

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

DIÓGENES BRAGA RAMOS

**UMA LEITURA ETNOGRÁFICA DOS MUÇULMANOS DA
MESQUITA LUZ DA FÉ EM CAMPO GRANDE:
DESAFIOS PARA VIVENCIAR O RAMADAN**

Campo Grande - MS
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

DIÓGENES BRAGA RAMOS

**UMA LEITURA ETNOGRÁFICA DOS MUÇULMANOS DA
MESQUITA LUZ DA FÉ EM CAMPO GRANDE:
DESAFIOS PARA VIVENCIAR O RAMADAN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul como requisito para obtenção do grau de mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Asher
Grochowalski Brum Pereira

Linha de pesquisa 1: Identidade
cultura e poder

Campo Grande – MS
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

DIÓGENES BRAGA RAMOS

**UMA LEITURA ETNOGRÁFICA DOS MUÇULMANOS DA
MESQUITA LUZ DA FÉ EM CAMPO GRANDE:
DESAFIOS PARA VIVENCIAR O RAMADAN**

Banca Examinadora:

Prof. Dr. (Orientador) Asher Grochowalski Brum Pereira
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Prof. Dr. Álvaro Banducci Junior
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Prof. Dr. Mário Teixeira de Sá Júnior
Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)

Data da Aprovação

AGRADECIMENTOS

Agradecer nesse momento é algo difícil, pois várias pessoas foram importantes para que eu pudesse chegar nesse momento e construir minha pesquisa. Mas pessoas importantes não podem ser esquecidas e negligenciadas.

Primeiramente agradeço à minha companheira, Jaqueline Ap. Martins Zarbato, pelas conversas e diálogos teóricos sobre a pesquisa, pela paciência e incentivo nas horas mais difíceis e especificamente por seu carinho e amor.

Aos meus três filhos, Enzo, Vitor e Bernardo por ouvirem sobre a minha pesquisa e me incentivarem.

Meus pais que sempre, incondicionalmente, me apoiam com muito carinho e atenção. Entretanto, em especial minha mãe-tia e eterna cuidadora que ora por mim, que me auxilia, inclusive em momentos difíceis em todos os sentidos, Tia Toninha.

Ao meu orientador, prof. Dr. Asher que além de um orientador se tornou um amigo que de forma precisa me auxiliou com instrumentalização teórica de forma eficaz e concisa.

Ao grande amigo e irmão Caio que não poupou esforços para ler meu trabalho e ajudar nas questões metodológicas.

E por fim, agradeço aos líderes da mesquita Luz da Fé, em Campo Grande, pela oportunidade de me acolherem e permitirem que pudesse fazer a pesquisa com os membros da comunidade e em especial algumas pessoas que me auxiliaram de forma específica para que esta pesquisa pudesse ser realizada.

O REAL RESISTE

Autoritarismo não existe
Sectarismo não existe
Xenofobia não existe
Fanatismo não existe
Bruxa fantasma bicho papão

O real resiste
É só pesadelo, depois passa
Na fumaça de um rojão
É só ilusão, não, não
Deve ser ilusão, não não
É só ilusão, não, não
Só pode ser ilusão

Miliciano não existe
Torturador não existe
Fundamentalista não existe
Terraplanista não existe
Monstro vampiro
assombração
O real resiste
É só pesadelo, depois passa
Múmia zumbi medo
depressão
Não, não, não, não
Não, não, não, não
Não, não, não, não

Trabalho escravo não existe
Desmatamento não existe
Homofobia não existe
Extermínio não existe
Mula sem cabeça demônio
dragão
O real resiste
É só pesadelo, depois passa
Como o estrondo de um
trovão
É só ilusão, não, não
Deve ser ilusão, não não
É só ilusão, não, não
Só pode ser ilusão

Esquadrão da morte não
existe
Ku Klux Klan não existe
Neonazismo não existe
O inferno não existe
Tirania eleita pela multidão
O real resiste
É só pesadelo, depois passa
Lobisomem horror opressão
Não, não, não, não
Não, não, não, não
Não, não, não, não

Arnaldo Antunes

Resumo:

Esta pesquisa tem o objetivo de analisar o rito do Ramadan na mesquita de Campo Grande, visando compreender como o rito se estabelece e, para além disso, de que forma afeta a comunidade, a partir das práticas de jejum. Para a pesquisa foi realizado um trabalho de campo junto a mesquita, diálogos e conversas com algumas pessoas que são membros da comunidade e de alguma forma vivenciaram o Ramadan neste ano de pandemia. Para isso, o rito de forma geral foi observado a partir dos clássicos da Antropologia que me fez ter como argumento que a memória coletiva estabelecida pelo rito do Ramadan dá sentido e unidade para os membros da mesquita em participarem e viverem sua fé no Islam. Essa pesquisa demonstra que existe diversidade no Islam e que cada comunidade e cada muçulmano exerce sua fé a partir dos pilares do Islam dentre eles o Ramadan.

Palavras-chave: Ramadan. Islam. Jejum.

Abstract:

This research aims to analyze the Ramadan rite at the Campo Grande mosque, to understand how the rite is established and, in addition, how it affects the community, based on fasting practices. For the research, fieldwork was carried out at the mosque, dialogues and conversations with some people who are members of the community and somehow experienced Ramadan in this pandemic year. For this, the rite in general was observed from the classics of Anthropology that made me argue that the collective memory established by the Ramadan rite gives meaning and unity for the members of the mosque to participate and live their faith in Islam. This research demonstrates that there is diversity in Islam and that each community, and each Muslim exercises their faith based on the pillars of Islam, including Ramadan.

Key words: Ramadan. Islam. Fast.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I – CONTEXTO HISTÓRICO DO ISLAM NO BRASIL E O ISLAM EM CAMPO GRANDE	33
CAPÍTULO II - ANÁLISE HISTÓRICO ANTROPOLÓGICA SOBRE RITO E A RELAÇÃO COM RAMADAN	47
CAPÍTULO III – ETNOGRAFIA DOS MUÇULMANOS DA MESQUITA EM CAMPO GRANDE ACERCA DA EXPERIÊNCIA FRENTE AO RITO DO RAMADAN	53
CONSIDERAÇÕES FINAIS	74
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	78

INTRODUÇÃO

O objetivo da minha pesquisa é identificar e entender como os membros homens da Mesquita Campo Grande, que frequentam as reuniões semanais de sexta-feira, lidam e vivenciam o Ramadan em Campo Grande, sendo que essa análise dos dados relativos ao Ramadan, as conversas com os membros da mesquita, as visitas de campo, que estão descritos foram realizadas no ano de 2020.

Seguindo Francirosy Ferreira (2006) e Algaflí (2019, et al.) o elemento norteador da pesquisa que se constitui como meu argumento em relação ao Ramadan, tem como pressuposto compreender como a comunidade muçulmana de Campo Grande experiência e pratica os ritos do Ramadan em uma cidade distante da estrutura teológica e fundante do Islam, já que a comunidade tem uma população muçulmana pequena e com pouca representatividade social, além disso, há dificuldade de encontrar comidas halal, que são as comidas que são processadas pelo método islâmico do abate e, também, a dificuldade de espaços em que há a socialização a partir dos alimentos, como a comida halal.

Para que se possa compreender e desenvolver a pesquisa é necessário dividir a introdução em tópicos que se seguiram de forma a detalhar as etapas importantes da pesquisa e assim, trazer clareza para que se possa sustentar os argumentos e os objetivos da pesquisa.

LITERATURA SOBRE O RAMADAN

O Ramadan nos apresenta em sua prática e em sua forma ritual, a partir de Francirosy Ferreira (2006), Zahra Algaflí (2019, et. Al), Enzo Pacce (2005) e Paulo Hilu (2010) uma característica integradora entre a comunidade islâmica (Mesquita) no período do Ramadan, com partilha de alimentação e partilha de convivência no fim do dia para orarem juntos¹. A partir da etnografia, percebi que na Mesquita de Campo Grande há uma forma diferente de participação do jejum.

¹ “Se, por um lado, tem-se a abstinência alimentar, de outro temos a fartura nas comidas das quebras de jejum, chamada de *iftar*, que acontecem em mesquitas ou nas casas com presença de outros familiares e amigos. Há famílias que se organizam para esse mês, agendando com antecedência os jantares (*iftar*) que vão oferecer em suas residências. Há grupos que marcam para quebrar o jejum na mesquita e ficam juntos durante a refeição e as orações. Em geral também mudam de mesquita para encontrar outros irmãos e irmãs. Há uma circulação grande nas mesquitas, e casas nesse período. É recomendável convidar outros irmãos para quebrar jejum em casa ou pagar seu jantar em algum lugar.” (FERREIRA, 2020)

A partir dos autores mencionados acima, verificamos que os cinco Pilares do Islam são citados e discutem as questões teológicas, filosóficas, históricas e sociais. Esses autores foram selecionados por conta da aproximação teórica que fazem acerca do Islam, sendo que Enzo Pace é um sociólogo italiano que dedica suas pesquisas sobre o Islam e seus desdobramentos sociais e Paulo Hilu foca suas pesquisas no viés antropológico acerca do Islam. Desta forma, ambos auxiliam para nossa pesquisa a partir das ciências sociais.

Com a análise desses autores e sobre o Ramadan e seus desdobramentos é possível entender a justificativa da pesquisa em se analisar esse rito. O qual é papel fundamental na cultura do Islam e consequentemente podemos compreender a importância desse rito para esses atores religiosos e os desdobramentos da fé muçulmana na sociedade de Campo Grande.

Para Paulo Hilu, entender o Ramadan é necessário observar algumas nuances históricas, principalmente com relação ao profeta Muhammed, para que assim, se possa fazer as relações do texto canônico do Islam, o Corão e suas perspectivas teológicas que fundamentam o Ramadan. Dentre os tópicos dos Pilares do Islam, Hilu destaca um tópico para discutir o Ramadan.

Mas o que nesta pesquisa nos interessa e que vai dar o rumo para nossa análise é o que Paulo Hilu chama atenção em relação a diversidade do Islam. Para que possamos entender a dinâmica cultural com que o Ramadan se estrutura ou como o Ramadan é vivenciado ao longo do Islam pelos muçulmanos inseridos mundo a fora.

Os motivos e significados que acompanham o uso do véu islâmico em suas várias manifestações também variam de acordo com cada contexto social. Em alguns países muçulmanos, como Irã, Arábia Saudita e Sudão, o véu é obrigatório para todas as mulheres, as quais procuram afirmar sua autonomia em relação à regra estatal negociando os limites do permitido em termos de moda e conveniência. Já em países como a Turquia, Tunísia e Síria, o véu não apenas não é obrigatório como é desencorajado pelo Estado. [...] Assim, o uso do hijab ou do niqab na Síria ou no Egito, onde um número significativo de mulheres não usa véu nenhum, serve para afirmar formas específicas de vivenciar o espaço público enquanto muçulmanas, ao mesmo tempo em que afirmam a autonomia moral dessas mulheres e seus grupos sociais em relação ao “feminismo oficial” promovido pelos Estados seculares e, por vezes, autoritários. Diante dessa diversidade se coloca a pergunta: Como compreender o islã enquanto fenômeno social? (PINTO, 2010, p. 28 – 29)

Como verificamos, a perspectiva histórica é importante para estabelecermos marcadores sociais que trarão as configurações das diferenças teológicas e de vivência os muçulmanos tomam para si na sua prática de fé.

Com isso, ao nos embasarmos nos escritos com Enzo Pace, o qual chama atenção da perspectiva social do Islam também salientando a sua diversidade e sua dinamicidade inclusive de se transformar e se ressignificar buscando se ajustar sem de alguma forma perder seus princípios básicos de fé instituídos nos cinco pilares.

Por todas essas razões o Islã, como acontece, aliás, com outros sistemas de crenças, constrói um universo simbólico estratificado, uma espécie de pirâmide com diversas camadas, que prevê em posição de destaque as crenças oficiais; em segundo plano, as incluídas; e no terceiro nível – submerso por assim dizer – as excluídas, que a duras penas podem continuar sobrevivendo e resistindo no tempo, voltando à tona de tempos em tempos ciclicamente. (PACE, 2005 p. 49)

Pace (2005), em sua teoria acerca do Islam, constrói elementos que nortearam a lógica social da construção do fenômeno religioso entre os muçulmanos. É interessante observar que Enzo Pace ao longo de suas pesquisas busca demonstrar a diversidade muçulmana principalmente por conta da distribuição do Islam pelo planeta, mostrando desta forma a diversidade do Islam através de algumas análises demográfica. Assim, o Islam vai desde a Ásia, África, Europa, Américas e Oceania.

Diante dessa diversidade muçulmana pelo mundo constatamos a necessidade de uma leitura mais particular do Islam em Campo Grande, especificamente acerca do Ramadan que é muito pouco estudado no Brasil. E as pesquisas de Zahra Alghafli tem um significado importante neste contexto, pois busca analisar como os muçulmanos lidam com o Ramadan, principalmente nos EUA, local que as pesquisas de Alghafli têm se concentrado.

Alghafli destaca que socialmente a prática da fé islâmica tem consequências sociais no dia a dia dos muçulmanos. Isso acontece quando o ator muçulmano vai fazer suas orações diárias e tem que lidar com as questões profissionais, principalmente nos países ocidentais, implicando com isso em fatores sociais e culturais no qual esses estarão inseridos no país em que o muçulmano estiver. Inclusive, para Alghafli:

O Islã é a principal religião mundial e a população muçulmana é uma das que mais cresce entre as populações religiosas no mundo ocidental, inclusive nos Estados Unidos. No entanto, poucas e estudos examinam a experiência religiosa vivida por famílias muçulmanas nos EUA. Se dá muita atenção sobre o Islã entre pesquisadores e pela mídia tende a ser sobre aspectos controversos da religião. (ALGHAFLI, et. al. 2019, p. 1)

Observamos a partir desses pesquisadores que ainda o Islam é pouco pesquisado no sentido restrito a nível de determinadas culturas e países, sendo com isso, necessário nos aproximar de algumas temáticas para entender como a cultura muçulmana é absorvida em culturas diversas e aplicadas com isso, pelos muçulmanos, a partir de suas práticas de fé, como no caso o Ramadan, pois como salienta Alghafli (2019), as pesquisas acerca do Islam acabam sendo focadas em aspectos depreciativos e controversos sobre o Islam e assim, restringem a visão que se pode ter sobre os muçulmanos e suas vivências.

A MESQUITA DE CAMPO GRANDE

A consciência dos membros da Mesquita determina essa relação de unidade que pude verificar com os interlocutores quando narram sobre o Ramadan. Mas as pessoas da Mesquita de Campo Grande possuem uma prática mais individual nesse período - tenho convicção de que por conta da Covid-19 - muitas famílias e agentes da mesquita procuraram manter o isolamento social. Contudo, os interlocutores salientaram que essa relação de discrição, de privacidade e de comportamento individual e familiar é uma prática comum da comunidade islâmica de Campo Grande.

Um dos argumentos está relacionado à questão da individualização na participação do Ramadan na Mesquita de Campo Grande. Isso porque, a partir dos dados de campo coletados, evidenciou-se que o Ramadan, para os agentes da Mesquita, se estabelece em uma tríade que se organiza da seguinte forma:

TRADIÇÃO ← → HERANÇA DE FÉ ← → MEMÓRIA HERDADA = RAMADAN

Ou seja, o Ramadan, a partir desses elementos, fortalece a manutenção da fé dos agentes da Mesquita e dão manutenção a continuidade de se ter a Mesquita em Campo Grande, mesmo que os grupos sejam individualizados e distantes, pois a comunidade mantém laços de fé com a tradição muçulmana.

Ressalto que o Ramadan é o período de jejum que os muçulmanos realizam uma vez por ano durante 40 dias conforme o calendário muçulmano. O Ramadan de 2020, objeto que analisado especificamente, foi iniciado do dia 23 para o dia 24 de abril, nono mês do calendário lunar, período que foi revelado o Alcorão, livro sagrado dos muçulmanos. É importante ressaltar que é um dos pilares da prática do Islam, que são compostos em um total de cinco, sendo o Ramadan o quarto pilar. Outro fator que deve

ser levado em consideração acerca do Ramadan é que se trata de uma prática obrigatória entre os muçulmanos, com algumas exceções.

Como o Ramadan é um ato de obrigação, é necessário que o fiel se prive do uso de bebidas alcóolicas, alimentação, sexo ou tabaco para que essas práticas não influenciem a relação do fiel com em sua adoração com o sagrado.

Segundo Ali Zoghbi, vice-presidente da Federação das Associações Muçulmanas do Brasil (Fambras), este é um momento de oração, reflexão religiosa, caridade e devoção. As orações acontecem cinco vezes ao dia. “Neste período sagrado, o foco das pessoas muda, fica mais voltado para o espiritual do que para o material”, explicou. “A caridade neste período é multiplicada, e fazemos também o ‘jejum com a língua’, quero dizer, incentivamos as pessoas a não falarem mal umas das outras e a praticarem o perdão, a compaixão e a misericórdia”, disse. (<https://anba.com.br/o-que-voce-precisa-saber-sobre-o-ramada/>)

O Ramadan segue suas estruturas a partir de dogmas segmentados teologicamente a partir do Corão, mas como observaremos, essa prática ganha características individuais, semelhante a outras práticas religiosas impostas nas religiões, contudo, o que marca essa individualidade da prática do jejum, conforme observei, é que mesmo com o rigor das regras impostas no cumprimento dos pilares do Islam, dentre esses o Ramadan, o muçulmano não é policiado por outros membros da mesquita se está praticando o rito, se está indo à mesquita nesse período, se está jejuando de forma correta, como se verifica em outras religiões, que quando os membros não praticam os dogmas impostos, como por exemplo o uso e costumes da vestimenta ou da manutenção dos cabelos cumpridos impostos por algumas igrejas neopentecostais no Brasil que se segmentam nesses hábitos, são cobrados pelo líder religioso, ou até mesmo pelos outros membros da comunidade religiosa, o impedindo em alguns casos, de inclusive, entrar no templo religioso por não cumprir essas regras ou outras formas de punições que acontecem conforme cada movimento neopentecostal impõe.

INSERÇÃO NO CAMPO

Para situar a pesquisa farei a descrição da minha inserção no campo, ressaltando alguns percalços e caminhos que foram seguidos para que a pesquisa pudesse se desdobrar na busca de compreender a questão do Ramadan, na mesquita de Campo Grande.

Para isso, é importante saber sobre o Islã no Brasil. Waniez e Bustlein (2001, p.163) escrevem:

Os muçulmanos no Brasil concentram-se fundamentalmente nos estados de São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul. Apresentam nível educacional e rendimento bastante acima da média da população brasileira, atuando, em sua maioria, no setor terciário. Quase 40% dos muçulmanos são empregadores, contra apenas 4,3% da população urbana. Consequentemente, há uma reduzida participação de empregados no setor privado, 23,5%, contra 48,1%, enquanto a proporção de trabalhadores autônomos se aproxima, 28,5%, contra 20%. Desta forma, é possível afirmar que “o perfil majoritário do muçulmano ativo é o de um comerciante independente ou patrão de uma empresa que emprega menos de 10 pessoas. Porém, além deste arquétipo, o recenseamento de 1991 revela uma multiplicidade de situações.

Refletindo sobre a literatura sobre o Islam no Brasil, me interessei em entender como os homens da mesquita de Campo Grande mantinham seus vínculos e sua cultura em um contexto não-islâmico por meio da manutenção das práticas muçulmanas. Ao começar a frequentar a Mesquita de Campo Grande, percebi que um dos principais pilares da produção da solidariedade eram os ritos do Ramadan.

Com a participação e envolvimento na mesquita, juntamente com os membros que a frequentam, eu me envolvi com esse grupo social para entender qual a relação desses agentes na participação do Ramadan. Pois, como argumento, afirmo que o Ramadan se institui enquanto um rito que fortalece a relação dos agentes religiosos com o Islam, por meio da memória instituída pela prática desse rito que identifica os agentes na identidade religiosa de manutenção da fé desses indivíduos.

A inquietação na pesquisa que se torna uma problemática é entender como os muçulmanos que vivem tão distantes da matriz fundante do Islam, em uma cidade brasileira extremamente influenciada pela diversidade religiosa, mantém a tradição de praticar o Ramadan, sendo que a sua prática constituída a partir do período de jejum que os muçulmanos realizam uma vez por ano durante 40 dias, conforme o calendário muçulmano.

Mas para vivenciar como o Ramadan se estrutura de forma particular em uma comunidade islâmica fiz o recorte de analisar a mesquita de Campo Grande no Estado de Mato Grosso do Sul, por estar na cidade em que resido e por estar longe dos grandes centros das regiões Sul e Sudeste do Brasil onde se concentram a maioria das mesquitas brasileiras. Fiz a opção de ter uma nova visão do Islam no Brasil, partindo para o Centro-Oeste, inclusive porque não existem quase pesquisas sobre o Islam na região de Mato Grosso do Sul na área das Ciências Sociais.

