parte religiosa (escolha do líder religioso, sugestões de temas para os sermões etc.) (2023: 107). Além disso, espalham objetos e imagens que fazem referência à identidade étnica palestina e apenas se comunicam em língua árabe a fim de delimitar fronteiras e marcadores de diferenciação com o restante da comunidade.

A experiência barretense não revela conflitos evidentes como as citadas acima, afinal o ambiente cotidiano da mesquita é muito amigável e caloroso entre os participantes e aqueles que participam de maneira adjacente, como eu. Entretanto, foi possível observar pequenas contradições internas ao discurso de divulgação do Islã e abertura da mesquita quando alguns muçulmanos brasileiros me relatam situações pontuais. Tais estranhamentos me parecem mais relacionados ao período inicial de entrada de brasileiros à mesquita do que à dinâmica atual do grupo. Dois interlocutores brasileiros, quando começaram a frequentar a Mesquita, se sentiam como “estrangeiros” ao atravessarem a porta do templo: “Nós, brasileiros, éramos colocados um pouco de lado”. Uma década depois, consideram ser “mais tranquilo”. Apesar disso, mesmo com tantos anos de maioria brasileira, a presidência da Mesquita sempre foi ocupada por árabes e descendentes: “Nem consideram a possibilidade de um de nós brasileiros sermos o presidente. Ainda tem esse tradicionalismo.”

Se há evidências da reivindicação de autoridade administrativa por parte dos muçulmanos libaneses e seus descendentes, a relação com a autoridade religiosa é mais complexa. De fato, a função de *shaykh* sempre foi ocupada por muçulmanos que estudaram em instituições islâmicas fora do Brasil, como o atual líder religioso da comunidade. A função de tradutor do sermão para a língua portuguesa é ocupada por um brasileiro descendente direto de pai e mãe libaneses. Todavia, em um sermão de sexta-feira quando o *khatib* tradutor estava viajando, Gilberto foi quem realizou o sermão traduzido. Em outro sermão em que nenhum dos *khatib* tradicionais estavam presentes, Vinicius<sup>70</sup> foi o *imam* da *khutba*, onde mesclou um sermão proferido do *mimbar* [púlpito], na língua árabe e na portuguesa, mesmo com a presença de brasileiros e não-brasileiros.

As pessoas brasileiras e convertidas chegaram a me relatar algumas tensões envolvendo a distinção entre o que chamavam de “cultura” e de “religião”, não necessariamente e somente à comunidade muçulmana de Barretos, mas mais em vista das

---

<sup>70</sup> Vinicius também já foi o *imam* de um centro islâmico em Recife/PE.

relações fluidas e transnacionais à *umma*. Algumas pessoas convertidas relatam que quando conheceram o Islã, admiravam as materialidades e os diacríticos religiosos, e se empenharam em adquiri-los em busca de maior aceitação dentro da comunidade. Leonardo me conta sobre uma vez em que raspou os longos cabelos que possuía e deixou a barba crescer nos primeiros meses após se reconhecer enquanto muçulmano. Quando publicou uma fotografia em sua rede social digital, um amigo sírio comentou: “agora sim você parece um muçulmano!”. Se antes o fez em busca de aceitação, não estando livre de estereótipos - como a barba longa -, esse comentário foi o suficiente para se desfazer da ideia e se questionar: “Por que eu preciso me parecer fisicamente com um árabe para parecer um muçulmano?”. Afinal de contas, ele mesmo já havia lido ditos textualizados que afirmavam que o Profeta Muhammad usava os cabelos longos.

A referência autorizada aos longos cabelos do Profeta ajudou Leonardo a provincializar a “figura do homem muçulmano” projetada por seu amigo, dissociando o Islã da cultura árabe. Assim, percebeu:

Viva a cultura do seu país, sabe? Normal. Porque o árabe não é melhor que o não-árabe. Eu não tento me arabizar nunca. Às vezes você vai me ver de *taqiyah* porque é uma prática religiosa. Às vezes você vai me ver de turbante porque é uma prática religiosa e não porque é uma vestimenta árabe. A cultura do meu país eu tento viver o máximo que dá, porque eu sou brasileiro e de família italiana, então as raízes italianas e portuguesas a gente tem muito dentro de casa e só. Eu não vou fazer meu casamento com música árabe, por exemplo, igual eu já vi brasileiro fazendo. Brasileiro casando com brasileira e dançando *dabke* no casamento. Que estranho! Até é legal, mas a galera tá tentando se arabizar, mudar de cultura. Porque em toda cultura vai ter algum aspecto ou elemento comum que é *haram*, por exemplo. Na cultura árabe é muito comum as pessoas muçulmanas fumarem, mas aqui é super *haram*. Então a gente tem que diferenciar um pouco o que é cultura e o que é religião. Quando os brasileiros convertidos começarem a entender isso e não tentar mais se arabizar, eu acho que a galera vai se sentir muito mais inserida do que tentando se inserir pela cultura.