Como já havia verificado que existia uma mesquita na cidade de Campo Grande e havia uma estrutura física instituída na cidade, ficaria mais fácil uma aproximação ao campo. Após pesquisas na internet e análises sobre material acerca da mesquita em nível acadêmico, pude constatar que tinha um desafio pela frente ao me aproximar da comunidade muçulmana de Campo Grande. O passo seguinte foi tomar a iniciativa de visitar a mesquita para começar a colher os dados do campo e iniciar a pesquisa, que serão descritas ao longo da pesquisa.

Entretanto, precisava fazer compreender como as práticas de fé islâmica se estruturavam desta forma fui verificar no site do Instituto Latino-Americano de Estudos Islâmicos, que se localiza na cidade de Maringá-PR, em suas instruções acerca das questões teológicas do Islam, a partir de vídeos dispostos no site que estão representados também no YouTube, indica 14 vídeos que ensinam sobre o Ramadan.

Nestes vídeos, um dos principais pontos do Ramadan que são destacados como ensinamento para o muçulmano, são as benesses que o jejum traz para aqueles que o praticam, destacando principalmente que segundo o profeta Mohammad, o jejum liberta os pecados de quem o pratica através das bênçãos de Allah, e que a entrada no paraíso tem uma porta exclusiva de passagem que só é permitida acessar por aqueles que fazem o jejum.

E outro ponto importante é de que o jejum é feito para Allah. Pois a partir da prática do jejum, Allah compensará o muçulmano por seu sacrifício. Estes e outros elementos que vão nortear nossa aproximação a temática do Ramadan ao longo da pesquisa.

Essas análises indicadas acima me ajudaram a chegar na mesquita ter fundamentos sobre o que iria pesquisar e ter ideia do que iria encontrar pensando inclusive na forma que deveria me portar na aproximação das pessoas no campo e para conversar com elas sobre o Ramadan e sobre as práticas de fé do grupo.

Para estruturar e alinhar a pesquisa busquei descrever alguns sub-itens que possam dar fundamentação ao longo da pesquisa para vencer os desafios e os distanciamentos sobre o Ramadan para mim, que não tinha tido até os estudos sobre o Islam nenhuma vivência mais próxima com a mesquita de Campo Grande e consequentemente com a prática de fé dos muçulmanos que experienciam suas vivências de fé.

METODOLOGIA

Os primeiros contatos com o Islam ocorreram quando ministrei uma aula sobre o Islam no curso de licenciatura em Ciência de Religião do Centro Universitário Municipal de São José-SC. Neste universo tive a oportunidade de conhecer a mesquita localizada em Lages, na serra catarinense, que foi organizada na década de 1980, por conta da comunidade muçulmana que morava na cidade. Uma construção imponente e de grande estrutura, porém, com o êxodo rural a comunidade se encontrava com poucos membros. Isso ocorreu em 2012.

Para lidar com a problemática relacionada à pesquisa do rito do Ramadan no grupo de homens da mesquita de Campo Grande, utilizarei a metodologia da observação participante, destacada na antropologia clássica. Contudo, “etnografia significa observação participante. [...] A boa etnografia é sensível, contextualmente matizada, profusamente detalhada e fiel àquilo que retrata.” (INGOLD, 2019, p. 62-63)

A opção metodológica que destaquei a partir de Ingold (2019), de como interpretarei, não visa estar com o objeto da pesquisa de forma holística, dialogando não apenas com os interlocutores da mesquita, mas de compartilhar com essas pessoas a experiência que eles possuem da sua vivência de fé muçulmana. Mesmo não sendo muçulmano e tendo minhas limitações ao compartilhar com eles suas vivências, tentarei entender como estruturam suas concepções de vida, e desta forma tentar construir um conhecimento sobre o Ramadan para os membros da mesquita de Campo Grande.

Para pensar como se estruturam as observações no campo a partir da perspectiva antropológica utilizarei o olhar teórico de Ingold (2015), que chama atenção de que as vidas se encontram formando linhas que se ligam, se movem, interagindo e formando uma malha de vida que se emaranhando, crescem e se movimentam.

E isso se evidencia quando olhamos que mesmo com uma fé estabelecida os muçulmanos formam a malha da construção social da cidade que movem-se formando linhas e construindo histórias que compõem as vidas de Campo Grande.

Sendo assim, uma metodologia de investigação de forma qualitativa com caráter etnográfico que será adequado ao objeto de pesquisa citado, levando em consideração os discursos e narrativas que serão coletadas, na busca de lidar com o Ramadan e seus desdobramentos.

Para estabelecer as conexões que são necessárias para que se possa construir a pesquisa, é preciso descrever alguns passos que marcaram minha trajetória na construção etnográfica acerca do Ramadan na mesquita, em Campo Grande.

As primeiras visitas são descritas posteriormente, mas é importante ressaltar que a acolhida na mesquita e a autorização do Sheik foram fundamentais para que a pesquisa pudesse ser estabelecida e ser desenvolvida.

Além disso, estabeleci relações com um interlocutor na mesquita que tem um papel importante e eu o chamarei aqui de Walid, que me auxiliou em conversas pelo *WhatsApp* e nas idas ao campo, por seu conhecimento da comunidade muçulmana de Campo Grande.

Entretanto, no interim da pesquisa, fomos acometidos por uma situação de pandemia, em decorrência do vírus do Covid-19 e minhas participações na mesquita tiveram que ser interrompidas e novas estratégias foram estabelecidas.

A reorganização na pesquisa se deu por meio da busca de novos contatos, visando dialogar e criar laços para entender como funcionava a mesquita e qual era o sentido do Ramadan, levando em consideração que segundo o calendário muçulmano, o rito aconteceria em maio, momento em que estávamos em pandemia.

Diante disso fui para as redes sociais buscar novos contatos e consegui o João, um convertido ao Islam que estabelecia relação comigo pelo *WhatsApp*, me auxiliando muito na construção teórica e da experiência estabelecida entre nós na sensibilidade de vivenciar a experiência da fé do grupo dos muçulmanos na mesquita.

E o estabelecimento desse entendimento sobre o Islam estão nos cinco pilares da fé. “Ei-los na ordem tradicional: a profissão de fé, a oração cinco vezes ao dia, a esmola ritual, o jejum durante o sagrado mês de Ramadã e a peregrinação a Meca pelo menos uma vez na vida.” (PACE, 2002, p. 118)

Outros interlocutores foram surgindo, mas o que estabeleceu o entendimento do Ramadan foi participar efetivamente do rito na mesquita no dia do Eid, que é a cerimônia da quebra do jejum, que descreverei posteriormente. Mas o que chama atenção nesse momento é, segundo Ingold (2019), a busca de um envolvimento efetivo com as pessoas de forma holística para que se possa vivenciar o objeto pesquisado.

Outro ponto importante para dialogar com o Islam e que configuram alguns pontos norteadores da pesquisa, estão formatadas nas palavras de Asad:

Meu argumento geral até agora tem sido que nenhuma antropologia coerente do Islã pode ser fundada na noção de um projeto 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 das antropologias do Islã definiu seu escopo de maneira muito ampla, tanto aquelas que apelam a um princípio essencialista quanto aquelas que empregam um 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 uma coleção heterogênea de crenças, artefatos, costumes e moral. É uma tradição. (Tradução Grifo Nosso. ASAD, 1986, p. 14)

Para Asad, a tradição deve ser um ponto que não deve ser ignorado na pesquisa acerca do Islam e isso que estamos observando, pois o rito do Ramadan se estabelece na tradição, contudo, essa tradição pode ter formas de interpretação e de apropriação na sua prática.

A partir dessa construção de redes que me possibilitaram me aproximar dos membros da mesquita e, assim, entender como o meu objeto de pesquisa, o Ramadan, era vivenciado e absorvido por aquele grupo e de alguma forma estabelecido na Mesquita de Campo Grande. Com isso, pude começar a traçar algumas hipóteses de como o rito do Ramadan se organiza, buscando, a partir de Turner, possíveis definições. Percebi que um dos elementos que podem ser estabelecidos para se entender o rito do Ramadan é a questão da tradição e da memória, conforme Candau:

Aquilo que denominamos como tradição própria a um grupo é a combinação entre transmissão protomemorial e memorial que interagem uma sobre a outra fazendo, por exemplo, da tradição religiosa um “sistema organizado de pensamentos e gestos”. Para viver e não apenas sobreviver, para ser transmitida e sobretudo, recebida pelas consciências individuais “em inter-relação, em conexão de papéis, em complemento de funções”, essa combinação deve estar de acordo com o presente de onde obtém sua significação. Ela será autêntica, quer dizer que terá sua força – a de conferir aos membros de um grupo o sentimento de compartilhamento de sua própria perpetuação enquanto tal – de sua autoridade, aquela de uma transmissão efetiva e aceita. Nesse caso, a tradição corresponde bem à definição que fornece Danièle Hervie-Léger: um universo de significações coletivas no qual as experiências cotidianas que inscrevem os indivíduos e os grupos no caos são repostadas a uma ordem imutável, necessária e preexistente aos indivíduos e os grupos no caos são reportados a uma ordem imutável, necessária e preexistente aos indivíduos e aos grupos. O que define principalmente a tradição, acrescenta a autora, “é que ela confere ao passado uma autoridade transcendente”. (CANDAU, 2018, p.121)

Por isso não podemos analisar o Islam de forma generalizada, no desafio de entender o Ramadan na mesquita em Campo Grande, pois não podemos achar que os ritos religiosos devem ser analisados de forma exclusiva no sentido de que as interferências culturais e sociais não influenciam a questão da religião, pois ao contrário, essas

influências existem e não podem ser negadas. “O pluralismo contemporâneo, tipicamente pós-moderno, reencontra linhas de força fundamentais do pluralismo tradicional brasileiro”. (SANCHIS, 2018, p.227)

Desta forma é importante a partir dessa particularidade entender que a tradição e a memória do estabelecimento do rito do Ramadan para trazer as pessoas a mesquita e as fazê-las praticá-lo a princípio parece ser uma característica própria dessa comunidade religiosa, sendo justificada pela fala êmica dos membros da mesquita e pelas observações de campo.

É importante ressaltar que não existe material sobre o Ramadan especificamente descrevendo a Mesquita de Campo Grande e sua prática junto aos seus membros, como também não existe nenhum material sistematizado sobre a inserção do Islam em Campo Grande, com isso, a pesquisa é desafiadora em todos os sentidos.

PANDEMIA DO COVID 19 (SARS – COV 2)

Se faz necessário, após ler a metodologia, compreender que toda a pesquisa foi influenciada por conta da pandemia de Covid 19, que se espalhou mundialmente infectando diversas pessoas pelo mundo, levando inclusive a óbito milhares de pessoas no mundo e no Brasil.

Conforme Segata:

a China anunciava uma dezena de mortes por conta de uma nova doença. Eram meados de janeiro e ela se espalhava rapidamente. As expectativas para 2020 não incluíam uma pandemia, mas tudo mudaria. Por toda a parte, vidas, projetos e a própria história do presente seriam escritas com um vírus. O sinal de alerta foi um surto de pneumonia de causas desconhecidas. Os sintomas clínicos lembravam aqueles de um passado recente com a Sars e a Mers. Eles incluíam coriza, febre e dificuldade para respirar. Tratava-se de um novo coronavírus.² Wuhan, capital da província de Hubei, na China Central, passou a ser considerada o epicentro. Autoridades isolavam aquela e outras cidades no entorno para evitar que a contaminação se espalhasse ainda mais e ampliavam o número de leitos disponíveis para o cuidado com os afetados. Hospitais de emergência eram erguidos em tempo recorde. Mas no Japão, na Tailândia, na Coreia do Sul e nos Estados Unidos os primeiros casos também se confirmavam, enquanto que no Brasil suspeitas ainda eram negadas pelo governo. (SEGATA, 2020, p. 278-279)

Como verificamos a partir de Segata, a Covid 19 aos poucos foi ganhando força, as informações eram desencontradas, e o medo começava a se instalar no Brasil. De repente o número de óbitos aumentou, mas, por outro lado o negacionismo com a relação

da doença também avançava e começava assim uma guerra de informações conhecidas como *Fake News*.

Ao longo dos meses os países e os laboratórios de remédios começaram uma grande empreitada na busca da elaboração de vacinas contra o Covid-19, agora em 2021 as primeiras foram surgindo e agora já temos várias em atuação no mundo. Contudo, o Brasil com uma postura negacionista do governo não fez a aquisição de vacinas de forma devida e estamos em um processo lento e desumano de vacinação.

Na mesquita, os encontros foram suspensos no início da pandemia por ordem do governo estadual. Aos poucos as proibições foram diminuindo e os encontros foram sendo liberados. No Eid a festa de encerramento do Ramadan já se podia reunir pessoas nos templos religiosos com certas limitações de pessoas e distanciamento social. Como descrevo ao longo do texto, as reuniões na mesquita têm um público reduzido, não consegui identificar um posicionamento com relação ao Covid-19 a partir dos líderes da mesquita, mas no Eid, o Sheik pediu distanciamento entre as pessoas e de forma geral e os idosos não têm frequentado a mesquita.

Atualmente a evolução da doença ainda tem assolado o Brasil, além disso, as consequências econômicas estão cada vez mais deteriorando a qualidade de vida dos menos favorecidos economicamente, e o índice de pessoas a margem da linha da pobreza no país é cada vez maior.

Mesmo com a vacinação, poucas pessoas ainda estão sendo vacinadas e o governo federal por não ter adquirido vacinas suficientes e pela má gestão na administração da distribuição e da aplicação das mesmas ainda faz com que o Brasil sofra por alguns meses para que tudo possa começar a se normalizar, porém, o número de mortos alarma cada vez mais a sociedade, a dividindo significativamente entre os que não acreditam na doença e na vacina e aqueles que lutam pela vida e querem ser vacinados o quanto antes, fazendo com que a ciência seja cada vez mais questionada no país.

De forma geral a pandemia de Covid-19 influenciou e influenciará a vida do século XXI, principalmente na vida social e cultural das pessoas, não só no Brasil, mas no mundo. Milhares de pesquisas têm sido desenvolvidas acerca da Covid-19, mas de forma geral na área das Ciências Médicas, Biológicas, Farmacêuticas, entre outras, porém nas áreas das Ciências Sociais ainda estamos avaliando os impactos que trarão a doença na vida das pessoas.

É certo que a pandemia em curso é um desafio para a antropologia. A natureza episódica e excepcional desse tipo de catástrofe exige

respostas imediatas e isso tende a dificultar interpretações locais ou culturalmente situadas. Usualmente, sobressaem os modelos explicativos universalizantes, baseados na biologia (Keck; Kelly; Lynteris, 2019; Rosenberg, 1992). Além disso, como bem afirmaram Keck, Kelly e Lynteris (2019), epidemias e antropologia compartilham histórias complicadas. Ambas serviram por muito tempo como obstáculo, mas também como instrumento de inúmeras formas de expansão imperial. As epidemias foram desde meados do século XIX um mecanismo importante para a descoberta e a inovação científica, entre as quais os avanços da microbiologia e da internacionalização da moderna ciência da saúde. (SEGATA, 2020, p.301)

Em nossa pesquisa podemos verificar que a convivência das pessoas no espaço religioso da mesquita tem sido afetada, que as práticas religiosas têm de alguma forma se adaptado ao momento em que vivemos e isso, pude verificar no período do Ramadan no ano passado com isso, temos que ter em mente ao longo do texto que a pesquisa foi diretamente afetada por essa condição pandêmica da qual estamos vivendo.

A pesquisa ficou extremamente complicada de ser realizada presencialmente, pois a mesquita passou por uma série de restrições impostas hora pelo município de Campo Grande, hora pelo Estado do Mato Grosso do Sul, no ano passado. Desta forma, a mesquita não podia abrir e permitir que as pessoas frequentassem o espaço religioso.

Com isso, algumas adaptações foram sendo feitas ao longo do ano conforme as medidas sanitárias eram determinadas pelos órgãos reguladores a respeito dos espaços religiosos. Por isso, tive que fazer ajustes na pesquisa e buscar os contatos com as pessoas através das mídias sociais como descrevi posteriormente ao falar dos interlocutores.

Contudo, é importante ressaltar que como o Ramadan é um evento que é celebrado especificamente entre as famílias em suas casas e não apenas nas reuniões de sextas-feiras, não foi possível vivenciar essa experiência com nenhuma família, de forma específica, participando das celebrações que são feitas ao fim do dia, quando os familiares se reúnem e quebram o jejum, fazendo orações juntos e se alimentando.

Também nas celebrações de sextas-feiras, o comprometimento foi evidente, pois, durante os 40 dias de duração do Ramadan ocorreram apenas encontros ocasionais na mesquita e com restrição de pessoas me impedindo de participar das cerimônias locais.

A pandemia influenciou a participação efetiva de muitas pessoas que costumam participar da mesquita, por conta da insegurança de estar presente a uma cerimônia em que estariam muitas pessoas. Inclusive, dois dos meus interlocutores não participaram dos encontros na mesquita durante o Ramadan e mudaram sua rotina também na prática do jejum. Por conta dessa situação do Covid, novos arranjos foram feitos para que a

pesquisa pudesse continuar e não sofrer tanto impacto, mas de qualquer forma, isso dificultou a vivência relativa a prática da vida dos muçulmanos na comunidade muçulmana de Campo Grande, me fazendo ficar restrito, em especial, aos meus interlocutores e a algumas experiências observadas no campo.

O ritual do Ramadan teve que ser adaptado e reorganizado, mas o que percebi nas cerimônias que participei e pela conversa com as pessoas, a essência do Ramadan para eles não se perdeu, pois, a identidade religiosa está alicerçada com Allah e é expressa na simplicidade da vida de fé.

METATEORIA DO RITO A PARTIR DA ANTROPOLOGIA

Na discussão sobre a questão da teoria e da metodologia, é necessário definir rito a partir da antropologia da religião e entender como esse elemento simbólico religioso se estrutura na sociedade religiosa. Essa construção teórica auxiliará na análise hermenêutica do rito no Islam para estabelecer possíveis desdobramentos de como o rito do Ramadan se estrutura entre os membros da mesquita em Campo Grande.

O que chama atenção no estudo do rito do Ramadan é sua dimensão relacionada à tradição muçulmana que mesmo tendo suas peculiaridades sustenta a ideologia do Islam na sua proporção mundial, fazendo-a uma religião de migração, conforme observamos na análise de Geertz.

En resumen, pues, decir que Marruecos e Indonesia son sociedades islámicas en la medida en que casi todos sus ciudadanos (más del 90 % de ambas poblaciones) declaran ser musulmanes es señalar tanto sus diferencias como sus similitudes. Cuando la fe religiosa se nutre de una fuente común, es una fuerza tanto particularizante como generalizante y, de hecho, la universalidad que una tradición religiosa dada logra surge de su capacidad para vincular un amplio conjunto de concepciones de la vida individual e incluso idiosincrásica, apoyándolas y elaborándolas al mismo tiempo. (GEERTZ, 1994, p. 31)

Não vamos definir religião ao longo do trabalho, pois existem várias controvérsias teóricas e metodológicas com relação as possibilidades de uma busca em definir o termo, além disso, partimos do pressuposto que para o Islam não existe essa premissa, pois o Islam é a única que se submete à vontade de Deus.

O Corão, por sua vez afirma que a religião do fiel de Alá é o Islã, isto é, a submissão e o abandono à vontade do único Deus. Devemos, pois, pedir-lhe que ‘nos dirija no caminho reto, que nos conduza pela via direita (1,5)’. Mas essa submissão à lei divina, está conformidade das ações humanas à vontade do ‘Mestre dos mundos’, exprime-se na noção corânica de dîn, que designa o código da vida, os costumes conformes com a vontade de Alá. Dîn, por, é a única religião

verdadeira, que implica a confissão e o testemunho da fé, a Shahâdah, incluída na prática chamada dos Cinco Pilares. (MESLIN, 2014, p.51)

Desta forma, procuraremos entender como teorizar o rito na antropologia e assim buscar uma forma de alinhar essa possível definição com uma metodologia que nos auxilie a entender o rito do Ramadan para os membros da mesquita em Campo Grande.

De maneira clássica, se formos traçar alguns perfis antropológicos deveríamos começar a discutir rito a partir de Van Gennep, que é utilizado por Turner em suas análises sobre rito na perspectiva de defini-lo que em poucas palavras diz que o rito:

Os atributos de liminaridade, ou de *personae* (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificação que normalmente determina a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. (TURNER, 1974, p.117)

Para Turner, o rito transcende o espaço e o tempo, desafiando os participantes daquele momento que estão fora das suas vidas no que diz respeito ao seu dia a dia. E o que para nós é importante observar em Turner é que a partir desse estado de lócus religioso estabelecido pelo rito, as pessoas deixam todas as suas atividades sociais para se integrarem unicamente ao momento em que se estabelece o rito. E isso pode ser notado no momento do Eid (cerimônia da quebra do jejum do Ramadan).