Em outra oportunidade, Gilberto também se expressou sobre a formação e as influências árabes no Islã no Brasil:

E quando vem estrangeiros para cá? Me perguntam “qual seu nome?”, “Gilberto”, “Não, o nome árabe.”, “Eu não tenho nome árabe”. Eu não preciso ter nome árabe. Quando alguém força, eu falo que pode me chamar de Luqman, que é o nome de um grande sábio muçulmano. Mas eu não me identifico como Luqman. Meu nome é Gilberto e sou brasileiro, entendeu?! Eu faço questão de ressaltar isso para todos. Eu acho que a característica cultural sua tem que ser mantida, independente se você for muçulmano ou

não. Eu sou corinthiano, gosto de futebol, gosto de sentar na mesa com a família no domingo, gosto de falar de política. Minha cultura é brasileira, não é árabe. São coisas diferentes. O que nós temos de problemas no Brasil e América Latina é que às vezes com o Islã vem a cultura, e o brasileiro acaba adotando a cultura árabe também, como deixar a barba grande, usar aquelas roupas longas... Não! Uma coisa é o Islã e outra é cultura árabe.

Religiões, como produtos culturais, são constantemente apropriadas, reinterpretadas e, muitas vezes, homogeneizadas por diferentes grupos culturais que buscam reivindicar um senso de identidade e pertencimento. Nas falas acima, vemos uma tentativa clara de dissociar cultura e religião, onde o Islã é vivenciado de forma que não necessariamente se alinha com os costumes associados à “cultura árabe”. Dessa forma, o modo como meus interlocutores abordam a noção de cultura, é melhor identificada, como sugere Cunha (2009), enquanto “cultura” entre aspas a partir de uma lógica interétnica, como quando a palavra “cultura” permite que membros de um grupo falem sobre sua própria cultura. Ao analisarmos dessa forma, podemos entender a cultura como algo que é construído, negociado e contestado em diferentes contextos sociais, históricos e políticos, ao invés de essencializá-la como uma entidade fixa e homogênea.

Assim, ao mesmo tempo em que vivem tanto no interior da comunidade religiosa, como no exterior da sociedade local, muçulmanas e muçulmanos brasileiros estão constantemente definindo o que é Islã, o que é sua cultura e o que não a é. Eles também estão continuamente lidando com a definição dos outros em relação ao que seja sua religião e cultura. Imigrantes árabes, por sua vez, procuram reivindicar sua cultura e, neste conceito guarda-chuva, acomodam o Islã como um de seus componentes e, operando sob um “regime de etnicidade” (Cunha, 2009) a cultura é homogeneizada e definida como propriedade de um dos grupos em um sistema interétnico. Contudo, enquanto alguns brasileiros procuram diferenciar cultura de religião, outros veem nas materialidades ditas árabes uma forma de viver e corporificar sua fé islâmica. Isso reflete o processo contínuo de negociação e contestação da identidade religiosa e cultural, onde o Islã, enquanto tradição discursiva não é simplesmente uma herança árabe, mas uma prática viva que se adapta a diferentes contextos socioculturais, que produz e é produzida por sujeitos morais que desenvolvem sensibilidades morais e maneiras de estar no mundo singulares.

Disputas sobre os limites entre cultura e religião são endêmicos à secularidade e nos lembram de suas origens na Reforma Protestante, que se desenvolveu em torno da

dissociação entre as dimensões internas e externas da fé. A formação do estado moderno dá continuidade a esse processo de desmaterialização da religião como pertinente ao "foro interno" das crenças, que seriam expressas ou simbolizadas pelas práticas públicas e privadas - como nos "rituais". Asad destaca como a definição secularista de religião incorporada pelo Estado e pelo senso comum, centrada na distinção entre conteúdo imaterial e forma material, carrega uma herança cripto-protestante que permite governar diversas tradições morais a partir de um imperativo abstrato e missionário:

Essa é a essência do ponto de vista missionário. O missionário não pode reformar as pessoas a menos que esteja persuadido de que as formas com que vivem suas vidas são acidentais ao seu ser, canais pelos quais outros canais podem ser substituídos sem perda. E assim, de uma religião para outra, ou de viver religiosamente para viver secularmente. As diferentes práticas são meras práticas externas, na melhor das hipóteses apenas os meios para receber a mensagem essencial. No entanto, os canais (como as mensagens são comunicadas) são importantes para o que é comunicado. É por isso que - tomando um exemplo - a maioria dos muçulmanos não-modernizados negaria que recitar e ouvir o Corão está simplesmente recebendo um significado que poderia ter sido transmitido por outros meios. E é por isso que eles sustentam que o Alcorão não pode ser traduzido, apenas interpretado (2001: 216).

Sob essa ótica, uma forma de operar a diferença entre cultura e religião na modernidade seria pensar a primeira como um conjunto de meios simbólicos arbitrários, logo intercambiáveis, cuja função seria meramente expressar a segunda. As vidas religiosas dos meus interlocutores são obviamente informadas por aspectos do poder secular. Isso se fez ver, por exemplo, em seus esforços por reconciliar o projeto de uma vida unitária em meio à diferenciação funcional da vida em "esferas de valor" fragmentárias, como a religião, o trabalho, a família, etc. Mas ao definir o Islã como "código de vida", como vimos nessa dissertação, eles também se negam a recorrer à topologia liberal do sujeito que o divide entre foros internos e externos discerníveis, dando ênfase considerável à ortopraxia tradicional. Associamos esse apego à materialidade das práticas à ética da virtude e sua visão da interioridade como o *efeito pedagógico* de práticas material e corporalmente autorizadas.