Pois, quando eu estava ali interagindo com aquelas pessoas, naquele momento simplesmente me desconectei da minha vida cotidiana, das minhas crenças e fui absorvido pelo êxtase de unidade com aqueles que não conhecia. E isso foi realmente o que os textos teológicos do Islam chamam atenção, de que no Ramadan não existem distinções sociais, todos são um no espaço religioso.

Entretanto, pensando ainda em formas de entender o rito na antropologia e conectá-lo ao Islam, uma coisa que chama atenção é que durante o Ramadan, o ato de se abster da alimentação durante o dia e de fazer as cinco orações diárias reforça a identidade religiosa do indivíduo e sua conexão com o sagrado, porque “o rito é contínuo por um efeito de <<fragmentação>> do sentido em pequenas unidades através do cuidado com o pormenor e a repetição litúrgica, reconstitui a sua coerência global”. (OBADIA 2011, p. 104)

O que chama atenção no ritual é de que ele é estabelecido por um comportamento que posteriormente vai auxiliar o indivíduo religioso não apenas na sua relação com os agentes que interagem na sua fé no cotidiano religioso, mas a partir do processo de

comunicação que o ritual faz na vida desse agente, que é importante para entendermos como a identidade de fé se perpetua na vida religiosa do agente.

Podemos imaginar a ritualização como processo pelo qual ocorre uma rígida padronização ou estereotipação do comportamento e enfatizar suas consequências comunicativas e interativas especiais. O comportamento altamente estilizado e tipicamente não instrumental de um indivíduo não só se comunica com o outro ou os outros, mas também comunica que está se comunicando. Ou seja, não parte do que a ritualização em geral faz é não só estabelecer comunicação entre os participantes, mas também comunicação a respeito deles; ela é um comentário sobre a relação. (ELLER, 2018, p. 177)

Quando observo o rito como algo concernente ao grupo que participa do Ramadan, penso que o rito não pode ser desassociado da memória e da identidade desse grupo, pois me parece que é pela que memória se fortalece a identidade dos grupos religiosos, neste caso, através da prática do Ramadan, fazendo o que lhes foi e é ensinado anualmente, permite com que esses agentes religiosos permaneçam com sua fé, mesmo que a reinterpretando ou a ressignificando de alguma forma.

Essa ressignificação acontece por conta da forma com que alguns muçulmanos, conforme verifico nas conversas com os interlocutores, reestruturam a prática do jejum buscando maneira para compensar o não cumprimento exigido pelos dogmas do Islam, e assim, como vemos no caso do João, compensam a prática pagando alimentos para alguma pessoa durante o Ramadan, pois como ele comenta, não o realizou pois está inseguro de ficar sem se alimentar no período da Pandemia e ficar vulnerável ser infectado pelo vírus, entretanto, mesmo observando suas falas, não verifico que exista uma quebra da estrutura de *communitas*, descrita por Turner, pois a identidade do grupo ainda se estabelece politicamente e socialmente a partir da própria representatividade do João quando se declara muçulmano e que preserva o rito do Ramadan e que não o está deixando de cumpri-lo mas, usa uma forma para o exercício da prática do rito que ele entende que deve ser dialogada e negociada apenas com Allah.

Talvez um dos elementos que deixa o muçulmano mais livre na prática dos seus ritos é o fato de o agente pertencente a uma comunidade muçulmana, não necessitar dar conta de suas atividades religiosas para comunidade - ao menos não verifiquei em nenhum momento exortações ou cobranças explícitas de como se deve seguir os preceitos religiosos do Islam - como acontecem em outros sistemas religiosos que, inclusive, cobram continuamente que o indivíduo participe da comunidade e de todas as cerimônias ou atos religiosos. E isso, a meu ver, é o que ressignifica a prática do Ramadan como comentam alguns interlocutores durante a pesquisa.

No caso de se ter sempre em vista que não há uma autoridade institucional para controlar que todos sigam os ritos e as normas estabelecidas para o jejum, dado que a única autoridade social é a própria sociedade, o consenso espontâneo que a maioria dos membros de uma sociedade, o consenso espontâneo que a maioria dos membros de uma sociedade dá a essa prática obrigatória (abstenção de comida e bebida bem como das relações sexuais durante o dia inteiro, e por um mês inteiro), não é difícil compreender quanta importância em nível sociológico reveste a análise dos comportamentos coletivos que se põem em ato no mês sagrado do Ramadã. (PACE, 2005, p.133-134)

A partir dessa relação mais flexível do agente religioso frente a sua comunidade de fé no Islam, percebe-se que a manutenção dos ritos se dá, como mencionado anteriormente, a partir do estabelecimento da identidade de fé e do pertencimento religioso daquele indivíduo fortalecida pela sua memória dos ritos do qual ele participa diante apenas do sagrado.

Como elemento norteador para nossa discussão sobre Rito me estruturarei no elemento de comunidade ou coletividade, como observa Turner, contudo sustentarei essa perspectiva como salienta Marc Augé: “y todos sabemos que el rito está anclado em el pasado, que sus reglas han sido fijadas por la tradición”. (AUGÉ, 2014, p. 111-112)

Ou seja, o rito se estabelece pela relação da tradição da identidade e da memória que é estabelecida no passado e que se reforça no sacrifício do jejum da abstenção dos alimentos na busca de se estabelecer uma experiência de unidade com o sagrado, mas, sobretudo na perspectiva de unidade com outras pessoas que ao longo do mundo por conta da sua fé praticam tal ato de forma transacional.

Contudo, devemos ter claro as observações de que “[..] ritual não é algo fossilizado, imutável, definitivo.” (PEIRANO, 2003, p.8). Diante disso se faz necessário estruturar os ritos de forma dinâmica, que vai se transformando a partir das suas relações culturais, sociais e históricas.

Desta forma, mesmo que a tradição, a identidade e a historicidade do rito e o fundamente lhe dê estrutura, não podemos ignorar que os agentes sociais interagem com o rito dando a ele emoção, vivacidade, subjetividade, objetividade, que mesmo de forma social, mudando alguns elementos da sua dinâmica, não podemos ignorar que o rito também tem características individuais.

Chamo atenção da questão individual, porque observando o rito do Ramadan e sabendo que o mesmo tem um significado dogmático teologicamente e uma estrutura a ser seguida, pude perceber que conversando com os membros da mesquita que estavam praticando o rito, verifiquei que cada um tinha uma maneira de interiorizar e subjetivar o

Ramadan, dando ao rito uma dinâmica individual e reestruturando o significado do rito para sua vida.

Necessariamente, se olharmos de fora, o rito do Ramadan continua o mesmo se um muçulmano de qualquer parte do mundo visitar a Mesquita de Campo Grande ou que vivencie o Ramadan, constatará elementos normativos transnacionais estabelecidos pela teologia do Islam, mas não conseguiremos identificar individualmente como esse rito toma forma para essa ou as pessoas que são da mesquita em Campo Grande.

A partir da hipótese levantada com relação ao Ramadan com relação as pessoas que a praticam o rito na mesquita, em Campo Grande, um dos elementos que chamam atenção está relacionado à teoria de Turner (1974) sobre *communitas*. Turner ressalta que

O que existe de interessante com relação aos fenômenos liminares no que diz respeito aos nossos objetivos atuais é que eles oferecem uma mistura de submissão e santidade, de homogeneidade e camaradagem. Assistimos, em tais ritos, a um "momento situado dentro e fora do tempo", dentro e fora da estrutura social profana; que revela, embora efemeramente, certo reconhecimento (no símbolo, quando não mesmo na linguagem) de vínculo social generalizado que deixou de existir, e contudo simultaneamente tem de ser fragmentado uma multiplicidade de laços estruturais. São os laços organizados em termos ou de casta, classe ou ordens hierárquicas, ou de oposições segmentares, nas sociedades onde não existe o Estado, tão estimada pelos antropólogos políticos. (TURNER, 1974, p. 118)

Na perspectiva de melhor entender como os ritos se estabelecem, buscarei descrever algumas normativas teóricas a partir de José Severino Croatto (2001) como opção metateórica acerca da temática.

Primeiramente, Croatto (2001) chama atenção para o fato que os ritos possuem representação social, desde a condição gestual, até mesmo no ato de preparação dos atores, dos lugares e dos utensílios que as vezes são utilizados.

Desta forma, não podemos isolar o rito para entendê-lo, pois ele se estrutura entre o símbolo e o mito, pois participa de ambos. Com isso, o rito toma-se um símbolo que representa outra realidade e assim, como mito, se torna uma cena, narrando vários episódios, formando símbolos em ação.

A dimensão ritual também é socioespacial e algumas circunstâncias visual, sendo que envolve pessoas, local sagrado, objetos, instrumentos, vestes dentre outros elementos que dão concretude da relação com o sagrado.

Uma característica que é fundamental para nossa aproximação do rito do Ramadan é sua função social.

O rito é uma das expressões coletivas mais naturais do sagrado. O culto e o serviço a Deus/aos Deuses não são fatos puramente mentais, mas eminentemente corporais; e, além disso, mesmo podendo ser individuais, sua forma característica é a comunitária. Portanto, sob ambos aspectos, são essencialmente sociais. [...] Mas todos os ritos e gestos de adoração inscrevem-se no marco social que lhes dá sentido e que, ao mesmo tempo, é reforçado pelo ambiente social. O grupo expressa sua identidade sobretudo pelos ritos. Os próprios mitos são consolidados e penetram na consciência por efeito de sua manifestação social (tanto na recitação como na dramatização litúrgica). (CROATTO, 2001, p.343-344)

Os ritos podem ser classificados de várias formas a partir de alguns pesquisadores, entretanto o que destaco como um fator interessante para nossa discussão, a partir do rito do Ramadan, é a condição do ritualismo, pois os agentes que praticam o jejum buscam sempre realizar o rito com eficácia, priorizando a relação do ato com a ação do sagrado, conforme é orientado pela divindade. Chamo atenção que o rito do Ramadan acaba incorporando outros ritos na sua essência como a oração, o sacrifício entre outros elementos que confirmam a relação do ator ou agente com o sagrado.

De forma geral podemos dizer que o rito é uma representação simbólica que se comunica. Sendo estruturado por formas padronizadas, “[...] muitas vezes expressos através de variados meios de comunicação, se arranjando e se caracterizando em grau variado por formalidade (convencionalidade), estereotipada (fusão) e redundância (repetição)”. (TAMBIAH, 1979, p. 119, Tradução livre)

Outro fator importante quando observamos a questão do rito e que norteia a questão do entendimento do Ramadan como rito, é a questão da memória, ou seja, podemos inserir dentro da classificação do entendimento e ordenamento dos ritos o rito da memória. Sustento esse argumento e perspectiva teórica do rito da memória, pois ao estudar o rito verificamos algumas situações que são estabelecidos pela ritualização do ato do Ramadan, pelos gestos, pelas palavras, pelo objetivo e pela repetição, do ato da prática do Ramadan criando uma memória coletiva. (HERVIEU-LÉRGER, 1993)

Desta forma é preciso ter claro que o rito do Ramadan tem um efeito social e os agentes pelo que notei participam do evento religioso na busca de transformação, de bem-estar, gerando experiência de coletividade e unidade.

O que se percebe acerca comunidade dos muçulmanos é que há uma estruturação social que se estabelece pela organização hierárquica e que se organiza através da posição do Sheik e pelas estruturas expostas no Corão e nos outros textos normativos do Islam. Mas o símbolo do rito que se organiza pelo Ramadan estabelece relações sociais entre os membros da mesquita que dele participam, fazendo com que as relações hierárquicas

sejam rompidas, pois o ponto crucial do Ramadan é a unidade que se estabelece, principalmente na quebra do Jejum, na cerimônia do Eid, que une todos, indiferentemente da sua classe social, econômica e étnica. E em especial, na Mesquita de Campo Grande, que tem uma frequência sazonal dos membros no seu dia a dia, o rito do Ramadan reforça esses laços de unidade.

Essa relação de unidade a partir da prática do rito do Ramadan na mesquita em Campo Grande também nos faz pensar na relação narrada pelos membros, que mesmo não participando do ato em algum momento, o ressignificando, como chama atenção Hervieu-Lérger, que salienta que a modernidade nos apresenta uma composição que não deve ser negada, pois a “[...] modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral à individualização e à subjetividade das crenças religiosas.” (2008, p.42)

O RAMADAN COMO RITO ANTROPOLÓGICO

Para discutirmos acerca do rito do Ramadan, é preciso fazer uma breve historiografia do rito na perspectiva antropológica com algumas nuances que nos auxiliaram a entender e analisar o rito do Ramadan.

Na construção da antropologia sempre os estudiosos e pesquisadores da área se depararam com etnografias que de alguma forma lidavam com aspectos religiosos das culturas das quais estavam imersos em suas pesquisas. E o rito é um elemento que permeia às estruturas religiosas.

Turner salienta que o ritual “se estrutura em momentos ou etapas e em subetapas, através de episódios, ações e gestos. E estas etapas e subetapas se organizam especificamente em símbolos, de atividades e de objetos simbólicos.” (TURNER, 1981, p.3)

É importante ressaltar que o ritual e a ritualização não é um fenômeno apenas religioso, esse evento antropológico pode ser observado em outras perspectivas sociais e culturais contudo, vamos nos ater apenas no aspecto da religião em especial do Islam.

Verificamos que o Ramadan tem uma postura de comunicação que se estabelece através dos ritos práticos do ato, como chama atenção Tambiah (1979, p.119),

um sistema cultural constituído de comunicação simbólica. Formado por sequências padronizadas e organizadas de palavras e atos, que em muitos momentos são expressos através de vários meios de

comunicação, em que o conteúdo e formas se caracterizam em grau diferentes por convencionalidade, rigidez, fusão e repetição.

A comunicação no rito do Ramadan acontece pelas palavras com os sermões que são pregados nas sextas-feiras, com as orações e as formas que devem ser seguidas, com a purificação, com a alimentação no período do Ramadan, com o jejum diário, essas são as formas de rigidez, fusão e repetição que leva o muçulmano a ter sua relação com Allah, como salienta Walid, que insiste em que o momento do Ramadan deve ser seguido com todos os ritos.

Desta forma, verificamos que ao analisar o rito de forma histórica, ele expressa suas relações na prática do Ramadan, como salienta Catherine Bell, que o observa em algumas estruturas religiosas possuem formalidade, repetição e estruturas fixas. E o rito do Ramadan com as orações diárias as abstenções alimentares, as purificações como mencionei anteriormente cumpre esse papel se enquadrando nos percursos históricos de muitos antropólogos que discutem a questão do rito.

Mas é importante ter em mente que mesmo diante da rigidez e das estruturas fixas, os ritos podem ser modificados em alguns casos e ser seguidos conforme o fiel o entende e o adapta, como é o caso em que João fez em relação ao Ramadan nesse período de pandemia. O mesmo me informou que não seguiu os ritos como deveria ser seguido, ressaltando que sua obrigatoriedade era com Allah e que ele se acertaria com o sagrado. Verificamos, conforme Eller (2018, p.179), que “até os rituais religiosos podem permitir algum desvio, invenção ou interpretação.”

A premissa do Ramadan é um jejum obrigatório para os muçulmanos. O jejum diário inicia antes da alvorada despontar e acaba logo depois do pôr do sol. As comunidades muçulmanas se organizam e divulgam os calendários locais com os dias de início e término do Ramadan e indicando os horários, mas se isso não for possível é indicado que se olhe o relógio e as posições do Sol e se acompanhe os boletins meteorológicos que indicam detalhes dos horários e previsões necessárias.

No período do Ramadan, a quebra do jejum se estabelece a partir de duas refeições, que são: o *shuoor* e *iftar*. O *shuoor* é a alimentação mais importante, pois ela dará força para o dia todo. A mesma deve ser realizada até o nascer do sol, pois quando o sol nasce iniciam-se as orações diárias, chamadas de *fajr*.

Quando o sol se põe se deve fazer a oração noturna, alguns muçulmanos, antes de quebrar o jejum, após a oração e começar o *iftar* comem algumas tâmaras. As refeições com relação ao tipo de alimento variam com relação ao local em que o muçulmano mora.

Geralmente se alimentam com bastante legumes e carne, contudo, não comem carne de porco de nenhuma forma e tomam muita água para repor as energias, pois durante o dia, ao jejuarem, não podem beber água.

O jejum de Ramadan é obrigatório para todos os muçulmanos com algumas exceções que descreverei: crianças na puberdade; pessoas que não são responsáveis por seus atos; idosos com debilidade de saúde; doentes de forma geral que por conta do jejum possam complicar seu estado de saúde; muçulmanos que estão viajando e estão distantes de sua residência, podendo recuperar posteriormente o jejum, um dia para cada dia de que não realizou o jejum; mulheres grávidas, ou que amamentam e não podem realizar o jejum por algum motivo que prejudique a saúde da mãe ou da criança; mulheres no período da menstruação. Mas se estrutura através da memória:

Sem essa mobilização da memória que é a transmissão já não há nem socialização nem educação, e, ao mesmo tempo, se admitimos, como diz E. Leach, que a cultura é “uma tradição transmissível de comportamentos aprendidos”, toda identidade cultural se torna impossível. Se o homem não é um “homem nu”, mas um ser social [...] A partir dessa aprendizagem – adaptação do presente ao futuro organizada a partir de uma reiteração do passado –, esse homem vai construir sua identidade, em particular em sua dimensão protomemorial. Em um mesmo grupo, essa transmissão repetida várias vezes em direção a um grande número de indivíduos estará no princípio da reprodução de uma dada sociedade. (CANDAU, 2018, p.105-106)

Algumas questões são importantes na questão do jejum, que podem fazer com que o mesmo possa ser cancelado, pois é uma obrigação e obediência a Deus. Então, se o jejum do Ramadan se anula, quando o muçulmano comer, beber ou fumar de propósito, se tiver algum contato íntimo, e se beber ou comer durante o alvorecer e o pôr do sol durante o período do jejum. Se isso acontecer, o não praticante do jejum terá que realizar o jejum durante sessenta dias seguidos.

Já se o jejum do Ramadan for interrompido de forma involuntária, ele não fica anulado, permanecendo assim, válido, com a condição de que o praticante perceba que cometeu o ato e volte a praticar o jejum, deixando de fazer o que pode descredenciá-lo do seu ato de jejum.

De forma geral, as pessoas que não praticam o jejum do Ramadan por estarem viajando, por problema de saúde e pela própria consciência, como salientou o interlocutor João, que salientou que não faria o jejum nesse momento de pandemia e que tinha pago para pessoas carentes alimento para compensar em não ter realizado o jejum.

Contudo, no livro de orientação aos neófitos da fé muçulmana diz que se deve oferecer “pelo menos, uma refeição média completa ou o valor equivalente por pessoa por dia, a um muçulmano pobre. Esta compensação mostra que se poderem jejuar, mesmo que seja só um dia do mês, eles deverão fazê-lo e compensar o resto.” (ABDALATI, 2008, p. 130) E no caso de não realizar o jejum de propósito, como mencionei anteriormente deve jejuar durante sessenta dias seguidos, “ou, como segunda alternativa, dar de comer suficiente a sessenta, pobres” [...]. (IBID, 2008, p. 131)

Quando pensamos em não lugares, proposto por Marc Augé, caracterizando a supermodernidade com essa característica se faz pensar na questão do Ramadan que mesmo neste período em que os espaços levam a individualização e a solidão o rito do Ramadan de alguma forma vai de encontro ao que Augé chama atenção acerca da questão da identidade dos indivíduos frente a algumas situações. Assim o Ramadan não tem um espaço para ser executado por conta da sua dimensão da supermodernidade mas por outro lado existe o desafio da identidade que o rito provoca entre os muçulmanos. E Augé nos faz refletir sobre essa questão quando destaca que;

Enquanto a identidade de uns e outros é que construía o “lugar antropológico”, por meio das convivências da linguagem, dos sinais da paisagem, das regras não formuladas do bem-viver, é o não lugar que cria a identidade partilhada dos passageiros, da clientela ou dos motoristas “domingueiros”. (AUGÉ, 2012, p.93)

E isso que encontramos no rito do Ramadan, essa individualização que estabelece uma identidade, mas que não está presa a dogmas estigmatizados e assim, pode estar no não lugar, ou seja, pode tomar formas diversas e ter maneiras de ser interpretado e ser praticado pois, tem em sua essência a característica da individualização, mas também das estruturas de não pertencimentos.

Desta forma, o que me chama atenção ao olhar o rito do Ramadan em Campo Grande, a partir dos interlocutores e das perspectivas teóricas analisadas, é de que a simbologia do Ramadan, além de ser individualizada na prática, em Campo Grande, e além da influência do Covid na vida dos muçulmanos, na mesquita é de que a caracterização desse símbolo que toma forma de um rito, é expresso nas linguagens que ele representa e assim, a relação de cada indivíduo é com o próprio sagrado.