Um dos efeitos desse apego anti-protestante à materialidade das práticas é que meus interlocutores nunca mapearam a distinção cultura *versus* religião de maneira simples à distinção material *versus* imaterial. Eles debatiam sobretudo *quais* materialidades teriam implicações éticas na pedagogia islâmica, devendo ser preservadas em sua inteireza (incluindo suas reminiscências "árabes", assim como preservadas na literatura sagrada), e quais teriam implicações identitárias, algo tido como suplementar e variando com a biografia

e política de cada sujeito. Esse debate é efeito de um contexto em que o Islã foi transportado por uma comunidade étnica, mas se enraizou e cresceu a partir de redes, formas de sociabilidade e normas próprias, que excederam esse veículo de transmissão originário.

É importante destacar que não se trata aqui apenas de uma questão específica a um contexto em que o Islã é minoritário, como Barretos ou o Brasil. A separação entre cultura e religião tornou-se um componente central ao Islã na modernidade, um dos pólos de deliberação, crítica e reformulação que o constitui enquanto tradição discursiva. De fato, a situação demográfica majoritária ela mesma gera tensões similares. Como destaca Fatma, participante do movimento pietista islâmico no Cairo, durante uma conversa com Saba Mahmood:

O Estado e a sociedade [egípcios] querem reduzir o Islã ao folclore, como se o Islã fosse apenas uma coleção de cerimônias e costumes, como pendurar lanternas nas portas ou assar biscoitos durante o Ramadã, ou comer carne no *al-'īd al-kabīr* [festa que celebra o fim do Ramadã]. Meras cerimônias [*mujarrad al-manāsik*] sem qualquer relação com o resto da vida. (2012: 49)

Fatma concordaria com meus interlocutores que o Islã não é apenas um veículo cultural. Mahmood ilustra essas duas visões sobre o Islã - um centrado na nação, a outra centrada na reforma moral - com dois ditos populares sobre o Ramadan que encontrou no Egito. Na cultura popular em geral, os egípcios referem-se a essa celebração da seguinte forma: "O primeiro terço do Ramadã são os biscoitos, o segundo terço são as despesas [com comida e roupas] e o último terço são as visitas a parentes". Já entre o movimento de *da'wa*, diz-se: "O primeiro terço do Ramadã é a bondade de Deus [*rahmat allāh*], o segundo terço é o Seu perdão [*maghfiratihī*] e o último terço é o refúgio do fogo do inferno [*'itq al-nār*]" (ibid).<sup>71</sup>

Ao definir o Islã como tradição discursiva, nosso intuito nesta dissertação foi justamente pensar como a questão das fronteiras é deliberada, exercitada e transformada a partir de recursos internos à tradição islâmica em determinado contexto. Isso incluiu as fronteiras entre o material e o imaterial, o interno e o externo, a emoção e a prática, assim como entre as suas variações étnico-culturais, teológicas e a unidade aspirada da religião.

---

<sup>71</sup> Bowen, por sua vez, exemplifica como a distinção entre cultura e religião tem sido tanto um operador quanto uma fonte de ruídos na relação entre o Ocidente e o Islã quando cita o seguinte caso: "Um dia, enquanto dirigia do trabalho para casa, liguei a National Public Radio, como faço com frequência, e cheguei bem no meio de uma história sobre mulheres na Arábia Saudita. Uma mulher muçulmana estava falando sobre a conhecida proibição de mulheres dirigirem naquele país; ela argumentou que essa e outras restrições à liberdade das mulheres eram "parte da cultura saudita, não do Islã". A narradora da NPR começou seu resumo com: "Nessa cultura islâmica tradicional..." (2012: 1)

Valorizando a heterogeneidade de práticas e interpretações intrínsecas à tradição, conhecemos trajetórias de formação de sujeitos islâmicos em contextos que os expõem a demandas morais heterogêneas e potencialmente contraditórias. O conceito de tradição discursiva nos permitiu abordar essas contradições como *tensões éticas* e não apenas como efeitos inconscientes de estruturas sociológicas particulares. Como destacou Asad, abordar o Islã como um sistema simbólico estruturado ou hermenêutico implica em ignorar os meios disciplinares pelos quais esses símbolos ganham legibilidade e efetividade. Por sua vez, abordá-lo como uma estrutura social é insuficiente para capturar como as formas islâmicas de socialidade ganham transponibilidade, misturando-se, reformando ou adaptando-se a condições sociológicas, econômicas e familiares bastante distintas. Ambos limites são superados por uma análise do Islã enquanto uma tradição discursiva, dotada de historicidades e modos de subjetivação cujo telos e estrutura de autoridade são relativamente autônomos.