Mas além das características individuais que as linguagens carregam e mesmo que a supermodernidade nos faça incorporar não lugares em nossas etnicidades religiosas, vejo que o Islam, com a sua multiplicidade de fronteiras, mantém uma linha de identidade

para tentar criar uma identidade de unidade de fé entre os muçulmanos, como observa Paulo Hilu Pinto:

Como conclusões gerais e provisórias dessa pesquisa que ainda está em andamento, podemos dizer que as múltiplas identidades dos agentes (gênero, etnicidade, nacionalidade, classe, etc.) e o *habitus* criado pela sua posição no campo social vão determinar a forma de apropriação do Islã por cada agente e vão se articular com as identidades muçulmanas produzidas nesse processo. Esses diversos processos identitários se dão dentro de relações de poder que definem as formas de autoridade e a estrutura institucional de cada comunidade religiosa. Os elementos disciplinares do sistema religioso, neste caso as doutrinas e os rituais que caracterizam as diversas vertentes do Islã e os discursos que circulam através de diversos meios de comunicação (textos, sermões, vídeos, etc.), são diferentemente apropriados e incorporados no contexto das relações de poder de cada comunidade. No entanto, a sua circulação permite a criação de canais de comunicação ritual e doutrinária, assim como formas de imaginação religiosa que conectam as diversas comunidades muçulmanas no Brasil com versões objetivadas e globalizadas do Islã. (PINTO, 2005, p.248)

Interessante as observações de Paulo Hilu Pinto em suas análises antropológicas em diversas mesquitas pelo Brasil, verificamos que a disciplina é um elemento norteador nas comunidades em que realizou suas pesquisas, mas verifico de maneira diferente na mesquita em Campo Grande. Essa relação disciplinar não me parece um elemento que determina as relações sociais aos muçulmanos de Campo Grande, o que chama atenção e tem similaridade com as mesquitas estudadas por Paulo Hilu Pinto é de que o *habitus* dos agentes que frequentam a mesquita vai indicar como eles incorporam o Islam e assim formatar suas identidades muçulmanas.

O que quero dizer é que mesmo que cada um faça suas adaptações na prática do jejum no Ramadan, o que se percebe é que os membros da mesquita não perdem de vista a unidade e a quebra de paradigma social que o rito deve construir na vida cotidiana de cada pessoa, no entendimento da unidade na mesquita.

Para melhor estruturar nossa pesquisa, a mesma está estruturada em três capítulos que discorrem acerca da organização do Islam, pontos de partida do Islam no Brasil, o sentido do rito no âmbito do Ramadan e, por fim, a discussão etnográfica dos informantes sobre o rito do Ramadan em um período de Covid-19, vinculados à mesquita de Campo Grande, no estado do Mato Grosso do Sul.

CAPÍTULO I – CONTEXTO HISTÓRICO DO ISLAM NO BRASIL E O ISLAM EM CAMPO GRANDE

Neste capítulo discuto de que maneira o Islam se estrutura historicamente, destacando os pontos mais importantes deste processo. Para isso, foram utilizadas fontes teóricas e metodológicas que analisam o Islam historicamente como artigos, livros e outros materiais acadêmicos de relevância científica.

Para entendermos a composição histórica dos muçulmanos é importante pensar na estruturação do surgimento do Islam, que para Jamil Kiskandar “[...] foi um marco decisivo na história. Ocorreu em princípios do século VII de nossa era, na Península Arábica (Jazīrat al ‘Arab), num planalto desértico conhecido por Hijaz (que significa “barreira”), situada ao longo da costa ocidental da atual Arábia Saudita.” (ISKANDAR, p.97, 2007)

A análise histórica ocorre de forma superficial com um olhar mais específico sobre o Islam a partir de sua formatação e situações que auxiliem a entender o rito do Ramadan.

Em seguida analiso a organização histórica do Islã, em Campo Grande, a partir de relatos dos membros da mesquita, pois não existe o estado da arte sobre o Islam, em Campo Grande, artigos e pesquisas sistematizadas sobre a instituição da mesquita e organização dos muçulmanos na cidade. Para isso discorro de forma breve acerca da formação histórica do Islam como uma religião transnacional, buscando entender como os árabes se instituíram em Campo Grande, pois a organização da mesquita na cidade aconteceu a partir de árabes e seus descendentes que já moravam na cidade, principalmente sírios e libaneses, que de forma geral, foram a base comercial do início da cidade e que hoje são parte integrante da cultura e da sociedade, atuando em diversas áreas, não apenas na área comercial.

O ISLAM E SUAS INTERFACES HISTÓRICAS

O Islam não pode ser pensado sem se analisar a figura sociológica do seu fundador, o profeta Muhammad. O profeta iniciou sua trajetória religiosa em uma fase avançada de sua vida. “Falando em termos sociológicos, isto quer dizer postular na origem do Islã uma experiência religiosa de uma pessoa que afirma ter encontrado Deus e pede aos outros que creiam naquele que ela viveu”. (PACE, 2005, p.33)

Mas para falar sobre o Islam é importante ter em mente que a estrutura religiosa se baseia na sua estrutura linguística. Pois, para o muçulmano, a própria identidade religiosa se constitui no significado da palavra Islam.

A palavra Islam é a raiz nominal derivada do verbo *aslama*. Este verbo pode ser definido como “renunciar ou submeter”. Quando se utiliza na relação com Deus, significa submeter-se a Deus. Assim, o Islam trata de uma pessoa que reconhece quem é seu Senhor e reconhece que seu Senhor e Criador merece sua submissão e adoração. Em outras palavras, Islam não se trata simplesmente do reconhecimento de unicidade de Deus ou o fato de que o Criador existe, por exemplo. O Islam trata de algo muito maior que isso. Trata-se da decisão consciente que a pessoa toma para adorar e submeter-se ao Deus único. (ZARABOZO, 2011, p.11)

Geralmente, para descrever o Islam, nos atemos apenas na perspectiva histórica da sua fundação a partir de Muhammad. Contudo, os meandros sociais e culturais do surgimento do Islam também devem ser levados em consideração, pois, diante dessas realidades, torna-se possível entender que o Islam, mesmo tendo pressupostos teológicos em seus pilares de fé enquanto estruturantes, a prática dos mesmos pode ter mudanças, mesmo que de forma sutil, nos auxiliarão a entender o rito Ramadan na mesquita, em Campo Grande.

Como em todas as religiões reveladas, no islã a figura do mensageiro divino adquiriu um caráter exemplar, condensados nos seus discursos, atos e trajetória bibliográfica os valores morais que deveriam ser emulados pelos fiéis. Tanto sunitas quanto xiitas consideram que Muhammad foi o “homem perfeito” (*al-insan al-kamil*). Assim, não só a mensagem transmitida pelo profeta, mas também a sua persona social e trajetória biográfica foram objeto de codificação e exegese religiosa durante a história do Islã. (PINTO, p. 37-38)

Esses elementos morais transmitidos pela persona social do profeta nos auxiliam em entender a construção da identidade religiosa e de fé do muçulmano e mesmo com as diferenças existentes entre os grupos religiosos, as culturas, as sociedades, a busca por essa lisura social do profeta é uma marca que se estabelece entre a doutrina do Islam para seus seguidores. Pois para seus seguidores Muhammad foi um homem sem máculas e exemplar e diante disso sua identidade moral deve ser o exemplo a ser seguido.

Para melhor compreender o Islam é necessário discutir as questões político teológicas que compõem a construção identitária do Islam, pois a composição dos membros da mesquita Luz da Fé em Campo Grande é fruto dessa perspectiva. Contudo para isso, temos que observar algumas questões históricas.

O profeta Muhammad ao se estabelecer em Medina, após a Hégira (migração de Meca para Medina em 622) e assim organizar a comunidade muçulmana na cidade, estruturou a construção do Estado islâmico.

O primeiro problema teórico e prático que se apresentou à Comunidade muçulmana foi, por conseguinte, a construção do Estado islâmico. O Profeta Muhammad, ao morrer em 632, não designou o seu sucessor político nem indicou claramente como a Comunidade deveria gerir-se. Seu silêncio conferiu, desde o início, importância central à questão de como administrar a Comunidade. O problema, entretanto, foi inicialmente enfrentado apenas no plano prático; as reflexões filosófica e teórica começaram relativamente tarde e só atingiram uma maturidade expressiva no século XI. Isso aconteceu basicamente porque, por um longo período, o poder se legitimou mediante o seu exercício e não por meio de uma ciência sistematização teórica. Enquanto o poder (entenda-se, o califado) se manteve sólido, não houve necessidade de legitimação; essa necessidade se apresentou quando as circunstâncias históricas enunciado de princípios gerais de funcionamento do Estado. (CAMPANINI, 2007, p. 248-249)

Diante dessa situação é importante destacar que dois grupos reivindicam a sucessão do profeta Muhammad e assim, busca a legitimação de comandar o Estado Islâmico, que são os xiitas e os sunitas, que teorizaram sobre o califado ou o imamato do Estado Islâmico.

Os xiitas se organizam basicamente em três seguimentos. O de menor expressão, conhecido como zaydismo, sendo um xiismo moderado. O principal grupo dos xiitassão os imamitas. Os xiitas imamitas estão estabelecidos no Irã, sendo inclusive, a religião oficial do Estado, mas tem adeptos no Líbano e no Iraque. O que distingue os xiitas é a questão do immammato. De forma geral, para os xiitas, o imam é o chefe religioso e o chefe político da Comunidade. “E Lógico que para isso, o imam tem que ser membro da família de Muhammad.” “[...] um dos pilares da concepção xiita é que, na religião e na Escritura, existe um significado literal ou exotérico (zahir) e um significado alegórico ou esotérico (batin); este último, obviamente, representa a efetiva penetração do autêntico conhecimento.” (IBID, 2007, p. 255)

Para os sunitas, a sucessão de Muhammad deve ser pelo califado, que não tem a mesma função política e religiosa que o imam, o princípio sunita é de que o califa é revelado por Deus. Deve ser da tribo da Muhammad, dos Coraxitas, com qualidades morais, saudável, conhecedor do conhecimento religioso, livre mentalmente pleno e apto para guerra. Ressaltando que para os sunitas o califa não tem função sagrado. O califa não pode intervir na sei de Deus anunciadas por Muhammad, sua função é preservar e executar a Lei. O califa é eleito pela comunidade de forma democrática pelo consenso.

Entretanto, é de suma importância entender que a base de fé dos muçulmanos é o Alcorão, texto sagrado dos muçulmanos que em árabe é conhecido como *qur'na*. O texto inicialmente foi estruturado a partir da oralidade, que foi posteriormente organizado como texto escrito pelos escribas e organizado pelo próprio Muhammad. Eram apenas algumas *suras* mas com a morte do profeta, os textos eram recitados e foram sendo compilados em uma edição maior com as palavras que foram reveladas ao profeta. Existem questionamentos por conta da compilação da originalidade do texto, mas ele tem aceitação na comunidade islâmica.

O texto corânico também define os atributos físicos, morais e sociais da humanidade através de ideias existenciais, comportamentais e relacionais. Não existe uma única noção de pessoa no Alcorão, mas sim uma grande variedade de elementos que configuram diferentes esferas de existência e comportamento. Esses elementos foram apropriados e ressignificados pelas inúmeras tradições culturais do mundo islâmico para elaborar seus próprios ideais de pessoas. (PINTO, 2010, p.48-49)

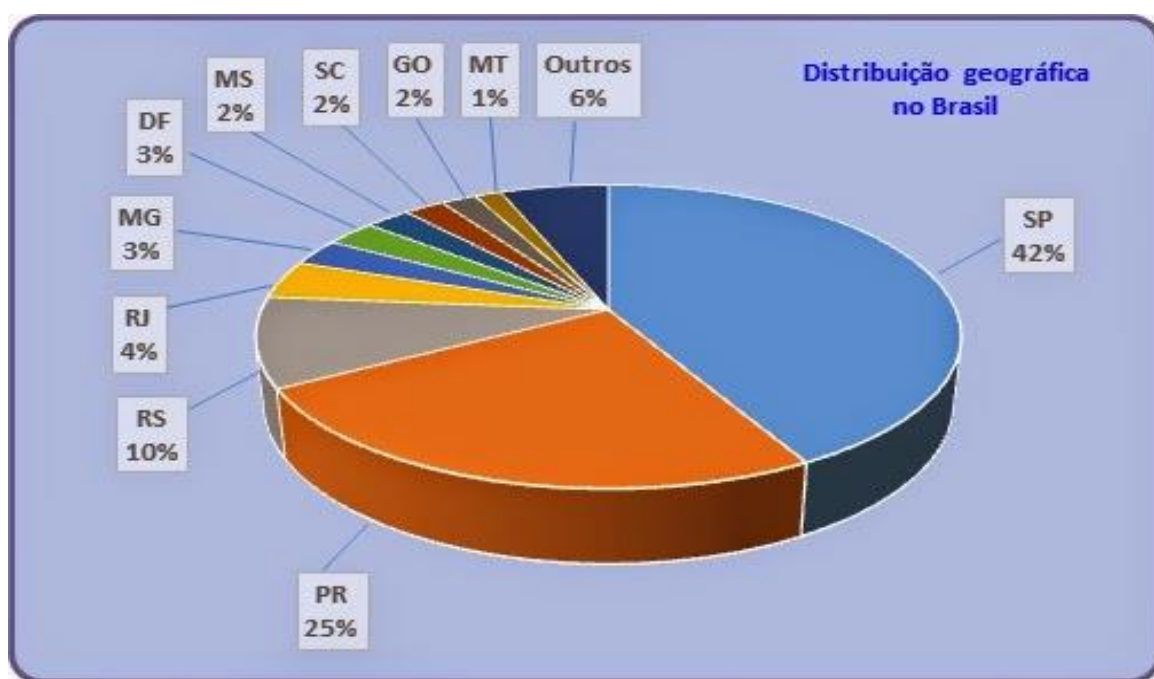
A ressignificação é feita na religião do Islam em atos e práticas religiosas como no caso do Ramadan, pois como informou João em uma das conversas, ele descreve que algumas regras do Ramadan, como ele as entende, sensatas diante do sagrado.

O Islam é uma religião individual, em que a expressão de fé do indivíduo se manifesta através de suas agruras de pecados e desafios para enfrentá-las com o sagrado. Por isso, para entendermos como cada indivíduo lida com os preceitos religiosos no Islam é preciso ter claro que o pecado na teologia muçulmana é algo individual e que deve ser assim acertado entre o sagrado e o indivíduo.

É importante perceber que além do Alcorão ou Corão, os muçulmanos sustentam sua fé na tradição que é sustentada na prática nos cinco Pilares que formam modelos normativos da fé muçulmana. Esses pilares são o ponto principal do Islam.

Para termos noção de como o Islam se estrutura no Brasil estatisticamente e entender como o Mato Grosso do Sul está representado do mesmo modo, segundo o último site do IBGE, segue abaixo o gráfico que faz essa demonstração para que possamos identificar de como os muçulmanos se representam e seu impactos sociais e culturais na cidade.

Gráfico 1 - Distribuição geográfica de muçulmanos no Brasil (2010)



Fonte: <https://islamparana.blogspot.com/2015/02/a-populacao-muculmana-segundo-o-ibge.html>

E um dos pilares da fé no Islam, está o Ramadan, que é exercido historicamente em um período único entre toda a comunidade muçulmana no mundo que ocorre, no nono mês do calendário islâmico, período em que os muçulmanos jejuam (sawn) de alimentos, bebidas e relações sexuais e é uma prática cultivada mundialmente, não apenas no Brasil.

Historicamente o Ramadan é também uma tradição Abraâmica, pois o texto do Alcorão faz alusão a prática do jejum tanto no cristianismo como no judaísmo, mas não tem um caráter de punição e é um marco para instituir Muhammad como o profeta de Allah.

Para compreender melhor o Islam precisamos entender um pouco como os muçulmanos instituíram suas relações com a cidade de Campo Grande e a organização da mesquita na cidade.

O ISLAM EM CAMPO GRANDE

Vou partir do pressuposto histórico da criação da mesquita em Campo Grande, levando-se em consideração que existem vários materiais que narram a perspectiva histórica dos muçulmanos no Brasil.

Mas é importante compreender como a cidade de Campo Grande - MS se organiza para então ser possível entender algumas nuances da própria estruturação da mesquita.

Na década de 1920, Campo Grande é incluída numa lista de 15 cidades que receberiam fortificações militares, o que força uma revisão dos traçados urbanísticos. A partir desse momento, alguns projetos e plantas para área central da cidade são criadas com intuito de melhor gerenciamento da cidade, o qual ao longo tempo, se tornaram referência para os primeiros planos diretores da cidade. Um novo panorama surge a partir dos anos 40, pois a Segunda Guerra Mundial trouxe “graves consequências para construção civil em função da dependência brasileira na importação de materiais básicos como ferro e cimento”. Por isso, os edifícios (verticalização) começaram a ser erguidos somente a partir de 1950. Com seu crescimento rápido, Campo Grande na década de 1960, já era maior que Cuiabá, a então capital de Mato Grosso. A partir de 1977, a cidade de Campo Grande se torna a capital do estado de Mato Grosso do Sul, criado por lei complementar federal, no qual a partir de 1979, a nova unidade federada é oficializada. (COSTA, 2018, p. 5)

Para entendermos melhor o contexto em que se insere a mesquita Luz da Fé em Campo Grande é importante contextualizar, mesmo que de forma, breve algumas questões históricas sobre a cidade desde sua gênese.

O ano de 1872 marca a chegada dos pioneiros ao sítio, onde se ergueria Campo Grande, coincidente com a data de realização do primeiro censo geral do Brasil pelo qual se constava uma realidade de subpovoamento, quando comparada a situação atual, haja vista que a população brasileira perfazia cerca de dez milhões de habitantes e a do Mato Grosso, uno, 60 mil. (CABRAL, 1999, p.28)

Com a consolidação da ferrovia o acesso do Centro-Oeste para São Paulo fica mais oportuno, fazendo com que o comércio local de Campo Grande pudesse ter condições mais acessíveis de preços para o consumo local. Sendo que efetivamente em 1914, com a chegada da ligação do trem entre Bauru-SP para Campo Grande-MS as estruturas econômicas tomam corpo em Campo Grande.

E nessa decisão os árabes jogam um papel fundamental, já que muitos deles, profundos conhecedores da região e de seu potencial, percebendo as perspectivas que se abriam em Campo Grande, resolveram transferir-se par cá. Aí, não se tem a simples migração de pessoas, mas também a migração de capitais e, até mesmo, de parcela de um ramo de atividade econômica: o comércio. A base comercial, outrora sediada em Caorumbá, transfere-se, paulatinamente, para a futura capital, graças à visão dos árabes, agentes diretamente envolvidos na atividade mercantil que, por isso, tinham condições de reorienta-la. (CABRAL, 1999, p.35)

Em 1977, o governo federal assina a lei Constitucional nº 31, que legitima e cria o Estado do Mato Grosso do Sul e com isso, Campo Grande se torna a capital do novo

Estado. Campo Grande ao longo do seu processo de organização espacial como cidade recebeu vários imigrantes de origem árabe, não posso afirmar a religião destes, pois nos grupos existiam libaneses, sírios, armênios, turcos e palestinos. No livro que narra os cem anos de Campo Grande, não se verifica nas narrativas sobre os árabes uma descrição religiosa destes grupos. Mas o que de forma geral o que percebo é que esses grupos árabes se estabeleceram socialmente na área comercial em Campo Grande.

O meu pai, Mohamed Salem Handam, natural de Betim, nascido em 19 de novembro de 1921, emigrou da Palestina em agosto de 1952. [...] Em uma de suas viagens, conheceu uma pessoa que o estimulou a vir a Campo Grande, onde o comércio estava melhor. Seguindo o conselho de um amigo, mudou-se para esta cidade, onde não conhecia ninguém mas, com a colônia árabe é muito unida, reuniam-se frequentemente para ouvir as notícias das emissoras árabes e, assim, não foi difícil fazer amizades com os seus patrícios. Logo que chegou, começou a trabalhar na feira – na época acontecia ao lado do Mercado Municipal – e nos outros dias como mascate. Continuou neste ramo de trabalho até 1954, quando abriu uma pequena loja na Avenida Calógeras, próximo ao Correio. (SALEM, 1999, p.345-346)

Como observamos, ainda hoje a comunidade árabe de Campo Grande, por mais que tenha diversificado suas atuações profissionais, ainda mantém uma grande quantidade de comerciantes estabelecidos socialmente no mercado financeiro. Diante disso, hoje, além do comércio existem médicos, advogados e outros profissionais liberais que compõem o universo dos membros da mesquita que inclusive constituem a comunidade muçulmana da cidade e fazem parte da mesquita Luz da Fé.