Para finalizar, gostaria de retornar à cena inicial deste trabalho, onde primeiro conhecemos Gilberto, que, assim como Vinicius, têm criado seu filho na condição de muçulmano brasileiro de nascença. Ambos consideram que os filhos brasileiros são mais aplicados no aprendizado da tradição que os filhos dos árabes, porque a primeira geração já enfrentou preconceitos e conseguiu transmitir a eles um modo mais eficaz de manejar esse código de vida. De acordo com Gilberto:

Ele [seu filho] sempre esteve no meio, sempre me viu rezar, assistindo programas e filmes. A gente até brinca e chama ele de “jihadinho”, porque é mais muçulmano que eu e me chama atenção quando falo palavrão, por exemplo. É outra coisa! Já tem um caminho pavimentado para eles. Nós, convertidos, tivemos que desconstruir todo um hábito para aplicar um novo. No caso deles, o hábito já é aprendido desde o nascimento. Quando saímos pra comer, meu filho criança já pergunta se tem porco e presunto, não preciso ficar ‘rodeando’ ele. Ele se impõe mais do que eu. Cresce com a postura. Se me perguntam “seu filho é revertido?”, “Não. Ele não é revertido. Ele é [nascido] muçulmano.”. Hoje em dia no Brasil estamos entrando na terceira geração de brasileiros muçulmanos, em que uma pessoa é revertida, seu filho nasce muçulmano e seu neto também. Vai chegar um tempo, no Brasil, que vão ter muitos brasileiros nascidos muçulmanos. Vão perguntar “você é revertido?”, “não, sou muçulmano.”, “mas seu pai é árabe?”, “não, meu pai foi revertido e eu nasci muçulmano.”.

A fala de Gilberto testemunha para um novo estágio que se abre na história aqui narrada. Em um *primeiro período*, ela se inicia com a imigração de um grupo de estrangeiros que carregaram consigo a religião muçulmana. Em um *segundo período*, ela vê a entrada de pessoas brasileiras sem ascendência muçulmana, que se convertem ou reverterem. Agora,

vivenciamos um *terceiro período*, marcado pela presença de muçulmanos descendentes de brasileiros convertidos que, em qualquer diálogo ocasional, se acharem necessário, podem dizer legitimamente que são muçulmanos brasileiros, de cultura brasileira nascidos na tradição islâmica. Essas são novas vozes que logo entrarão numa longa conversação que essa dissertação tentou apresentar.

## Referências

**I Relatório de Islamofobia no Brasil.** Coordenação de Francirosy Campos Barbosa. São Bernardo do Campo, SP : Ambigrama, 2022.

ABU-LUGHOD, Lila. *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society. Updated.* Berkeley: University of California Press, 2000.

ALCORÃO. Tradução de Samir El Hayek. São Paulo: Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, 19ª ed., 2020.

ALMEIDA, Júlia Furtado de. **Outro lado da noite:** notas etnográficas sobre trajetórias profissionais de musicistas em Uberlândia (MG). Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais). Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020.

APARECIDA, Roseli; JUNQUEIRA, Francisco Gabriel. **Imigrantes, História Política e Festa do Peão de Barretos.** Gráfica Barretos: Barretos, ano desconhecido.

ARAB, Pooyan Tamimi. “*A minaret of light*”: *transducing the islamic call to prayer?*, *Material Religion*, 11:2, 136-163, 2015.

ARMANI, Karla O.; FERNANDES, Sueli C. T.; TINELI, Roseli A.; TRUCULLO, Priscila V. **Descobrimo Barretos: 1854-2012.** Barretos: Editora Liverpool, 2012.

ASAD, Talal. **A construção da religião como uma categoria antropológica.** In: Cadernos de campo, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010. Tradução de: ASAD, Talal. *Genealogies of Religion*. pp. 27-54. © 1993. The Johns Hopkins University Press.

\_\_\_\_\_. **Formações do secular:** cristianismo, islã e modernidade. São Paulo: Editora Unifesp, 2021 [2003].

\_\_\_\_\_. **Pensando sobre tradição, religião e política no Egito contemporâneo.** Tradução de Jorge Botelho Moniz. *Política & Sociedade - Florianópolis - Vol. 16 - Nº 36 - Maio./Ago. de 2017* [2005].

\_\_\_\_\_. Asad, Talal. *Reading a Modern Classic: W. C. Smith's 'The Meaning and End of Religion'*. *History of Religions*, 40 (3):205-222, 2001.

\_\_\_\_\_. *The idea of an Anthropology of Islam.* Washington: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University (Occasional Papers Series), 1986.

“**Azan: o chamado para oração dos muçulmanos**”. Iqara Islam. Disponível em <<https://iqaraislam.com/azan>> Acesso em 14 de fev. de 2023.

BARBOSA, Francirosy Campos. **Mulheres muçulmanas, islamofobia e mídia:** desconstruindo estigmas. ORGANICOM, ano 19, n. 40, 2022.

BARRETOS. Prefeitura Municipal de Barretos. **Plano diretor de turismo.** Barretos: 2019. Disponível em: <<http://consulta.camarabarretos.sp.gov.br/arquivo?Id=294652>> Acesso em 14 de fev. de 2023.

BARROS, Liza Dumovich. **O que importa é a intenção:** a reconfiguração do “self religioso” de mulheres convertidas ao Islã na Mesquita da Luz. Rever, Ano 13, 2013.

BARTEL, Bruno. CHAGAS, Gisele. **Dossiê - Antropologia e Islã:** reflexões teórico-metodológicas sobre pesquisas na América do Sul e no Oriente Médio (Apresentação). Revista EntreRios do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, vol. 5, 2023.

BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Oneide; SINNER, Rudolf Von. **Mobilidade religiosa no Brasil: conversão ou trânsito religioso?** In: REBLIN, Iuri Andréas Reblin; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e Sociedade: Desafios contemporâneos.* São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 231-268.

BATISTA, M.; ANDREOSSI, V.; MORENO, B.; SAKIYAMA, B.; BARBOSA, F. **Influenciadoras Muçulmanas no Instagram.** Cadernos de Campo (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 31, n. 1, p. e183331, 2022. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v31i1pe183331. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/183331>.. Acesso em: 9 abr. 2024.

BOWEN, J. *A new anthropology of Islam.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

BUNT, Gary R. *Hashtag Islam: How cyber-islamics environments are transforming religious authority.* Chapel Hill : The University of North Carolina Press, 2018.

BUSTAMAM-AHMAD, Kamaruzzaman. *The history of Jama'ah Tabligh in Southeast Asia: The Role of Islamic Sufism in Islamic Revival.* Al-Jami'ah, Vol. 46, No. 2, 2008 M/1429 H

CERTEAU, Michel de. *The practice of everyday life.* Translated by Steven Rendall. Berkeley: University of California Press, 2011.

CASTRO, Cristina Maria de. **A construção de identidades muçulmanas no Brasil:** um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás. Tese de doutorado. São Paulo, UFSCar, 2007.

CASTRO, Isabelle Christine Somma. **Entre encontros e desencontros:** representação, debate público e participação política da comunidade libanesa de Foz do Iguaçu e de São

Paulo. In: Dossiê “Imigração do Oriente Médio para o Brasil: história, cultura e sociedade”. Revista Territórios & Fronteiras, Cuiabá vol. 13 n2, jul.-dez., 2020.

“**Católicos e muçulmanos celebram encontro em Barretos-SP**”. Iqara Islam. Disponível em <<https://iqaraislam.com/catolicos-e-muculmanos-celebram-encontro-em-barretos-sp>> Acesso em 15 de fev. de 2023.

CESARI, J.. *Mosque conflicts in European cities: introduction. Journal of ethnic and migration studies*, 31 (6), 1015–1024, 2005.

CHAGAS, Gisele Fonseca. **Conhecimento, Identidade e Poder na Comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro**. Niterói: Dissertação de Mestrado em Antropologia, PPGA – UFF, 2006.

\_\_\_\_\_. **Identidades religiosas e fronteiras étnicas: um estudo do ritual da oração na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 29(2): 152-176, 2009

CHEONG, Pauline Hope. *Authority. In: Digital religion : understanding religious practice in digital media / Heidi A. Campbell, Ruth Tsuria. 2nd edition, Routledge, 2022.*

“**Comunidade muçulmana de Barretos se une para oferecer alimentos a pessoas em situação de vulnerabilidade**”. Barretos News. Disponível em <<https://barretosnews.com.br/comunidade-muculmana-de-barretos-se-une-para-oferecer-alimentos-a-pessoas-em-situacao-de-vulnerabilidade/>> Acesso em 15 de fev. de 2023.

COOK, Joanna. *Self-cultivation. In. James Laidlaw (ed.). The Cambridge Handbook for the Anthropology of Ethics. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 411-32, 2023.*

CORRÊA, Paulo André Ribas. **Tradição, cotidiano, soberania: produções da palestinação entre uma família de Sapucaia do Sul/RS**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2024.

“**Crenças**”. Igreja Cristã Bíblica Unitariana. Disponível em <<http://www.igrejacrista.com/crencas/>> Acesso em 28 fev. 2024.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “**Cultura**” e **cultura**: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas*. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2009. pp. 311-373,

CURI, Guilherme. **O conceito de Turãh e a produção intelectual da imigração árabe no Brasil**. In: Dossiê “Imigração do Oriente Médio para o Brasil: história, cultura e sociedade”. Revista Territórios & Fronteiras, Cuiabá vol. 13 n2, jul.-dez., 2020.

DAMATTA, Roberto. “**O Ofício de Etnólogo ou como ter “Anthropological Blues**”. In E. Nunes (org.), *A Aventura Sociológica – Objetividade, Paixão e Improviso e Método na Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.

DAS, Veena. **Ordinary ethics**. In *A companion to moral anthropology*, edited by Didier Fassin, 133–49. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

DEEB, Lara; HARB, Mona. **Leisurely Islam: Negotiating geography and morality in Shi'ite Beirut**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.

DUMOVICH, Liza. **Ya habibi: conversão feminina ao islã no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Ponteio; Educam, 2016.

DUTTON, Yasin. **Conversion to Islam: the qur'anic paradigm**. In: *Religious conversion: contemporary practices and controversies*. / edited by Christopher Lamb and M. Darrol Bryant. New York, 1999.

EISENLOHR, Patrick. **Atmospheric resonance: sonic motion and the question of religious mediation**. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 28, 613-631, 2022.

EL-ZEIN, Abdul Hamid. **Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam**. *Annual Review of Anthropology* 6, 1977, 227-54.

ESPINOLA, Cláudia Voigt. **O véu que (des)cobre: etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis**. 2005. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

FADIL, Nadia. **Not-/Unveiling as An Ethical Practice**. *Feminist Review*. 98(1):83-109, 2011.

FADIL, Nadia; FERNANDO, Mayanthi. **Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an anthropological divide**. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5 (2): 59–88, 2015.

**“Família de refugiados da Guerra Civil na Síria é acolhida por mesquita em Barretos (SP)”**. *Jornal Nacional*. Disponível em: <<https://globoplay.globo.com/v/2929199/>>. Acesso em 10 de fev. de 2023.

FERNANDES, Florestan. **A aculturação dos sírios e libaneses em São Paulo**. *Revista Etapas*, ano I, nº “A Aculturação de Sírios e Libaneses em São Paulo”. In: FERNANDES, F. Florestan Fernandes: Leituras e Legados. SP: Global, 2009.

\_\_\_\_\_. **O Brasil e o mundo árabe**. *Revista Etapas*, ano XII, nº 131. Sociedade de classes e subdesenvolvimento. RJ: Zahar, 1968.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. **Imagem oculta: reflexões sobre a relação entre os muçulmanos e a imagem fotográfica**. 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001. . Acesso em: 06 ago. 2024.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. **A teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 29(1): 95-125, 2009.

\_\_\_\_\_. **Entre arabescos, luas e tâmaras: performances islâmicas em São Paulo.** São Paulo: Tese de Doutorado em Antropologia, FFLCH – USP, 2007.

\_\_\_\_\_. **Redes islâmicas em São Paulo: nascidos ‘muçulmanos’ e ‘revertidos’**”. Revista Litteris, v. 3, p. 1-27, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder.* Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, v. 4, 1979.

\_\_\_\_\_. **Tecnologias de si.** verve, 6: 321-360, 2004 [1982].

FRASER, Nancy. *What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender.* *New German Critique.* No. 35, Special Issue on Jurgen Habermas (Spring - Summer, 1985), pp. 97-131

GATTAZ, A. **Do Líbano ao Brasil: história oral de imigrantes.** Salvador: Pontocom, 2012.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro : LTC, 2008 [1973].

\_\_\_\_\_. **Observando o Islã.** Rio de janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004 [1994].

GELLNER, Ernest. *Muslim Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

GILSENAN, Michael. *Recognizing Islam.* London: Croom Helm, 1982.

GIUMBELLI, Emerson. **A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil.** *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008.

GOFFMAN, Irving. *The presentation of the self in everyday life.* Rockland, MA: Anchor, 1959.

GOLDFARB, Maria; LIMA, Vanessa. **Para lá e de volta a Allah: identidade e religiosidade entre muçulmanos sunitas no nordeste do Brasil.** *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Campinas, vol. 21, e019005, 2019.

GOOREN, Henri. 2010. *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices.* New York: Palgrave.

HAMID, Sonia; REGO, André G. do. *Variations du licite : la consommation de viandes halal par des musulmans à Brasília., Brésil(s)* [Online], 14 | 2018, posto online no dia 30 novembro 2018, consultado o 09 maio 2024. URL: <http://journals.openedition.org/bresils/3318>; DOI: <https://doi.org/10.4000/bresils.3318>

HIRSCHKIND, Charles. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics.* New York: Columbia University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **Uma ética da escuta: a audição de sermões em cassete no Egito contemporâneo.** *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 211-261, 2021.

INGOLD, Tim. (2016). **Chega de etnografia!** A educação da atenção como propósito da antropologia. *Educação*, 39(3), 404-411.

KARAM, John Tofik. **Um outro arabesco:** etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal; tradução de Denise Bottman. São Paulo: Martins, 2009.

KHATER, Akram. ***Like a wolf who fell upon a sheep: Arab diaspora and religion in America (1880-1930).*** *Diaspora: a journal of transnational studies*, vol. 1, n. 1, 2021

\_\_\_\_\_. ***Inventing home: emigration, gender, and the middle class in Lebanon, 1870-1920.*** University of California Press, Ltd. London, England, 2001.

KEANE, Webb. ***On spirit writing: materialities of language and the religious work of transduction.*** *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19(2): 1-17. 2013.

\_\_\_\_\_. **Religião e economia moral.** *Ilha*, Florianópolis, v. 24, n. 2, e86473, p. 215-240, 2022.

KLICH, Ignacio. ***Introduction to the sources for the history of the middle easterners in Latin America.*** In *Temas de Africa y Asia 2. Facultad de Filosofia y Letras, Universidad de Buenos Aires*, 1993.

KNOWLTON, C. **Sírios e libaneses:** mobilidade social e espacial. São Paulo: Anhembi, 1961.

LIDLAW, James. ***Ethics / morality.*** In *The Open Encyclopedia of Anthropology*, edited by Felix Stein. Facsimile of the first edition in *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, (2017) 2023. Online: <http://doi.org/10.29164/17ethics>.

\_\_\_\_\_. ***For an anthropology of ethics and freedom.*** *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2): 2002, 311–332.

LARKIN, B.. ***Techniques of inattention: the mediality of loudspeakers in Nigeria.*** *Anthropological quarterly*, 87 (4), 989–1015, 2014.

LEFEBVRE, Henri. ***Critique de La Vie Quotidienne I: Introduction.*** Paris: L'Arche, 1958.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da Identidade Nacional:** imigrantes, minorias, e a luta pela etnicidade no Brasil. SP: UNESP, 2001.