Historicamente, os muçulmanos migraram para diversas partes do Brasil inclusive para o Mato Grosso do Sul. Segundo Osman:

No Brasil, com as levadas migratórias árabes de origem muçulmanas estabelecidas a partir da década de 1920 formaram-se as comunidades sunita, xiita, alauíta, drusa, sufista, estando concentradas majoritariamente na Região Sudeste (São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais), Região Sul (Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina), Região Centro-Oeste (Mato Grosso do Sul e Distrito Federal). Os libaneses estão dispersos em todas as regiões, enquanto os palestinos concentram-se sobretudo no Rio Grande do Sul e no Distrito Federal. Acompanhando a composição mundial, o número de sunitas no Brasil é superior ao número de xiitas, enquanto drusos, alauítas e sufistas são na imigração comunidades muçulmanas minoritárias como em seus países de origem. (OSMAN, 2019, p.24)

Como verificamos, os primeiros árabes que chegam ao Estado antes da divisão, no antigo Estado de Mato Grosso, são os sírios e os libaneses chegam no final do século XIX, sendo geralmente homens jovens e solteiros. A grande maioria desses migrantes

segundo a historiadora Márcia Regina Cassanho Oliveira (2010). No Estado de Mato Grosso se instalaram alguns em Campo Grande.

Esses jovens sírios e libaneses, por conta da restrita condição financeira, atuavam principalmente como mascates, vendedores e aos poucos iam montando comércios na cidade de Campo Grande.

Hoje, uma das principais ruas de comércio de Campo Grande é fruto de um emigrante libanês que instala seu comércio na cidade. Conforme observamos a partir de Oliveira:

Em 1893, com dezoito anos de idade, Spipe Calarge veio do Líbano com seus irmãos, Felipe e Elias, para Corumbá, via Montevideu. No porto, abriram uma pequena loja. Seus irmãos, Cesário e Abes Calarge, comerciantes em Campo Grande desde o início do século XX, enviaram notícias sobre o progresso da vila e os convidaram para emigrarem, também. Foi assim que os três embarcaram em Porto Esperança e, de lá, vieram para Campo Grande, a cavalo, em uma longa viagem. Estabeleceram-se na Rua 26 de agosto e, com a chegada de outro irmão, Francisco, abriram um empório no bairro do Cascudo. A Casa Calarge era representante dos produtos da Texaco para todo o sul do estado. No ano de 1928, Spipe Calarge instalou a Casa Central, especializada em venda de calçados e tecidos finos. Posteriormente, passou o negócio à administração de seus filhos, Gabriel e João, que mudaram o nome do estabelecimento para Gabura's, em 1960. A loja cresceu muito e se concentrou na venda de artigos masculinos. Em 1987, Gabriel abriu uma loja no Shopping Campo Grande. (OLIVEIRA, 2010, p.71)

Através dessas famílias de árabes tanto sírios, libaneses e outros que já moravam em Campo Grande que a mesquita começa a se organizar conforme vou descrevendo a seguir com o relato de um desses fundadores da mesquita que é de família que fez parte da construção social, econômica, política e cultural da cidade.

Com isso é importante observar que Walid destaca que a mesquita Luz da Fé se estrutura hoje com aproximadamente mil famílias de origem árabe, mas por conta da diversidade de locais que essas famílias moram na cidade de Campo Grande, não frequentam todos as atividades da mesquita, contudo na medida do possível participam de algumas atividades. Ressalto que essa informação é colocada por Walid, contudo não consegui verificar essa quantidade de pessoas tanto nas minhas idas a mesquita como nas conversas com os interlocutores sobre a mesquita, além de que o censo de Campo Grande indica um número muito inferior de muçulmanos na cidade.

Também Walid chama atenção que o número de convertidos ao Islam é de aproximadamente 50 famílias, que da mesma forma que os demais membros frequentam

a mesquita conforme suas limitações de tempo, profissional, de saúde dentre outras que se colocam no dia a dia das pessoas.

Dos membros que frequentam a mesquita e que são de tradição árabe, segundo Walid, e que tem uma relação teológica com a tradição sunita é praticamente de 99% dos membros, mas ao descrever as nuances relativas à perspectiva teológica do Islam farei na descrição histórica.

E com isso, pensar os membros da mesquita em âmbito social, ou seja, como agentes urbanos que estão, na cidade é preciso olhar algumas questões com um olhar diferenciado, como salienta, Magnani:

Eram os mesmos personagens, mas, na verdade, a dinâmica era outra. Foi possível perceber que não se podia acoplar a paisagem urbana a uma só modalidade de espaço público, mas era preciso distinguir as formas em que esse espaço público se apresentava e era trabalhado pelos usuários, o que redundava em diferentes dinâmicas urbanas de sociabilidade. (MAGNANI, 2003, p. 90)

Diante do universo relativo à Campo Grande, é importante ressaltar que conforme o último censo de 2010, a cidade, mesmo sendo a capital do estado e tendo a maior população do estado possui registrados 273 residentes que se declaram islâmicos, sendo que a maioria da população - em torno de 400 mil habitantes - se declaram católicos romanos.

Tabela 1 - Muçulmanos em Campo Grande - MS

Campo Grande - MS	Religião (pessoas)
Budismo	1.879
Católica Apostólica Romana	405.627
Evangélica	239.882
Islâmicos	273

Fonte: IBGE, 2010 ² – Adaptado pelo autor.

Este universo nos faz entender um pouco como se situam os muçulmanos no contexto urbano de Campo Grande no estado do Mato Grosso do Sul. Cidade forjada entre o urbano e o rural, assim,

pensar Campo Grande, é, por alguns momentos, sair das clássicas perspectivas históricas e arquitetônicas, e ir a uma nova perspectiva, trazida aqui pela antropologia urbana. Aqui se observou como existe

² Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ms/campo-grande/pesquisa/23/22107?tipo=ranking&indicador=22451>. Acesso em jun. 2020.

uma particularidade no que diz respeito à formação de Campo Grande enquanto cidade e depois como capital de estado. Sobressai, ainda, no antigo Arraial de Santo Antônio de Campo Grande de Vacaria, um urbano forjado pelo rural, são os olhos e os braços do campo que criaram a “cidade grande” e as suas “mãos” ainda passeia pelas suas ruas e avenidas. Portanto, a cidade formada pelo movimento político por autonomia de grandes latifundiários da região, a cidade dos filhos dos fazendeiros que haviam ido para os grandes centros de formação do país, continua a carregar uma urbanidade esculpida pelo agronegócio. Temos, então, um urbano pra lá de rural. (ATTIANESI; PASSAMANI, 2018, p. 66)

Como observamos, a cidade de Campo Grande é organizada por migrantes de todas as origens, inclusive por sírios, libaneses e palestinos que eram catalogados como turcos, e com isso, se generalizava a maneira de chamá-los e identificá-los assim. E de alguma forma se negava a identidade religiosa destas pessoas, mesmo que a maioria dos árabes descritos que vieram para Campo Grande fossem de tradição cristã, tanto que existe uma igreja Sirian Ortodoxa São Jorge.

Especificamente, vou descrever como surgiu a mesquita a partir de alguns interlocutores que auxiliaram a construir uma historicidadeêmica desse evento, pois não há na historiografia materiais disponíveis sobre registro.

Segundo o blog Islam Brasil³, temos uma descrição sobre a organização da mesquita de Campo Grande;

Os imigrantes árabes das décadas de 70 e 80 eram principalmente sírios e libaneses, sendo a maior parte dos sírios cristãos, e um bom número de libaneses muçulmanos. No final da década de 1980 é fundada a entidade que cuidava dos muçulmanos na cidade, e chamaram o arquiteto de origem árabe Jorge Hadi para desenhar a mesquita, no qual foi baseada em mesquitas tradicionais islâmicas, sem seguir um modelo arquitetônico claro de alguma mesquita do mundo. Tão logo a Mesquita de Campo Grande começaria a ser construída. A **Mesquita Luz da Fé**, como foi nomeada, foi fundada no ano de 1990, e desde aquele momento já atraiu cada vez mais muçulmanos para o local e os olhares da comunidade da cidade. (ISLAM BRASIL, 2014, s/p)

Ao longo da análise dialoguei com pessoas que fizeram parte da criação da mesquita. Conversando com um dos agentes que participou da criação da mesquita, Sheik Abdala Dakur, que hoje mora no Líbano, ele me informou que ele foi o primeiro Sheik da mesquita e junto com outros articuladores da cidade entre eles o Sr. Mohamed Salem

³ Coloco esse Blog pois, é a única fonte que existe na internet que consta esses dados, sendo que os dados conferem com a descrição dos meus interlocutores entrevistados da mesquita, inclusive o Sheik que foi fundador da mesquita, conforme descrevo ao longo do artigo.

e seu filho, o Dr. Jamal Mohamed Salem, juntamente com o Dr. Mahfuz Kadri é que a mesquita foi construída.

Figura 1 - Fachada da Mesquita Luz da Fé, em Campo Grande – MS



Fonte: midiamax.com.br

Sobre a instalação da mesquita, o Sheik Dakur informou que veio à Campo Grande em março de 1980 fazer uma visita a seu tio que possuía um comércio na cidade, sendo que já morava, possuía negócios e atuava como Sheik, em São Paulo, capital. Ainda em 1980 mudou-se para Campo Grande, montando um negócio e assim começou a articular com outros muçulmanos já residentes na cidade a possibilidade de começarem a se reunir, haja visto que não existia nenhuma organização muçulmana formal ou informal na cidade.

A princípio, o Sheik Abdala Dakur começou a reunir as pessoas em sua casa por 11 meses e em seguida quando tinham um grupo significativo de pessoas alugaram uma sala na rua 14 de Julho e assim, foi organizada a Sociedade Beneficente Islâmica de Campo Grande – Luz da Fé.

Após a organização do grupo na sala da rua 14 de julho, começaram as articulações para que se pudessem comprar um terreno e construir a mesquita. Para a compra do terreno e para a construção da mesquita o grupo conseguiu a ajuda da Liga Islâmica Mundial, da Comunidade muçulmana de SP e RJ, uma ajuda do governo da

Arábia Saudita e a colaboração dos muçulmanos residentes em Campo Grande, que participavam do grupo organizado.

Em 1984 foi feita a primeira oração na mesquita provisória e, em 1997, o Dr. Mahfuz Kadri tornou-se presidente da Associação Beneficente Islâmica de Campo Grande sendo o presidente durante três mandatos consecutivos. Em 1994, a mesquita iniciou suas atividades com toda a obra construída, tendo o Sheik Dakur ainda na condução espiritual da mesquita, tendo ficado até o ano de 1998.

A mesquita, no período inicial, possuía, segundo o Sheik Dakur, em torno de 85% dos membros de tradição sunita e uma pequena parte de arabitas. As maiores dificuldades desse período inicial era reorganizar os muçulmanos na mesquita, pois, como ficaram dispersos por anos era necessário reforçar a identidade teológica e de fé do grupo que iniciava.

É importante na construção antropológica de nossa análise situar espacialmente a mesquita Luz da Fé em Campo Grande. Desta forma o espaço físico tem uma relação importante no aspecto social de estabelecimento do grupo social organizado na mesquita, demonstrando as atividades e fazeres dos agentes sociais.

Como o espaço físico é definido pela exterioridade recíproca das partes, o espaço social é definido pela exclusão mútua (ou distinção) das posições que o constituem; isto é, como estrutura de justaposição de posições sociais. Os agentes sociais, e também as coisas – do modo como elas são apropriadas pelos agentes, e, portanto, constituídas como propriedades –, situam-se em um lugar do espaço social que pode ser caracterizado por sua posição relativa quanto aos outros lugares (acima, abaixo, entre etc.); e pela distância que o separa deles. (BOURDIEU, 2013, p. 133)

A mesquita tem uma dimensão física que para seus membros se transfigurou em um espaço sagrado, pois é o local que se relacionam com Deus, fazem seus ritos, suas orações que se transforma também em um local de interação social, se diferenciando dos demais lugares por conta de sua finalidade.

Figura 2 - Fachada da Mesquita Luz da Fé, em Campo Grande – MS



Fonte:bp.blogspot.com

Eu farei duas descrições da mesquita. A primeira será a minha descrição e minhas impressões com relação ao espaço físico e a segunda descrição é do interlocutor que nomeiei de João.

Minha descrição é mais fantasiosa, pois, a mesquita, no meu ponto de vista, tem um aspecto espiritual, histórico e místico. Falo isso, porque desde a chegada na mesquita me deparo com o minarete⁴ que é vista à distância e demonstra que naquele lugar existe algo diferente fisicamente. Ao entrar na mesquita me deparo com um terreno enorme com o templo ao lado esquerdo de quem entra e uma quadra de esportes do lado direito e ao fundo algumas construções e uma casa.

Ao entrar no templo nos deparamos com uma porta grande e que tem uma abertura significativa para que se possa ter uma visão geral do espaço. O templo tem um espaço

⁴ “Um elemento comum às mesquitas é o minarete, uma torre alta e delgada geralmente situada num dos cantos da estrutura da mesquita. O minarete é geralmente o ponto mais alto da mesquita e muitas vezes o ponto mais alto na área onde a mesquita se situa.” (<http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/modules/galeria/detalhe.php?foto=136&evento=1>)

circular na parte da frente, onde está instalado o púlpito de madeira, o chão é revestido de carpetes, existem algumas cadeiras de plástico em alguns cantos. Na frente do púlpito com uma distância de aproximadamente 5 metros uma cortina separa o tempo do local de ablução (é a purificação que os homens se submetem antes de entrar no espaço cúltico). Também existe outra porta do lado esquerdo do espaço de ablução que sai para um local que se tem espaço para confraternizações externas e esse espaço dá para uma cozinha comunitária.

Gostaria de destacar que essas informações acerca do que foi descrito acima com relação a mesquita, os diálogos com os interlocutores, e a descrição da organização da mesquita não estão em nenhum documento ou pesquisas sobre o Islam em Campo Grande, além do acesso que tive com os fundadores da mesquita, sendo assim, os dados acima são importantes para se pudesse organizar a etnografia acerca da mesquita e da prática do Ramadan, sendo dados inéditos que nunca foram descritos de forma sintetizadas anteriormente como está descrito no texto.

CAPÍTULO II - ANÁLISE HISTÓRICO ANTROPOLÓGICA SOBRE RITO E A RELAÇÃO COM RAMADAN

Neste capítulo busco identificar como o rito do Ramadan se estrutura na prática na mesquita de Campo Grande e para isso, construí o entendimento do rito e a relação deste com o Ramadan, defino o seu significado para o Islam e sua importância para em seguida construir a ponte com a metateoria antropológica do rito para descrever sua relação de fé com o muçulmano da mesquita de Campo Grande.

Para isso desdobramos a questão do Ramadan analisando em diversos aspectos sempre visando observar pelo lado antropológico, indicando, inclusive, como teologicamente e socialmente o rito se estrutura na interpretação dos seus participantes e de teóricos que o analisam.

Em seguida, o objetivo do capítulo é entender como o rito do Ramadan é analisado antropológicamente, salientando como foi descrito acima a partir de teóricos e agentes da mesquita de Campo Grande.

Interessante narrar que na minha primeira visita à mesquita, em Campo Grande, que posteriormente descreverei com detalhes, ao final da minha conversa com o Sheik, o mesmo logo de pronto me deu livros de introdução ao Islam. Diante disso, partirei para definir o Ramadan observando a apresentação do Manual Para o Novo Muçulmano (2011, p.195,196).

O jejum de Ramadan consiste na abstenção de comida, bebida e relações sexuais durante os dias do mês do Ramadan. O jejum é uma fonte de autocontrole, devoção e consciência de Allah. Allah determinou o jejum para os profetas antes de Muhammad (que a paz e as bênçãos de Allah estejam com ele). [...] O jejum constitui uma atitude que demonstra nossa sinceridade para com Allah. Apenas Allah sabe seguramente se uma pessoa está jejuando ou não.

A tradição do jejum (Ramadan) é um dos pilares da fé que vocacionam a identidade do muçulmano. Segundo as orientações teológicas o jejum é obrigatório para os adolescentes e adultos que estejam saudáveis e que não estejam viajando. As mulheres que estão em seu ciclo menstrual ou sangramento pós-parto não devem também jejuar. Quem não conseguir jejuar, ou seja, fazer o Ramadan no período que foi designado naquele ano, deve fazer uma compensação posterior.

Quando pensamos em Ramadan não podemos negligenciar a questão da alimentação pois indiferentemente do período específico do Ramadan os muçulmanos procuram ter uma alimentação diferenciada que eles denominam como Halal, que

significa lícito e o interessante é que em alguns países muçulmanos se alimentar em público no período do Ramadan é passível de penalidades.

Segundo a Islamic Inspection Service⁵:

A palavra *halal* significa “permitido”, ou seja o que se pode fazer, o que se pode consumir, o que se pode ver, o que se pode ler, o que se pode vestir. Essa palavra não usada apenas para a comida, mas para tudo. O antônimo de *halal*, ou seja o que não é permitido é *haram* que significa proibido. Há ainda o que é *Mushbooh*, que é aquilo que é “duvidoso” ou “suspeito”. Se um muçulmano não sabe se a comida é *halal* ou *haram*, a comida passa a ser “*mushbooh*”. Uma coisa *Mushbooh* não é algo proibida, mas deve ser evitada, pois é duvidosa, não é 100% segura. [...] São proibidos, ou seja *haram*: suínos e seus derivados, sangue e derivados do sangue, animais carnívoros, répteis e insetos, animais *halal* que não foram abatidos de acordo com a Lei Islâmica, animais abatidos em nome de outro, os corpos de animais mortos ou que foram mortos antes do abate normal, álcool e intoxicantes como vinho, álcool etílico, licores, etc.. (ISLAMIC INSECTOIN SERVICE, 2018.)

Como observamos, os muçulmanos possuem restrições alimentares indiferentemente do período do Ramadan e isso não foi comentado em nenhum momento pelos interlocutores entrevistados. Também, neste período do Ramadan, algumas indicações são feitas para que se possa seguir no período do jejum, lógico que isso não significa que é uma regra rígida como perceberemos nas palavras de João que não fez o jejum neste período de pandemia do Covid 19.

Como podemos verificar com a fala do interlocutor abaixo, as regras em relação ao jejum no período do Ramadan possuem suas nuances e práticas que podem ser feitas e, inclusive não a fazer, como João descreve. Mas algumas práticas durante o período do Jejum são ainda mantidas pela tradição muçulmana conforme a descrição que segue na reportagem da Agência de Notícias Brasil-Árabe⁶;

Mesmo com as exceções da prática do Ramadan algumas indicações são feitas por alguns muçulmanos que no período do jejum por uma questão de tradição; Na quebra do jejum (**Iftar**), após o pôr do sol, os muçulmanos costumam comer uma **tâmara** e um copo de leite ou iogurte, para então fazerem suas refeições, geralmente reunindo familiares e amigos. Ao final do Ramadã, acontece a maior festa do calendário muçulmano, a festa do desjejum (Eid Al-Fitr). É costume que eles vistam suas melhores roupas, enfeitem suas casas e sirvam alimentos entre amigos e familiares, entre outros membros da comunidade. As mesquitas brasileiras também terão celebrações na data. (FONSECA., 2018, s/p)

⁵ Disponível em: <<http://siilhalal.com.br>>. Acesso em jan de 2021.

⁶ Disponível em: <<https://anba.com.br/o-que-voce-precisa-saber-sobre-o-ramada/>>. Acesso em jan. de 2021.

Inclusive, conversando com “João”, um dos interlocutores dos quais tem me auxiliado a entender o Ramadan e a prática dele na mesquita, em Campo Grande⁷, ele relatou que todos que não fazem o Ramadan devem pagar a refeição de um necessitado, explicando que ele não fez o jejum este ano por conta da pandemia sanitária do Covid-19. Ele disse que ficou com medo de fazer o jejum e ficar debilitado e, por outras questões pessoais. Ele foi pagando almoço e jantar das pessoas como forma de compensação que ele entendia como correta a fazer.

A dimensão existencial e performática do Ramadan faz com que ele seja uma época de religiosidade exacerbada e publicizada, quando se cria uma arena pública para negociação das imperfeições da vida cotidiana em relação aos ideais islâmicos de pessoa. [...] Além disso, o Ramadan modifica o ritmo da vida social. (PINTO, 2010, p.62-63.)

Como verifica-se, o Ramadan tem uma dimensão social na vida cotidiana do muçulmano, contudo, Paulo Hilu da Rocha Pinto comenta sobre o Ramadan dando exemplos de situações nos países árabes acerca do rito, mas ao observar esses exemplos percebemos que a realidade dessa prática no Brasil possui outras dimensões.

Como salientei, Paulo Hilu da Rocha Pinto comenta que:

Em algumas mesquitas de Alepo e Damasco os fiéis permanecem em vigília e orações durante toda madrugada da layla al-qadar de modo a rememorar o início da revelação. [...] Nas cidades sírias, turcas, egípcias ou jordanianas, existe um certo torpor do espaço público durante o dia, pois os restaurantes e cafés permanecem fechados. No entanto, uma vez que o sol se põe, a situação muda completamente. (Ibidem, 2010, p. 63)

No Brasil não temos essa cultura descrita acima, e esse é meu questionamento em relação a se cumprir o rito do Ramadan, como verificamos nos países de maioria muçulmana, pois temos vários fatores que influenciam nesta dinâmica, que são descritas ao longo da pesquisa, como a diversidade cultural, as questões sociais e da fluidez religiosa a partir da individualidade.