LEE, T.S.. ***Technology and the production of Islamic space: the call to prayer in Singapore.*** *Ethnomusicology*, 43 (1), 86–100, 1999.

“**Líder religioso islâmico oferece almoço gratuito aos necessitados**”. Iqara Islam. Disponível em <<https://iqaraislam.com/sheikh-cozinha-para-necessitados>> Acesso em 15 de fev. de 2023.

MAALOUF, Ramez Philippe. **Geoestratégias em confronto no Líbano em Guerra (1975-90)**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2011.

MACEDO, Isabella; BARBOSA, Francirosy. **Islamofobia de gênero e reflexos na saúde mental de mulheres muçulmanas**. Revista USP. São Paulo, n. 131, p.153-163, 2021

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**: um estudo sobre teoria moral. Tradução: Pedro Arruda e Pablo Costa, Campinas: Vide Editorial, 2021 [1981]

MAHMOOD, Saba. *Ethics and Piety*. In. *A Companion to Moral Anthropology*, ed. Didier Fassin (Hoboken: Wiley Blackwell). p.. 223-241, 2012.

\_\_\_\_\_. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2012 [2005].

\_\_\_\_\_. "Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of “Ṣalāt.”” *American Ethnologist*, 28(4), 827–853, 2001.

\_\_\_\_\_. **Teoria feminista, agência e sujeito liberatório**: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica* [Online], vol. 23 (1) | 2019. URL: <http://journals.openedition.org/etnografica/6431>; DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.6431>.

MANNHEIM, Karl. *El problema de las geraciones*. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, n. 62, p. 193-242, 1993.

MARIZ, Cecília; PERES DE OLIVEIRA, Vitória. **A Adesão ao Islã**: o discurso da ruptura e da continuidade. *Revista Antropológicas* 25(1): 78-106, 2014.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. **Conversão ao Islam**: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição. Dissertação de Mestrado. São Paulo, PUC-SP, 2000.

\_\_\_\_\_. **Conversão ao Islã no Brasil**. Diferenças étnicas e a construção de novas identidades. *Lusotopie*, v. 14, n. 1, p. 289-303, 2007.

\_\_\_\_\_. **Sobre práticas religiosas e culturais islâmicas no Brasil e em Portugal**. Tese de doutorado. Belo Horizonte, UFMG-FFCH, 2009.

MATTINGLY, Cheryll. "*Two virtue ethics and the anthropology of morality*". *Anthropological Theory* 12, 161-84. 2012

MAUSS, Marcel. "**Ensaio sobre a Dádiva**". In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1925].

MAUSSEN, M.. *Constructing mosques, the governance of Islam in France and the Netherlands*. PhD dissertation. Amsterdam School for Social Science Research, 2009.

MAYBLIN, Maya; MALARA, Diego. *Lenience in systems of religious meaning and practice*. *Social Analysis*, Volume 62, Issue 3, Autumn 2018, 1–20 © Berghahn Books doi:10.3167/sa.2018.620301

MEIHY, Murilo. **Os libaneses**. (Povos e civilizações). São Paulo: Contexto, 2016

"**Mesquita muçulmana é declarada entidade de utilidade pública**". *Jornal O Diário Online*. Disponível em <<https://www.odiarionline.com.br/mesquita-muculmana-e-declarada-entidade-de-utilidade-publica/>> Acesso em 14 de fev. de 2023.

METCALF, B.D., (ed.),. *Making Muslim space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press, 1996.

MEYER, Birgit. **De comunidades imaginadas a formações estéticas**: mediações religiosas, formas sensoriais e estilos de vínculo. In. *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião*. (Giumbelli, E; Rickli, J.; Toniol, R. orgs.). Porto Alegre: Editora da UFRGS. p. 43-114, 2019.

MONTENEGRO, Maria Silvia. **Dilemas Identitários do Islam no Brasil**: A comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2000.

"**Muzz: Where muslims meet.**" Disponível em <<https://muzz.com/en-US/?ref=https://www.google.com/>> Acesso em 31 de março 2024.

NETO, Humberto Perinelli. **Nos quintais do Brasil** : homens, pecuária, complexo cafeeiro e modernidade – Barretos (1854-1931). Franca : UNESP, 2009

"**O que foi o 8 de janeiro?**". Disponível em: <<https://jornal.usp.br/artigos/o-que-foi-o-8-de-janeiro/>> Acesso em 13 de mar. 2024.

ORTNER, Sherry. **Teoria na Antropologia desde os anos 60**. *MANA* 17(2): 419-466, 2011. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/mana/a/vW6R7nthts99kDJjSR79Qcp/?format=pdf&lang=pt>> Acesso em 08 de abr. 2024.

OSMAN, Samira Adel. **A imigração árabe no Brasil: balanço da produção acadêmica (1970-2020)**. In: Dossiê “Imigração do Oriente Médio para o Brasil: história, cultura e sociedade”. Revista Territórios & Fronteiras, Cuiabá vol. 13 n2, jul.-dez., 2020.