Para entendermos o Ramadan de forma mais sistematizada é importante observar alguns pontos destacados no livro “Islam em Foco” (2008), que tem o papel de instrumentalizar os muçulmanos a partir de conceitos básicos do Islam.

A partir do livro destacado, e das práticas relacionadas ao Islam em países muçulmanos podemos identificar como a prática do Ramadan a partir do seu rito em

⁷ Ao longo do texto não escreverei o nome da mesquita, Luz da Fé localizada em Campo Grande-MS, como na cidade em que a mesquita está localizada só existe uma mesquita, escreverei sempre mesquita, Campo Grande, a não ser quando for descrever a institucionalização da mesquita.

países muçulmanos tem características próprias como segue abaixo na tabela acerca do Ramadan para que possamos ter ideia de como a normatização do rito é estabelecido para que possamos pensar em como no Brasil essa relação tem aproximações ou distanciamentos.

Tabela 2 - Dimensões e especificidades do Ramadan em países muçulmanos

DIMENSÕES	COMPONENTES	CONTEÚDO E EXEMPLOS:
Especificidades das dimensões religiosas:	Dogma religioso:	- práticas religiosas obrigatórias (4º e 5º pilares do Islam) - manifestações religiosas coletivas
	Rituais de comportamento	- jejum e abstinência sexual durante o dia até o pôr do sol
	Ritos de crença	- orações noturnas extras ‘trawih’ - ler e ouvir o Corão
Especificidades da dimensão social	Perturbações do rito na vida cotidiana	- mudanças no horário de trabalho - imposições dos horários das refeições - aumento nas vigílias noturnas - voltar para o cochilo da tarde - indiferença durante o dia
	Reagrupamento familiar maior	- amizades e visitas mútuas - agrupamento e refeições em grupo - passeios organizados - reuniões amigáveis - troca de perdões
Especificidades da dimensão social	Solidariedade social	- ajuda mútua - caridade
Especificidades da dimensão cultural	Mudança de direção dos meios de comunicação	- adequação da programação e horários ao ritmo do mês - programações específicas (programas religiosos, humorísticos, novelas ...) - produção audiovisual acima da média - aumento significativo na audiência da mídia nacional,

		em particular a televisão, mas também jornais e rádios
	Desenvolvimento de lazer coletivo	- empolgação em torno de eventos culturais (festivais, teatros, exposições ...) - saída à noite com amigos (salão de chá, noite de dança oriental...) - jogos de tabuleiro, como jogo de cartas, etc.
	Retorno e reforço as tradições	- modificação da identidade (uso frequente de roupas tradicionais) - procurar as origens (histórias nostálgicas, canções tradicionais ...)
Especificidades da dimensão de consumo	Aumento do consumo em geral	- grande diversidade de consumo - forte aumento no volume de negócios de vários setores (alimentação, vestuário, lazer, telefonia, etc. - aumento de despesas (produtos com preços mais caros);
	Frenesi alimentar coletivo e tradicional	- jantares mais saudáveis - jantares em grupo - consumo de alimentos antigos e tradicionais
	Investimento publicitário	- aumento nos investimentos publicitários na questão de anunciantes - aumento no volume e nos intervalos de tempo dedicado aos anúncios - aumento nas taxas de publicidades na mídia

Fonte: (KHALBOUS; LOUATI, s/d, p.5)

Ao nos depararmos com essa tabela, observamos um resumo de como os muçulmanos residentes em países árabes lidam com a questão do rito do Ramadan, que não se estrutura apenas no âmbito religioso, mas, que faz uma rede de caminhos que transfiguram a cultura e a sociedade muçulmana nos demonstrando inclusive que essa construção tem um caráter da supermodernidade, como diz Marc Áuge e Luckmann, que destaca a privatização da religião.

Contudo, o que nos chama atenção nessa tabela é que o rito do Ramadan possui características próprias que estão estabelecidas e estigmatizadas entre a cultura muçulmana. Porém, essa estigmatização da cultura muçulmana toma outras formas no Brasil e especificamente em Campo Grande. Faço essa observação analisando a tabela, onde verificamos um distanciamento entre o rito do Ramadan em países árabes e o Brasil.

Nestas diferenças as que mais chamam atenção são os aspectos econômicos apontados no quadro em que existe um investimento de marketing neste período fazendo com que inclusive, exista um consumo de vários produtos, que vão de vestuários, comidas, até no âmbito social em restaurantes, pois as pessoas se reúnem neste período, no período noturno para quebrar o jejum juntos. Estas situações nos fazem perceber a realidade distante que estamos dos países árabes muçulmanos no aspecto de preservação da cultura das práticas religiosas, pois de forma significativa o número de muçulmanos em Campo Grande é muito pequeno ao ponto de trazer impactos econômicos e sociais na cidade e no seu cotidiano.

CAPÍTULO III – ETNOGRAFIA DOS MUÇULMANOS DA MESQUITA EM CAMPO GRANDE ACERCA DA EXPERIÊNCIA FRENTE AO RITO DO RAMADAN

Desde que iniciei na área acadêmica tive a oportunidade de pesquisar religião. Especificamente me dediquei durante muitos anos na discussão histórica e teológica do protestantismo histórico brasileiro. Mas, a todo momento vinham inquietações sobre as conhecidas religiões do livro, que também são denominadas como monoteístas.

E o marco da inquietação foi o conhecido 11 de setembro de 2001, com o ataque as torres gêmeas nos EUA, feita por um grupo radical terrorista do Islam, conhecido como Al-Qaeda. A partir desse momento o Islam toma outra proporção mundial e a mídia internacional e especialmente no Brasil, constantemente enfoca o Islam, observando especificamente eventos negativos relacionados a religião.

Mas também, no Brasil, comecei a partir desse evento a entender que o Islam já estava inserido no país muito antes de 2001, pois migrantes árabes já moravam em nossas terras e instituíam sua fé de forma organizada e até então eram despercebidos. Lembro, inclusive, que tenho um amigo de infância que é de tradição libanesa e relacionado ao Islam e até então nunca havia me atentado a isso.

Diante dessas questões o Islam fica de alguma forma distante da minha vida e da minha caminhada de pesquisas. Contudo, depois de algum tempo, ao ter a oportunidade de retornar aos meus estudos na Antropologia, voltei a minha inquietação de ter a chance de estudar e conhecer melhor o Islam.

Então, para começar a organizar minha pesquisa, comecei a voltar a alguns textos que tinha sobre o Islam, a adquirir novos livros e a buscar informações sobre a mesquita e os grupos de muçulmanos que moravam em Campo Grande - MS. Mas minha inquietação era em olhar para a cidade de Campo Grande, pois é um lugar distante de São Paulo, onde se encontram as maiores comunidades e grupos de muçulmanos no Brasil, ao menos aparentemente assim eu imaginava e principalmente por conta da alimentação que se consome em Campo Grande que é diversa e também diferente da cultura árabe, e pela grande oferta de alimentos que a cidade proporciona, dessa forma eu imaginava o quanto esses muçulmanos deveriam sofrer neste período de jejum para se abster desses alimentos.

Ressaltando que como observa os pesquisadores sobre o Ramadan:

Consegui algumas informações na internet e descobri que tinha a mesquita Luz da Fé. Fiz minha primeira visita na mesquita no início de 2019. Cheguei à mesquita pela

manhã em torno das 7 horas. Ao entrar de carro no estacionamento, já havia vários carros e algumas pessoas conversando na porta da entrada do espaço de oração.

Desci do carro e olhei em volta e percebi um espaço grande e como já conhecia uma mesquita antes, o que me chamou atenção foi a sua construção com uma minarete (torre) alta que chama a atenção de longe. Logo pensei nas palavras de Geertz sobre como eu iria, a partir daquele momento, anotar meus dados para posteriormente fazer minha descrição densa da minha etnografia com tantas coisas novas a minha volta.

Logo vi dois jovens conversando e pensei que seria mais fácil me aproximar deles, pois, geralmente os jovens, por costume, são mais receptivos. E, ao me aproximar me identifiquei e disse que gostaria de conversar com o Sheik da mesquita. Os rapazes foram realmente muito amigáveis e logo me levaram ao encontro do Sheik.

Quando comecei a chegar perto do Sheik, fiquei imaginando Malinowski, que procurou participar socialmente com o grupo observado e de que forma eu faria isso com aquelas pessoas que nunca tinha visto antes e que tinham uma identidade e prática de fé totalmente distinta da minha.

Quando cheguei até o Sheik ele estava vestido com as roupas orientais árabes e um turbante, mas para minha surpresa logo fui informado pelas pessoas que estavam ao seu lado que ele era egípcio e que não falava português. E logo avisaram que o interlocutor que faria a intermediação em árabe não estava na mesquita.

O líder religioso da mesquita de Campo Grande, segundo os interlocutores informaram, é de origem egípcia, como comentei anteriormente ele não fala português e sempre tinha um intérprete com ele nas vezes que conversamos, mesmo quando falávamos em inglês, desta forma não tinha como saber sua origem.

De súbito perguntei ao Sheik, em inglês, se ele me entendia. Ele respondeu que sim. Fiquei imaginando um brasileiro com um sotaque paulistano falando em inglês com um árabe com sotaque egípcio, confesso que para mim foi muito complicado e penso que também foi para o Sheik.

Expliquei ao Sheik sobre minha pesquisa e lhe pedi autorização para realizá-la e que participaria das atividades da mesquita e que conversaria com as pessoas. Logo ele me indicou a conversar com uma pessoa que me ajudaria nos preceitos teológicos e com relação a mesquita. Interessante que ao me despedir do Sheik ele me chamou e se dirigiu a uma prateleira na entrada do templo e me deu dois livros introdutórios sobre o Islam, e me disse que lesse. Isso me chamou atenção pois, observando as análises de Paulo Hilu Pinto quando descreve suas análises de algumas mesquitas no Brasil, ele destaca o

interesse de popularizar o Islam principalmente para os que não falam árabe através de textos confeccionados em português, principalmente livros introdutórios.

Me passaram o contato desse interlocutor que chamarei de Walid, que se tornou um agente importante na minha pesquisa. Mas o que me chamou atenção, que relatei anteriormente, assim que expliquei a situação que almejava na mesquita, o Sheik pegou alguns livros catequéticos e básicos do Islam e me deu de presente, como se estivesse me dizendo que para entender o Islam tem que ler ou talvez deva pensado que eu pudesse estar me convertendo. De qualquer forma os livros estão sendo muito importantes para que eu possa adentrar no mundo muçulmano.

Além de ser egípcio, foi formado, segundo o seu intérprete que citei anteriormente e que é um interlocutor importante, em uma das melhores instituições teológicas islâmicas⁸.

Em conversa com o Sheik Rodrigo Rodrigues, que é líder religioso em uma mesquita em Curitiba-PR, ele me informou que os teólogos formados no Egito são enviados para mesquitas que estão inseridas em cidades que possuem menos pessoas muçulmanas. Esse processo, segundo o Sheik Rodrigo informou, acontece a partir de uma secretaria de assuntos islâmicos que faz parte do Ministério da Cultura do Egito. Diante disso, o governo egípcio envia esses teólogos, custeando esses Sheiks de forma integral, para que possam ser líderes em mesquitas pelo mundo conforme salientei.

Saí da mesquita pensando mil coisas e que teria um grande desafio pela frente. E o primeiro passo foi entrar em contato com Walid, por *WhatsApp*. O primeiro contato foi distante e frio. Expliquei ao Walid o que eu pesquisava e que precisava de auxílio para participar das atividades da mesquita e de algumas informações sobre as pessoas que participavam da mesquita.

Walid disse que me auxiliaria, mas todas as vezes que eu tentava um contato para conversarmos, ele sempre dizia que só me encontraria na mesquita, sendo que as vezes que eu estava na mesquita ele não estava. E com isso eu tentava um encontro fora, entretanto ele sempre me dizia que estava no seu comércio e não poderia. É importante

⁸“ A Universidade Al-Azhar, em árabe, Jami ‘at al-Azhar, principal centro de aprendizagem islâmica e árabe do mundo, centrado na mesquita de mesmo nome no bairro medieval do Cairo, Egito. Foi fundada pelos Shi ‘ite (especificamente, a seita Isma’ ili) Fatimids em 970 e.C. e foi formalmente organizada em 988. (Al-Azhar University: Additional Information.” <https://www.britannica.com/topic/al-Azhar-University>. Grifo nosso.)

destacar que Walid é de origem árabe e nunca me disse qual sua nacionalidade, porém, seu sotaque do português é “carregado”.

Outra questão que sempre me intrigou é de que na minha primeira visita na mesquita tinham alguns homens muito bem-vestidos e que estavam conversando com o Sheik antes do momento que eu o encontrei. No momento não perguntei quem eram aquelas pessoas, mas vendo o jornal local de Campo Grande, no mesmo período, identifiquei que uma das pessoas se tratava do cônsul do Líbano de São Paulo que estava visitando Campo Grande.

Posteriormente pude confirmar com Walid a visita daquelas pessoas e confirmar que era o Consul. Entretanto, ao questionar Walid sobre a presença do cônsul e das pessoas que o acompanhavam, perguntando se o Sheik tinha um papel político além de ser um líder espiritual, Walid ficou chateado e disse que o Sheik tinha visto por um acordo com o Egito e que tinha se formado em uma escola de teologia corânica conceituada e que não tem um papel que não seja de cuidar da comunidade espiritualmente. Mas de qualquer forma essa é uma inquietação que ainda não consigo ter respostas.

Walid, em sua fala: “o Sheik tem um papel político no estado do MS e na cidade, vamos inclusive em celebrações na igreja ortodoxa que possui libaneses e sírios católicos, pois de alguma forma o Sheik representa os árabes onde estão estabelecidos teologicamente”.

Com as posturas do meu interlocutor Walid e dos seus distanciamentos em me responder algumas perguntas como comentei acima, algumas inquietações foram me inquietando inclusive questionando se realmente conseguiria realizar minha pesquisa. Esse silenciamento outros antropólogos comentam em suas pesquisas e sentem esse desconforto, como descreve o professor da Universidade de Estrasburgo David Le Breton.

Eis, portanto, um assunto que me fascinou. E depois houve outras perguntas que me interessaram: o silêncio no relacionamento com Deus ou com os deuses, o que se passa? As preces silenciosas? Quais são as representações do silêncio em relação à metafísica ou ao espiritual? E depois havia outras figuras de silêncio, como a figura política, por exemplo. Podemos nos calar em um contexto de ditadura? Este é o silêncio imposto pela violência, mas como mantemos a fala e qual é o estatuto de uma palavra que se impõe a despeito do silêncio? E depois houve também a relação com a morte, o silêncio e a morte, quando perdemos um ente querido ou quando alguém vai morrer, estamos sempre extremamente calados, somos absorvidos por nós mesmos. Mas existem sociedades onde, pelo contrário, grita-se... (BRETON, 2018, p. 236)

Esse silenciamento não foi resolvido e muitas questões ficaram suspensas, mas fui buscando outros interlocutores e algumas formas de interação com a mesquita e seus membros na busca de responder os questionamentos da pesquisa.

Desta forma, voltando a pensar sobre a mesquita recorrendo às minhas anotações de campo, lembrei que o jovem que me recebeu na mesquita em minha primeira visita não era de Campo Grande, o que pude posteriormente perceber que a mesquita em Campo Grande é um lugar de encontro dos muçulmanos que estão na cidade, mesmo que de passagem, para que possam se encontrar e fazer suas “obrigações” de fé. E se verifica isso, com a receptividade com que te recebem na mesquita.

Mas também percebi que a mesquita não é só um espaço de fé para quem está de passagem, é também um espaço de representação social, econômica e política dos muçulmanos, tanto da cidade como aqueles que estão em passagem, pois muitos na comunidade possuem negócios na cidade e conforme o João, “após o encontro de sexta-feira as pessoas ficam ali conversando falando sobre diversos assuntos que inclusive não fazem parte da questão apenas religiosa”.

Contudo, de qualquer forma é local aberto e receptivo, pois em nenhum momento fui questionado de que religião eu era, se eu queria algo e se eu estava interessado em algo. Me deixaram participar das reuniões que acontecem nas sextas-feiras para oração com toda receptividade e mesmo eu não sabendo como me portar durante a cerimônia religiosa, ninguém me olhava ou me julgava, e isso me deixava confortável e me sentindo bem acolhido.

Continuei conversando com meu interlocutor Walid várias vezes por *WhatsApp* e dentre nossas conversas lhe perguntei sobre os árabes que eram membros da mesquita e sobre os reversos (termo que designa os convertidos ao Islam). Fiz essa pergunta ao Walid pois nas minhas visitas à mesquita, conversando com o jovem que comentei que me recebeu no primeiro dia, se na mesquita tinham sunitas e xiitas⁹, ele logo mudou de assunto e não quis entrar em detalhes.

⁹ Resumidamente pode-se dizer que os Sunitas e os Xiitas são as duas principais divisões sectárias que existem no Islam e que se originou após a morte do profeta Muhammad, na tentativa de se buscar uma sucessão da liderança do profeta. (PINTO, 2010) De forma geral, (PACE, 2005, P. 101) o sociólogo Enzo Pace descreve algumas questões que marcam essa diferença entre os Sunitas e os Xiitas com relação ao sistema de crença no Islam: “a) o modo diferente de encarar a legitimação política do líder da comunidade; b) o modo diferente de considerar as relações sociais entre a direção e ‘o povo’ dos crentes; c) o modo diferente de construção do princípio de autoridade da linha de crença; d) o modo de diferente de contemplar a Lei corânica.”

Em sua resposta, Walid logo me disse que não existe problemas entre os grupos árabes na mesquita e que todos convivem sem discutir a questão de perspectivas teológicas ou políticas de forma diferente. Não vou discutir isso, até porque realmente essa não é uma tônica de tensão na mesquita, mas descrevo essa situação para que possamos ter nossa visão do universo do Islam.

Essas diferenças não parecem ser algo de tensão na mesquita, inclusive com relação aos convertidos que não são de tradição islâmica. João afirmou que: “nunca passei preconceito ou diferenciação na mesquita por não ser árabe”. E nas minhas visitas não percebi essa questão. Contudo, o que se percebe é que a língua pode ser um diferencial, pois quando os árabes estão reunidos, eles falam em árabe e não se preocupam se você compreende ou não a língua, como se essa postura fosse um marco naquele espaço, mas isso fora da mesquita, pois os sermões são traduzidos para o português como descrevo na pesquisa.

Também observo essa situação, pois o Sheik atual da mesquita é, como comentei anteriormente, egípcio e se formou em uma escola teológica no Egito que tem tradição importante no contexto teológico no Islam, e chamo atenção que o Egito tem predominância de sunitas na sua composição teológica, que está sempre atrelada a construção política e social.

Observando esse arcabouço da mesquita, em Campo Grande, é importante entender que o Sheik foi escolhido através de uma oferta mundial que parte do governo do Egito que manda Sheiks para comunidades muçulmanas no mundo, inclusive pagando, no caso da mesquita em Campo Grande, pagando o salário do Sheik. Isso é interessante, pois mostra a dimensão da relação de rede que existe no Islam de forma transnacional.

Voltando para as visitas na mesquita, gostaria de chamar atenção que me concentrei em pesquisar o Ramadan a partir dos membros que frequentam a mesquita na celebração de sexta-feira para suas orações diárias (salaat) no salão de oração (musalla) na mesquita em questão, é um espaço aberto que é composto especificamente do público masculino, pois as mulheres não ficam junto com os homens nesta celebração. Com isso, não observarei as nuances relativas a gênero.

A minha relação com a mesquita foi se estreitando aos poucos. Tive a oportunidade de ir mais uma vez em uma cerimônia de sexta-feira, mas me sentia deslocado na participação específica da hora da reza e do sermão, ficava me sentindo e me imaginando como um estrangeiro em uma terra distante da qual você não fala a língua,

entretanto curioso e atento a todos os detalhes e tentando absorver cada minuto daquele momento.

É importante nesse momento falar sobre minha aproximação ao campo para que melhor possamos entender algumas questões que serão descritas. Especificamente cheguei ao campo sem ser conduzido por ninguém. Tomei a iniciativa de ir até a mesquita e procurar o Sheik para conversar com ele sobre minha pesquisa.

ETNOGRAFIA E PERCEPÇÕES COM RELAÇÃO AO RAMADAN

Desta forma procuro analisar e entender como a comunidade da mesquita lida e incorpora o rito do Ramadan e sua identidade religiosa. Me aproximei da mesquita pensando justamente como seria a quebra do jejum conhecida como Eid para aquele grupo. Mesmo tendo lido como o rito se compõe, estar naquele momento com aquelas pessoas que professam aquela fé e praticaram o jejum¹⁰ seria totalmente diferente.

A cerimônia é liturgicamente conduzidas pelo Sheik, composta por rezas, porém a condução da reza tem uma sequência e tendo semelhança em todas as sextas-feiras de culto, a não ser em algumas situações específicas, como cerimônia funeral, da quebra do jejum (Eid).