OTTERBECK, Jonas. *The sunni discourse on music. Islam and popular culture / edited by Karin van Nieuwkerk, Mark LeVine, and Martin Stokes. — First edition. University of Texas Press, 2016.*

PEIRANO, Mariza. **Etnografia não é método**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. “**El Labirinto de Espelhos: Orientalismos, Imigração e Discursos sobre a Nação no Brasil**” en Revista de estudios internacionales mediterráneos, 21, 47-57, 2016.

\_\_\_\_\_. **Islã: Religião e civilização. Uma abordagem antropológica**. Aparecida, SP: Ed. Santuário, 2010.

\_\_\_\_\_. *Islam and Muslims in South America. In: Routledge handbook of Islam in the West. Edited by Roberto Tottoli, 2ª edition, 2022.*

\_\_\_\_\_. **Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil**. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 228-250, setembro/novembro, 2005.

\_\_\_\_\_. **Ritual, experiência mística e lei islâmica nas comunidades sufi de Alepo, Síria**. Anuário Antropológico/2004. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

RAMOS, Vlademir Lúcio. **Conversão ao Islam: uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do Grande ABC**. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista, 2003.

REINHARDT, Bruno. **A relacionalidade da ruptura pentecostal: conversão, natalidade e parentesco em Gana**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 41(1): 49-75, 2021.

\_\_\_\_\_. “*‘Don’t Make It a Doctrine’. Material Religion , Transcendence, Critique*”. *Anthropological Theory* , 16 (1):75-97, 2016.

\_\_\_\_\_. **Os estudos críticos da religião e do secularismo: virada ou paradigma?** Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 123 | 2020, posto online no dia 15 dezembro 2020, consultado o 21 dezembro 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rccs/11148> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rccs.11148>.

\_\_\_\_\_. *Praying until Jesus returns: commitment and prayerfulness among charismatic Christians in Ghana. Religion, 47:1, 51-72, 2017 ; DOI: 10.1080/0048721X.2016.1225907.*

ROCHA, Osório. **Barretos de outrora**. Barretos: s/e, 1954.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução Rosaura Eishenberg, 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAFADY, Jorge. **A imigração árabe no Brasil (1880-1971)**. PhD. diss, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972b.

SCHIELKE, Samuli. *“Being a nonbeliever in a time of Islamic revival: Trajectories of doubt and certainty in contemporary Egypt.”* *International Journal of Middle Eastern Studies*, 2012 44: 301–20.

\_\_\_\_\_. *Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life*. *Working papers*, No. 2, 2010.

\_\_\_\_\_. *“Being good in Ramadan: Ambivalence, fragmentation, and the moral self in the lives of young Egyptians.”* *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (S1): 2009, S24–40.

SEEVER, Nick. **Algoritmos cativantes**: Sistemas de recomendação como armadilhas. Tradução de Bruno Reinhardt). Blog do Labemus, 2022. [publicado em 12 de abril de 2022]. Disponível em: <<https://blogdolabemus.com/2022/04/12/algoritmos-cativantes-sistemas-de-recomendacao-co-mo-armadilhas-por-nick-seaver/>> Acesso em 29 de mai. de 2024.

SILVA, Hélio R. S. **A situação etnográfica**: andar e ver. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p.171-188, jul/dez, 2009.

SILVA, José. **O islam na região nordeste no Brasil**: reversões, hibridismos e tensões religiosas na ummah muçulmana sunita em Itabaianinha-SE. Dissertação de Mestrado. São Cristóvão: UFS, 2022.

SOARES, Maria Alice Tallemborg. **Donos da mesquita, elites locais**: etnicidade e poder no Centro Islâmico de Porto Alegre. In: **Dossiê - Antropologia e Islã**: reflexões teórico-metodológicas sobre pesquisas na América do Sul e no Oriente Médio. *Revista EntreRios do Programa de Pós-Graduação em Antropologia*, vol. 5, 2023.

\_\_\_\_\_. **Para além do Sagrado**: As práticas femininas na mesquita de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Dissertação de mestrado em Antropologia. Niterói: UFF, 2017.

TILLY, Charles. *“Migration in Modern European History”*. In: MCNEILL, William H. & ADAMS, Ruth S. (orgs.). *Human migration, patterns and policies*. *Indiana University Press*, pp. 48-72., 1978.

TRUZZI, Oswaldo. **Redes em processos migratórios**. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 20, n. 1. São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. **Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo**. Tese de doutorado. Campinas, 1993

\_\_\_\_\_. **Sírios e libaneses no oeste paulista – décadas de 1880 a 1950.** R. bras. Est. Pop., v.36, 1-27, e0086, 2019.

VELHO, Gilberto. **O desafio da proximidade.** In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (org.). Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. pp. 11-19.

\_\_\_\_\_. **Observando o familiar.** In: VELHO, Gilberto. Individualismo e Cultura. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. pp. 123-132.

VERDEIL, Éric; FAOUR, Ghaleb; VELUT, Sébastien (Edits.). *Atlas du Liban: territoires et société. Beirute: IFPO (Institut Français du Proche-Orient)/CNRS – Liban (Conseil National de la Recherche Scientifique – Liban), 2007.*

VIEIRA, D.; NETO, V. M.; MACHADO, F. G.; NAJM, F. J.; ARAÚJO, A. M.. **Memorial barretense: dos primórdios à atualidade.** Barretos: ano desconhecido.

ZUBOFF, Shoshana. **A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020