As rezas são repetitivas, assim como os gestos e os ritos que a simbolizam, desta forma a minha sensação por esse motivo é de que as palavras e os gestos feitos na reza nos impactam fazendo-nos entrar naquele universo, como se eu fosse um muçulmano convicto de fé há muitos anos. As palavras árabes pronunciadas na reza vão invadindo o ouvido com uma sonoridade poética, mesmo você não entendendo o significado das palavras, você faz as repetições como se estivesse repetindo um mantra que lhe dá êxtase e paz.

Após essa parte introdutória com as rezas anunciadas e feitas, o Sheik começa o sermão em árabe que é traduzido por uma pessoa da mesquita, logo em seguida, a cada uma das suas falas. Neste momento, para mim, é como qualquer outro sermão anunciado, por exemplo, no cristianismo, com exaltação ao criador (Allah), uma advertência de ação

¹⁰ “Um dos objetivos do jejum é conscientizar o fiel que existem muitas pessoas pobres que passam por diversas dificuldades em razão das suas condições materiais, pois elas não têm comida, roupas ou abrigo. Dessa forma, o fiel será levado a se preocupar a se preocupar com as necessidades do próximo e a contribuir com seu bem-estar.” (AL-SHEHA, s-d, p. 120)

para que todos possam seguir sempre baseadas no Corão (texto religioso impresso, como a Bíblia). Para mim neste momento nada novo acontecia, a não ser a tradução.

Para melhor contextualizar essas situações que descrevi, segue a descrição de um sermão do Sheik, para que possamos ter noção da influência do líder religioso na comunidade e conseqüentemente procurar entender como a recepção do discurso pode ou não intervir na vida dos muçulmanos na comunidade em sua vivência de fé.

Segue abaixo descrição do sermão pronunciado no dia 26 de fevereiro de 2021, na reunião de sexta-feira, anunciada no espaço de celebração, anunciado pelo Sheik, com o título; ‘Os bons caracteres’:

Porém irmãos, em uma recomendação ampla disse profeta SAWS: Tende devoção e temor a Allah, onde quer que estejais. E depois de haverdes cometido uma falta, apressai-vos em contrabalançá-la com um bom ato, pois este a expiará. Além disso, convivei bondosamente com as pessoas. E foi dito que o bom caráter é mostrar sorriso no rosto, ser generoso e evitar os danos, praticar as virtudes e as boas ações, e ter a flexibilidade e a palavra doce. E o Imam Al-Saadi rahimahu Allah disse sobre o assunto: aguentar os danos causados por outros, perdoar as faltas deles, e devolver as más ações em boas ações, ALLah diz: Conserva-te indulgente, encomenda o bem e foge dos insipientes. (Sermão traduzido do árabe para o português e enviado por e-mail na íntegra)

Observamos no sermão uma desinência de servidão a Allah de forma incondicional, como já vimos alguns interlocutores descreverem suas relações com Allah. Notamos que os muçulmanos da mesquita devem seguir os pilares da fé, sempre procurando agir com as boas ações, ato que é reforçado no período do Ramadan em que o praticante deve em todo momento ter uma vida reta e de boas ações.

Com essas visitas e escutando alguns sermões como descrevi acima, pude vivenciar a fé dos muçulmanos da mesquita e assim, perceber que “convergência e divergência prosseguem, lado a lado, durante todo o ciclo da vida; assim, somos tão diferentes uns dos outros quando nos aproximamos do fim da vida, quando éramos iguais quando nascemos”. (INGOLD, 2019, p. 29). O que quero dizer é que mesmo me sentindo diferente daquelas pessoas naquele espaço de culto, ia entendendo que elas tinham, as angústias parecidas as minhas, os mesmos medos, as mesmas inseguranças, ou seja, a dimensão da expectativa da fé deles é para lidar com essas situações como a de todos nós, nessa busca.

E naquele momento percebi que o Ramadan também é uma experiência religiosa que aquelas pessoas experimentam naquele momento que é única e isso pude ver na descrição das pessoas que estavam no espaço da quebra do jejum e da minha própria

experiência que foi marcante, me fazendo vivenciar aquele momento como se eu fosse um muçulmano. Como salienta Baker;

Em essência o que define a experiência religiosa é o tipo de explicação aplicada à experiência e não o conteúdo da própria experiência (Proudfoot 1985). Aqui a importância das forças sociais é evidente na criação de significado e na determinação do tipo de explicação que uma pessoa selecionará. (BAKER, 2009, p.41)

Interessante pensar nessa perspectiva da experiência pois no meu ponto de vista a experiência reforça a memória que estabelecerá a fidelidade do muçulmano na prática dos ritos e na sua manutenção da fé.

Como disse João: “No Ramadan sentimos a unidade entre as pessoas quando estamos rezando na mesquita e fazendo as celebrações, naquele momento todos somos iguais”. João como descrevi anteriormente é um interlocutor que consegui me aproximar através das mídias sociais e que começou a conversar comigo por *WhatsApp*, sendo muito receptivo e que me auxiliou em demasia no processo da pesquisa, pois sempre respondia minhas dúvidas e inquietações sobre a vivência de fé dele frente aos desafios para entender como ele a vivencia.

Para entendermos o significado do Ramadan é preciso entender que esse rito compõe um dos pilares do Islam. Diante disso, o Ramadan tem uma “perspectiva sociológica, como uma complexa e vigorosa organização da religiosidade, de uma disciplina de massa à qual o indivíduo crente se submete de bom grado, na convicção de cumprir os deveres sagrados prescritos para agradar a Deus”. (PACE, 2005, p. 119)

Após as idas à mesquita tive que me afastar do campo para me dedicar a parte teórica do mestrado com as disciplinas, trabalhos e outras atividades que exigiam minha atenção, contudo sempre mantive o contato com o Walid.

DESAFIOS DA PESQUISA FRENTE AO COVID 19

Foi no início deste ano de 2020 que seria o maior envolvimento na mesquita e participar efetivamente do Ramadan que surgiam as primeiras notícias relativas ao Covid-19, que são da família dos Coronavírus que são oriundos de animais e que começou a se alastrar infectando pessoas, em Wuhan, na China, se espalhando por todo o mundo, surgindo desta forma uma pandemia.

No Brasil, os primeiros casos iniciaram em fevereiro e se espalharam rapidamente por todo o país. Desta maneira, meu trabalho de campo que iria iniciar com minha

participação mais efetiva, principalmente antes do Ramadan, foi comprometido nesse momento, pois o meu objetivo era observar especificamente como os muçulmanos da mesquita vivenciavam essa prática na cidade de Campo Grande.

A preocupação era a de participar efetivamente do Ramadan que aconteceria, aproximadamente, entre os dias 23 de abril e 3 de junho no de 2020, que é definido a partir do calendário islâmico, sempre no nono mês e desta forma vai variando as datas em nosso calendário ocidental.

Como não era possível estar com as pessoas, tive que me reorganizar para assim, dar sequência a minha pesquisa e entender como iria fazer minhas observações, que agora não aconteceriam in loco no campo. Além disso, estava tendo dificuldades para ter mais informações do meu primeiro interlocutor, o Sr. Walid.

Diante desses desafios comecei a me voltar para meios de encontrar membros da mesquita de Campo Grande através dos canais de mídia social. Como já conhecia a mesquita, já tinha participado do *salat* e já tinha contato com o Sheik da comunidade lido sobre o Ramadan e os princípios da fé do Islam, se estabelecesse contato com essas pessoas, eu poderia continuar a pesquisa.

Nestas buscas encontrei o João que citei acima, um membro da mesquita há 08 anos, que não é de tradição islâmica e não é de países muçulmanos e não tem família muçulmana. O João foi de suma importância para minha pesquisa, pois pudemos conversar pelo *WhatsApp* sempre que necessário e assim, pude entender melhor a dinâmica da vida muçulmana e da mesquita do que com Walid, pois ao longo do tempo verifiquei que Walid tem uma relação com a direção da mesquita, e é de origem familiar muçulmana e desta forma tem outros pontos de vista em relação aos apresentados por João.

Além de João, tive acesso a um dos fundadores da mesquita que é um membro respeitado na cidade de Campo Grande que chamarei de Abu Kalil, que também estabeleceu um diálogo contínuo comigo por *WhatsApp*, me passando informações desde a criação da mesquita e da sua evolução histórica ao longo dos anos, e também falando sobre sua fé, e como lida com suas obrigações religiosas, inclusive no período do Ramadan.

É importante ressaltar que tanto João quanto Abu Kalil não estavam indo nas reuniões religiosas de sexta-feira que estavam acontecendo na mesquita, pois não se sentiam estavam se resguardando em relação ao Covid-19. Ressaltando que no período que antecedeu o Ramadan, em abril, aconteceu um fechamento dos templos religiosos,

que só foram ser retomados já próximo ao Ramadan, mas que de forma geral fez com que muitos membros da mesquita não participem ativamente das atividades, ainda no mês de agosto de 2020.

Mesmo diante dessa situação da pandemia e eu sendo do grupo de risco, fiquei sabendo que aconteceria na Mesquita a celebração religiosa que encerra o Ramadan, conhecido como Eid, que em Campo Grande é comemorado em um dia. Primeiro com a celebração religiosa que iniciou às 7h:00m da manhã, do dia 24 de maio de 2020. Farei a descrição do dia do Eid, neste dia 24 de maio quando começar a dialogar sobre as questões relativas ao Ramadan de forma específica.

Assim, procuro entrelaçar os dados descritos nesta fase da etnografia, descrevendo algumas situações específicas e algumas entrevistas relativas ao Ramadan e a mesquita e assim, relacionar os dados na tentativa de entender como os muçulmanos de Campo Grande pertencentes a mesquita vivenciam e entendem o rito do Ramadan.

A partir das primeiras incursões na mesquita e as descrições das quais fiz, gostaria neste momento de analisar e descrever algumas entrevistas com meus interlocutores sobre o Ramadan e assim, destacar pontos e detalhes da participação do evento religioso que quebra o jejum na mesquita como comentei anteriormente, para entender qual a dinâmica dos muçulmanos de Campo Grande diante desse evento importante para a comunidade muçulmana mundial, lembrando que o evento do Ramadan é um evento que acontece em rede em todo o mundo do Islam.

O que observei é que mesmo que os interlocutores que conversei tivessem um senso comum de pensar acerca do Ramadan, cada um tinha uma postura de lidar com a prática do jejum.

João não praticou o jejum e fez questão de salientar que por conta da Covid-19, dizendo: “não vou jejuar nesse momento e me expor a ter minha imunidade afetada e ficar com probabilidade de contrair Covid-19, e também não vou na mesquita nesse período”. Desta forma não quis praticar o jejum, contudo, entendia que no Ramadan as pessoas deveriam se aproximar de pessoas diferentes de você independentemente da religião do outro, da sexualidade ou da cor da pele.

Já Walid não hesitou em suas palavras: “tenho ido à mesquita e praticado o Ramadan fazendo jejum e estarei na festa do Eid com a comunidade na quebra do jejum”.

O sheik fundador na mesquita na sua conversa comigo afirmou: “o Ramadan é o momento de unidade, onde as pessoas da mesquita estão juntas em um mesmo sentido,

sendo parte integrante de um grupo, que ajoelham no mesmo espaço para fazer suas orações”.

Por isso é importante fazer essa observação do Islam de forma não generalizada, a ponto de colocar todos os grupos de muçulmanos e suas atitudes dentro de um mesmo contexto, pois algumas situações e práticas religiosas são de grupos muito pequenos que não representam a maioria da fé muçulmana e suas atitudes. Contudo não podemos negar as palavras de Luckmann:

A especialização institucional da religião – que inclui transmissão padronizada do modelo “oficial”, um cânone doutrinal e controles contra desvios – reforça decisivamente a estabilidade interna de seu cosmo sagrado. A consolidação de crenças e ritos religiosos no interior de um modelo “oficial”, bem como o suporte institucional desse modelo, conferem alto grau de objetividade e continuidade a temas que tem um significado “supremo” para todos. Além disso, a estabilidade do cosmos sagrado é um dos interesses mais valorizados pelo influente corpo de peritos religiosos. (LUCKMANN, 2014, p. 103-104)

João, na sua simplicidade teológica me disse: “eu interpreto a prática do Ramadan a partir do que me ensinaram e tenho que prestar contas apenas para Allah”. A partir dessa observação de João, me chama atenção como Asad orienta sobre a postura do antropólogo diante do Islam.

Qualquer pessoa que pesquise com a antropologia do Islã sabe que há uma diversidade considerável nas crenças e práticas dos muçulmanos. O primeiro problema é, portanto, organizar essa diversidade em termos de um conceito adequado. A representação familiar do Islã essencial como a fusão da religião com o poder não é uma delas. Mas também não é a visão nominalista de que diferentes instâncias do que é chamado de Islã são essencialmente únicas e sui generis. (Tradução, Grifo Nosso. ASAD, 1986, p.5)

Destaco essa questão das particularidades do Islam pois, conforme minhas conversas com João, ele me chamou atenção de que além de não estar indo na mesquita nesse período de pandemia e de haver muitos casos em Campo Grande, também me disse que neste ano não havia feito o Ramadan.

Confesso que fiquei surpreso pois, assim, como o Ramadan e outras obrigações religiosas, os muçulmanos eram extremamente retos no cumprimento do que é determinado e pude verificar isso conversando com alguns Sheiks ou vendo filmes que descrevem a vida dos muçulmanos, mas nunca tendo a chance que tive de ter esse tipo de conversa.

Contudo, João, ao contar sua experiência diante do jejum me chama atenção de que a sua relação com Allah é particular e que ele deve prestar contas apenas a Allah e

por conta disso entende a necessidade do Ramadan e por isso, segundo João, existe uma forma de compensação para que não fique em débito com o sagrado.

Segundo João ele, ou qualquer pessoa que não possa participar do Ramadan, conforme orientações que recebeu na mesquita e de seus líderes religiosos, podem escolher uma pessoa carente que não tem condições de se alimentar e pagar a essa pessoa ou a outras que passam por essa situação alimentação, como forma de compensação por conta de não ter feito o Ramadan. E o interessante é que os meus outros interlocutores da mesquita também descreveram esse fato, me fazendo repensar as rigorosidades que eu havia imposto para o Islam.

No texto de catecismo conhecido como Manual para o Novo Muçulmano, observamos o seguinte destaque;

Jejuar é obrigatório para todos os muçulmanos adolescentes, adultos e saudáveis e que não se encontrem em viagem. [...] Não é necessário que uma pessoa que se encontra viajando ou esteja doente jejue. [...] Entretanto, se não jejua, deve compensar o jejum perdido posteriormente. Da mesma forma a mulher em seu ciclo menstrual ou sangramento pós-parto não deve jejuar, pagando os dias perdidos posteriormente. (ZARBOSO, 2011, p. 197-198)

Como verifica-se, o texto não especifica o tipo de forma para a compensação por falta de participar do jejum, o interessante neste aspecto é o relato tanto do João, do Walid como de Abu Kalil que o mais importante é que tudo que se faça seja para Allah e suas contas são acertadas com o sagrado, me fazendo entender que as negociações para a substituição podem ser feitas por compensações.

Neste processo de buscar entrevistar os membros da mesquita e ter acesso as pessoas, também fui indicado por Abu Kalil, o contato do primeiro Sheik que organizou a mesquita, que mora em um país de origem árabe e é líder religioso neste país. O contato com o Sheik Mansur também nome fictício foi feita por *WhatsApp* e para minha surpresa, a receptividade foi muito acessível apesar de um pouco de desconfiança a princípio.

Segundo o Sheik Mansur; “o Ramadan é um período de festa e de unidade, em que as pessoas possam celebrar o momento com reflexão e purificação, mas que deve ser um evento também comunitário na mesquita”. Com a fala do Sheik e minhas observações pude perceber essa relação das pessoas na cerimônia do Eid, pois muitas pessoas que estavam ali, segundo fui informado só iam a mesquita em algumas cerimônias específicas como a quebra do jejum do Ramadan.

E essas observações podem ser refletidas a partir da análise de Luckmann acerca das estruturas religiosas.

Quanto mais claramente o cosmos sagrado estiver formulado no interior de uma visão de mundo, mais provável será que as representações religiosas internalizadas venham a formar um estrato “religioso” relativamente diferenciado na consciência dos indivíduos socializados nessa visão de mundo. Isso implica que – mantidas as mesmas condições – tais indivíduos tenderão a ser capazes de formular assuntos de “suprema” importância, para si e para os outros. A comunicação de experiências religiosas claras, por sua vez, tenderá a reforçar o afastamento do cosmos sagrado ante a visão de mundo. Mas deve se lembrar que nem a visão de mundo como um todo nem o cosmos sagrado são internalizados apenas como uma série de conceitos ou símbolos isolados, e sim enquanto configurações de significado que determinam o padrão subjetivo de prioridades. Graças a tal padrão, essas configurações se tornam um pilar fundamental da identidade pessoal, mesmo que a retórica das justificações “supremas” não esteja plenamente formulada. Se um cosmos sagrado for internalizado como uma clara camada “religiosa” da consciência individual, pode-se então falar de uma forma de religiosidade individual mais específica do que a identidade pessoal como tal. (LUCKMANN, 2014, pp. 93-94)

Importante observar em Luckmann que mesmo que o Ramadan tenha uma linguagem coletiva que se expressará no rito na comunidade, a individualização é o fator que formata a consciência dos membros do Islam pelo menos nas conversas que tive com meus interlocutores. Abu Kalil reforça em sua fala: “é um momento de reflexão em que entendemos que somos parte do todo”.

Com os contatos estabelecidos e me aproximando do evento da quebra do jejum, busquei informações com meus interlocutores que me informaram, como comentei anteriormente, que haveria o encerramento do Eid.

No dia 24 de maio de 2020 cheguei à mesquita por volta das 6h:45m. O estacionamento já estava cheio, vi algumas pessoas ainda chegando e para minha surpresa não estavam usando máscara como é recomendado por órgãos intencionais e nacionais de saúde a fim de manter a proteção e a propagação da Covid-19, além de ser uma medida municipal que deveria ser adotada em reuniões religiosas.

Olhei para a minha máscara e pensei “vou entrar sem para que eu possa ficar como todos que estão naquele espaço religioso.” Interessante ressaltar que não tive que fazer a ‘ablução’, que é um rito de purificação que geralmente os muçulmanos fazem antes de entrar na mesquita, no qual se lava o rosto, os braços, as mãos, as orelhas e os pés, sendo que de qualquer forma é preciso entrar sem sapatos na mesquita pois, o muçulmano acredita que os pés trazem as impurezas do mundo. É importante destacar que a mesquita na área da oração é toda coberta por tapetes que são muito bem cuidados para que todos se sintam confortáveis e limpos.

Quando entrei cumprimentei as pessoas lembrei de imediato das palavras de João, “quando entramos descalços no templo é uma forma de demonstrar que somos iguais e especialmente no Ramadan não existem distancias sociais ou de qualquer outra forma.”

No espaço do templo, alguns idosos estavam sentados e algumas pessoas já estavam sentadas no chão, muitas pessoas diferentes, que fiquei sabendo posteriormente, que não iam à mesquita constantemente. Mesmo sendo membros só participavam de alguns eventos específicos, mas o número de pessoas não era grande como se esperava, justamente por conta da pandemia e me surpreendeu a maioria das pessoas estarem sem máscara de proteção.

Naquele momento, dentro da mesquita, eu ficava imaginando as observações de Paulo Pinto acerca do jejum¹¹. Com essas ideias do jejum (Ramadan) na minha cabeça eu fiquei em silêncio e observando as pessoas e imagino que estas também me olhavam, principalmente as que nunca tinham me visto e porque eu anotava coisas a todo tempo em um caderninho azul de que não eu não me separava.

O Sheik logo me reconheceu e me cumprimentou de longe, pois ele estava na frente do púlpito esperando o horário das 7h:00m para dar início à cerimônia religiosa. A cerimônia possui vários gestos e ritos contínuos e as orações que são todas em árabe. Sendo que a base de toda a celebração se encontra pautada no Corão que é o livro sagrado dos muçulmanos, que o entende como sendo ‘a Palavra in-criada de Deus’.

Ao longo da cerimônia eu ficava acompanhando as pessoas e fazendo os mesmos gestos que todos faziam, pois é algo uníssono. E algo que me impactou profundamente é que as rezas parecem “ladainhas” que você vai recitando e vai compartilhando aquela unidade com os demais, e a impressão que se tem é de que Allah está com aquelas pessoas naquele momento.

Após as rezas, o Sheik foi ao púlpito e pronunciou o sermão em árabe, mas logo em seguida um dos membros da mesquita leu uma tradução em português do sermão, inclusive comecei a ter acesso aos sermões, pois Walid me enviava e ainda envia toda quinta-feira traduzido antes da reunião de sexta-feira, que acontece semanalmente.

¹¹ “Durante todo mês do Ramadan, o nono mês do calendário islâmico, os muçulmanos devem praticar um jejum (sawn) de alimentos, bebidas e relações sexuais que se estende dos primeiros minutos de luz solar [...] até o pôr do sol. O jejum serve para marcar o caráter sagrado do Ramadan, pois este foi o mês no qual se iniciou a revelação (Alcorão, 2: 185). Na 26ª ou 27ª noite desse mês, celebra-se a layla al-qadar (noite do destino), que seria a noite da revelação” [...]. (PINTO. 2010, p.61)

O sermão é muito semelhante aos pronunciamentos de um sermão cristão, no sentido de valorizar o Corão como base hermenêutica no anúncio, situação comum nas religiões monoteístas, conhecidas religiões do livro (judaísmo, cristianismo e islamismo). No sermão o Sheik fala da importância do Ramadan e que Allah é maior que qualquer doença.

Interessante observar que durante o discurso do Sheik pode-se observar uma doutrinação forte baseada no livro canônico e reforçando a necessidade de aplicação do rito do Ramadan como um elemento de elo ao sagrado a partir de um rito oficial instituído pelo próprio sagrado. Como chama atenção Luckmann:

Em suma, a especialização institucional enquanto forma social de religião se caracteriza por: uniformidade do cosmos sagrado numa doutrina bem definida; diferenciação dos papéis religiosos em empregos “de tempo integral”; atribuição a agências especiais do poder sancionar que reforça a conformidade doutrinal e ritual; emergência de organização do tipo “eclesástico”. (LUCKMANN, 2014, p. 89)

Interessante ressaltar que o anunciador do sermão em português era mais carismático, parecendo um pregador pentecostal e logo no início de sua fala chamou atenção dizendo que a doença do Covid-19 era uma farsa, mas não se alongou no discurso. O Sheik não disse isso em seu anúncio na prédica, mas ressaltou a todo momento que Allah é o centro de todas as coisas.

Entretanto o que chama atenção é que no discurso o Sheik dá manutenção a uma relação com Allah em que os indivíduos devem se preocupar e confiar de forma particular, privada, não negando suas próprias relações, pelo contrário dando sustentação a essa relação como se esta fosse a base de fé e de vínculo do indivíduo muçulmano com os demais membros da mesquita. Desta maneira o que percebo é que Luckmann faz uma análise da religião e da identidade pessoal que nos auxiliará a entender aquele momento da pregação e da celebração da quebra do jejum para aqueles indivíduos.

O que identifico a partir de Luckmann é que as pessoas possuem suas próprias opiniões e formas de lidar com sua fé, verifica-se isso, quando João diz: “não estou indo na mesquita mas, estou pagando o almoço de pessoas necessitadas para compensar meu jejum, e isso é uma coisa que eu tenho que prestar contas”. Ou com a fala do homem que fui conversar após a cerimônia religiosa que na hora da confraternização que salientou; “o número de pessoas mortas pelo Covid e a população mundial não batem para dizer que isso é uma pandemia”; mesma pessoa que fez a leitura do texto para o português na pregação.

Mesmo que o controle religioso se expresse pelos ritos estabelecidos no Islam as formas de interpretação e subjetividade são individuais e podem ser ressignificadas de várias formas e maneiras. Mas, após o término da cerimônia do Eid, para minha surpresa, após esse momento, fui convidado para participar de um momento que estavam em dúvida se teria por conta da pandemia, que é de praxe na quebra do jejum após a cerimônia religiosa os membros da mesquita se reunirem para desfrutarem juntos de alimentos.

Neste momento que foi em um espaço aberto, estavam crianças, mulheres e alguns dos homens que participaram da celebração religiosa, sendo que a maior parte dos homens que estavam na cerimônia foram embora, acredito que para evitar o contato com as outras pessoas. Me chamou atenção um grupo de africanos islâmicos que estavam presentes e que inclusive falam português e estavam vestidos com roupas de característica árabe. Tive a oportunidade, naquele momento, de conversar com algumas pessoas mesmo de forma receosa por conta da doença e consegui, inclusive, alguns contatos.

O interessante é que as pessoas são amistosas e conversam com você e falam da sua fé e do evento do Ramadan com naturalidade. Naquele momento não parecia que eu estava em uma pandemia de Covid, como se o negacionismo ou a inexistência daquele momento norteara nossas vidas naquele momento. E novamente fico com a impressão de que a religião tem funções que quebram todo paradigma da objetividade humana, remetendo os indivíduos a uma subjetividade que pode até mesmo as curar diante da morte.

E essa forma de ser avaliado moralmente era como me sentia, mas, ao mesmo tempo como não me conheciam não sabiam que eu não era muçulmano então me sentia tranquilo naquele espaço. Logo foram servidos alguns salgados, todos se confraternizaram e dividiram suas expressões de fé pela oportunidade de romper com mais um período de Ramadan. Fiquei pouco tempo, pois todos estavam sem máscaras e o medo e a angústia de ser infectado era muito grande pois, tinha que voltar para casa e não poderia levar o vírus. O paradoxal na dinâmica de ser bem atendido e ser bem recepcionado e não ser questionado me faz pensar na questão de que posso vir a ser mais um adepto, não através de um proselitismo violento, mas de maneira sutil.

As descrições etnográficas foram de cunho mais geral para que pudesse me aproximar da problemática da minha hipótese de que o Ramadan na comunidade muçulmana de Campo Grande tem um viés que não coaduna com as bibliografias pesquisadas acerca do Ramadan, como Francirosy Campos (2006) e Zahara Alghafli (2019, et. al.) e os textos teológicos descritos do Islam.

Pois a direção que essas referências apontam é de que o Ramadan é um período de comunhão em todos os sentidos, entretanto percebe-se relações atípicas com relação a essas descrições de envolvimento entre os agentes no aspecto de relacionamento como aponta o próprio Turner com o termo *communitas* (1974). Para discorrer sobre essa questão se levou em conta a situação causada pela Covid-19, contudo, o que se verificou a partir da coleta de dados em campo é de que o Ramadan na comunidade muçulmana em Campo Grande respeita a comunhão e a partilha que o Ramadan propõe, mas suas características práticas observadas e descritas pelos interlocutores é de que existe uma individualização na prática dos ritos do Ramadan na mesquita em Campo Grande.

O que verifico é que na mesquita em Campo Grande essa relação de unidade e de prática do rito do Ramadan tem flexibilidades, não posso afirmar se apenas por conta do Covid, mas, de forma geral as literaturas sobre a teologia islâmica dos que a analisam ressaltam que:

El sistema religioso islámico proporciona al musulmán un marco interpretativo de su realidad, su lugar en el mundo y demarca fronteras. Aunque puede presentarse e interpretarse de diversas maneras según el lugar donde se desenvuelve, puede considerarse una única cultura con diferentes zonas o mundos contenidos en él,¹³ es decir, formas de vivir el islam. En el contexto de América Latina, la identidad del musulmán puede estudiarse desde dos ángulos: la identidad del inmigrante y su descendencia o la del converso. (MEDINA, 2018, p. 261-262)

O rito do Ramadan, a partir dos relatos dos interlocutores, com as observações feitas em campo para verificar as possibilidades hermenêuticas a respeito do rito do Ramadan, em Campo Grande, destacando que Islam é diverso e tem várias formas de expressão por mais que exista uma estrutura de rede no fenômeno religioso descrito do rito descrito.

Desta forma verifico a descrição de João acerca da forma de expressão que possui sobre sua prática relativa ao Ramadan apontando que a mesquita em Campo Grande é mais dispersa, ou seja, não mantém vínculos fora do espaço da mesquita, mesmo no Ramadan.

Descrição de João:

Percebo que aqui na mesquita tem um grupo que se reúne e fica conversando no fim dos encontros de sexta-feira, mas, a maioria das pessoas vai embora não fica ali conversando. Eu sou um desses que vai embora não gosto de ficar fofocando e participando de grupos. E no Ramadan também não participo de encontros com outras famílias, fico mais concentrado na minha fé individual, e também não tem muito de fazer orações na mesquita e todos juntos, todos os dias. Sei da

importância do Ramadan e entendo que no espaço do culto somos todos iguais e é isso que respeito. Mas por exemplo já tive em Mesquitas que as pessoas têm mais eventos sociais e ficam mais na mesquita nas festividades.

Mesmo quando fui à quebra do jejum na mesquita não fui convidado para um *iftar* ou participei da reza do *Tarawih*, pois percebi que essa não é uma prática na mesquita, a não ser que você já faça parte de algum grupo de participantes. O que me chama atenção de que meu argumento se sustenta em salientar a individualização da prática do Ramadan na comunidade. Pois como observa Francirosy Ferreira (2020), o Ramadan tem a seguintes práticas:

Os que não podem jejuar por algum problema saúde, alimentam a um necessitado durante o mês. Oferecer um *iftar* é uma dádiva e alegria para os donos da casa. A caridade é praticada o mês todo (*sadaqa*). Outro momento de encontro é a reza em congregação, por exemplo, rezar o *Tarawih* (oração realizada por sunitas como mais uma forma de adoração) após a última oração da noite (*salat Isha*). Na madrugada acordam para o *sohur* que consiste em uma alimentação leve, como ingestão de água, antes da primeira oração do dia – *fajr*. Nas últimas dez noites do mês muitos muçulmanos permanecem nas mesquitas em adoração a Deus. Nas noites ímpares as mesquitas estão lotadas, porque em uma delas foi revelado o Alcorão e os muçulmanos acreditam que tudo que se pede na Noite do Decreto/Destino (*Qadr*) Deus atenderá, é uma noite que vale mais que mil noites.

Observei que mesmo em momentos normais da vivência na Mesquita, ou seja, se não estivéssemos vivendo o período de pandemia de Covid-19, a relação de estabelecimento e prática do Ramadan seria estruturado de forma individualizada, contudo, o que dá sustentabilidade de manutenção da fé dos agentes e da própria subsistência da mesquita é a relação que o Rito do Ramadan se estrutura em Campo Grande, como salientei anteriormente, a partir da: TRADIÇÃO ← → HERANÇA ← → MEMÓRIA HERDADA.

A memória herdada se estabelece pelo que entendi na participação dos eventos na mesquita das conversas com os agentes religiosos muçulmanos daquele espaço, que os símbolos que são ali representados estão ligados a perspectiva do ato do rito na sua ação, fazendo com que a tradição, se torne uma herança de uma memória herdada que é ensinada, levando-se em consideração que essa relação tem também um papel individual.

Nas palavras de Abu Kalil, entendemos como se organiza e se aplica a questão do rito do Ramadan a partir do supracitado, relativo à Tradição, à Herança e à Memória Herdada.

Minha família é uma das fundadoras da Mesquita em Campo Grande e nossa relação de fé se estabeleceu a partir da nossa tradição de fé, configurada por nossa Memória Herdade, que foi configurada quando juntamos os muçulmanos que moravam em Campo Grande para criar o primeiro grupo que posteriormente fundaria a Mesquita. Por isso, mesmo que eu não vá na celebração do Ramadan esse ano na Mesquita sei do meu compromisso de caridade e solidariedade.

O rito do Ramadan se organiza na perspectiva da tríade Tradição, “Herança e Memória Herdade”, que é forjada pela memória que é construída na vida prática dos agentes participantes da mesquita, salientando que a dimensão do rito do Ramadan possui relação de tempo e espaço formando assim suas formas de ritualidade.

A prática do rito do Ramadan, a partir do jejum e das regras institucionalizadas estão evidentes. Porém os desdobramentos da incorporação individual ou da construção da memória dos muçulmanos que estão na mesquita em Campo Grande, tanto reversos ou de tradição, possui perspectivas próprias de apropriação cultural do rito e de seus desdobramentos.

[...] a produção das subjetividades religiosas das formas de religiosidade a elas associadas não se baseia apenas na transmissão de doutrinas, mas também passa pela produção de experiências religiosas induzidas pelo engajamento dos agentes nas performances rituais e nas práticas disciplinares. Essas experiências são ao mesmo tempo o produto da socialização dos agentes no sistema religioso e o mecanismo por meio do qual esse sistema é incorporado como base do seu self religioso e moral. Assim, pode-se dizer que os muçulmanos no Brasil apresentam múltiplas formas de identidade e religiosidade, que os conectam tanto com condições transnacionais do Islã quanto com as configurações locais do campo religioso em que se inserem. (PINTO, 2012, p.354)

O que se nota sobre a discussão relativa ao rito do Ramadan na mesquita em Campo Grande perpassa a identidade e a pertença da comunidade religiosa dos seus agentes religiosos não um desvio de conduta, mas uma forma de lidar e vivenciar o rito do Ramadan tanto culturalmente, socialmente como em tempos de Pandemia. Ou seja, mesmo com toda rigorosidade dos pilares do Islam, mesmo com a disciplina e a moral instituídas na tradição muçulmana, observamos que outras formas de experienciar os ritos acontecem.

E o que é interessante é que na memória, na doutrina, nos ensinamentos, na presença das celebrações religiosas, por mais que se formalize a aplicabilidade dos ritos da prática do Ramadan, a individualidade e a subjetividade faz com que cada pessoa ou

agente religioso incorpore sua forma de lidar com a prática do rito, mesmo que para isso, justifique de alguma forma que está cumprindo os preceitos exigidos.

Para pensarmos sobre a questão do Ramadan se faz relevante chamar a atenção para o rito antes da pandemia e posteriormente a pandemia. Pois, não existe qualquer dúvida a partir da pesquisa que o Covid-19 influenciou diretamente a vivência dos muçulmanos nas suas práticas de vivência de fé na mesquita, pois, com as restrições o espaço ficou fechado em alguns momentos e em outros com a redução de pessoas, fazendo com que muitas pessoas por conta dessas questões deixaram de ir a mesquita.

Além da ida ao templo religioso, temos como dificuldade para os muçulmanos a questão da sua prática relativa ao Ramadan, pois muitos deixaram de praticar o jejum de forma plena, pois temiam ser infectados e estar com baixa imunidade por conta da não ingestão dos alimentos, como por conta de alguma enfermidade que os dificultou participar. Outra questão também que não pode ser esquecida é que as famílias não puderam se reunir ou reunir outros muçulmanos em suas casas para fazer a quebra do jejum no fim do dia, orando juntos e partilhando o alimento.

Notadamente temos conhecimento que mesmo com as características próprias de cada muçulmano ou cada mesquita com relação a suas práticas de comunhão no Ramadan, situação que é vista em Campo Grande, pude perceber que a situação da pandemia enfatizou essa situação, fazendo com que os muçulmanos evitassem o máximo o contato com outras famílias e consequentemente da partilha tanto de rezar juntos como de se alimentarem juntos no fim do jejum diário.

Por fim, a festa de encerramento do Ramadan que é realizada geralmente na mesquita com todas as famílias e membros muçulmanos da comunidade, mesmo que tenha ocorrido no ano passado, pude verificar que o número de pessoas era pequeno e restrito, diferente de outros anos como, inclusive, os presentes relataram. Ou seja, se não estivéssemos na pandemia, a comunhão seria um marco na vida dos muçulmanos de Campo Grande, principalmente ao fim do Ramadan.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vivenciar o rito do Ramadan foi um grande desafio para se entender e interpretar, pois, como ocidental e de origem cristã e com pressupostos estabelecidos sobre o Islam, tive que me desnudar de preceitos e assim, fui incorporando a cada momento da pesquisa desafios e aprendizados sobre os muçulmanos, que foram me aproximando da realidade dessas pessoas e me fazendo perceber que ainda sabemos muito pouco sobre a fé muçulmana. Por isso foi importante entender como um dos pilares da fé para os muçulmanos que frequentam a Mesquita de Campo Grande e vivenciada na prática do Ramadan.

Desta forma, o argumento que dá sustentação a pesquisa e que deve ser melhor explorado e pesquisado na minha opinião em outras pesquisas sobre o Ramadan é que a memória coletiva vai fortalecer a prática do rito, ou seja, os muçulmanos desde que tem consciência da sua fé ou mesmo os que nascem na fé muçulmana vivenciam o Ramadan tanto na mesquita como pelos seus familiares, desta forma a memória vai se instituindo ao longo da caminhada da fé, mas é na mesquita que o rito toma proporção de uma forma que a memória a partir da prática do rito a partir do momento em que todos estão reunidos durante o Ramadan que vai fortalecer o indivíduo na sua prática do rito.

A ideia de comunidade e integração entre os muçulmanos na partilha do rito, como chama atenção Turner, com o estabelecimento das regras e a exigência do rito pelas famílias e pelos membros da mesquita, vai fortalecendo a prática do rito e isso, pode ser notado no ápice da cerimônia do Ramadan, que acontece na festa da quebra do jejum ou do Ramadan na mesquita quando todos e todas partilham a alimentação e a fé.

Mas a primeira coisa que gostaria de deixar claro é que o discurso dos interlocutores que conversei, com as descrições de livros teológicos do Islam, das orientações do Sheik e líder religioso da mesquita têm nuances de desdobramentos que necessitam de um olhar atento, pois quando conversava com João, as impressões colhidas pela vivência da fé a partir da sua vida religiosa como um membro da mesquita, têm diferenças das vivências dos líderes religiosos ou dos livros dogmáticos de fé. Essa postura que entendo como um ato de ressignificar o rito, ou seja, mesmo com toda a legalidade e legitimidade da estrutura dogmática do Islam, notamos que existe uma forma de se individualizar a prática do rito, assumindo assim, uma postura de risco e compromisso dessa forma de adaptação a prática do rito, fazendo com que essa postura mostre que o Islam tem várias formas de vivência e entendimento e que a flexibilidade

não se estrutura tão evidente como se acha ao olhar o Islam de forma distante. Além do que a construção da *communitas*, descrita por Turner, não perde sentido, pois a relação política e as conexões entre os membros da mesquita ainda permanecem no sentido de unidade e proclamação do todo através da vivência individual.

A partir das observações elencadas acima gostaria de salientar que para desenvolver nossa pesquisa e entender como se processava a prática e a vivência do Ramadan por alguns membros da mesquita, tivemos que percorrer alguns percursos que descreverei brevemente para em seguida levantar algumas considerações que podem nos auxiliar em futuras pesquisas antropológicas acerca do rito do Ramadan, para isso é importante ter em mente que não podemos generalizar a questão do entendimento e da prática do rito para todos os muçulmanos da mesquita analisada e muito menos dos muçulmanos tanto no Brasil, como em outras condições culturais que se espalham pelo mundo.

Na introdução fiz um apanhado geral do percurso que tinha como proposto descrevendo alguns pontos cruciais desse percurso, como a questão do Covid-19 e os possíveis impactos que enfrentaria na pesquisa, a metodologia que seria empregada para lidar com a perspectiva teórica relativa ao tema e como a antropologia lida metateoricamente com o rito de forma geral. Essas questões foram importantes para em seguida construir o aporte que nortearia a pesquisa nos capítulos propostos.

Em seguida busquei traçar mesmo que de forma breve o contexto histórico do Islam no Brasil e em Campo Grande, MS. Para isso o capítulo foi dividido em dois tópicos: o primeiro tópico discorreu sobre o Islam e suas interfaces históricas, sempre olhando para as questões sociais e culturais; e o segundo tópico descrevendo como o Islam no caso a organização da mesquita e os primeiros árabes e muçulmanos chegam a cidade de Campo Grande.

No segundo capítulo busquei me aproximar do rito a partir da Antropologia de forma histórica, destacando como alguns teóricos discorreram sobre a temática e assim, buscar uma relação desses percursos teóricos a luz do Ramadan. Desta forma o capítulo foi dividido em duas frentes. Na primeira frente busquei verificar os possíveis desdobramentos sobre o Ramadan e na segunda frente entender o Ramadan como um rito antropológico.

E no terceiro capítulo a descrição foi construída a partir da Etnografia aos muçulmanos da mesquita em Campo Grande com relação a experiência do rito do Ramadan.

A partir desses pontos elencados cheguei a algumas possíveis análises sobre o rito do Ramadan praticado e vivenciado pelos muçulmanos na mesquita de Campo Grande. Desta forma, uma questão que posso nas minhas análises é que os muçulmanos fazem suas relações religiosas sustentadas pela transmissão social da memória, desta forma, me parece um rito que se estrutura com o Ramadan em uma dimensão simbólica e que sustenta a ideologia religiosa dos cinco pilares islâmicos, fazendo com que a própria mesquita se organize e se mantenha. Pois, em conversa com os interlocutores, é possível compreender que a Mesquita de Campo Grande é uma comunidade pequena que se organiza com poucos membros que se vinculam à perspectiva religiosa através da memória, da tradição e da identidade alicerçados pelo ato do Ramadan.

O Ramadan é um rito individualizado e subjetivo que liga o agente religioso ao sagrado a partir das suas experiências e práticas do rito, com isso, mesmo que o Ramadan se estabeleça como um rito dogmático e rígido, na prática tem dimensão de flexibilidade e reinterpretação, sendo entendido como um começo, como salienta Argè (2014), que tem um recomeço individual e o interessante é que mesmo que o agente religioso não cumpra esse dogmatismo ele incorpora esse recomeço buscando novos caminhos para prática do rito, mas para isso, sempre tenta de alguma forma se justificar quando o padrão do rito é reinterpretado para que assim não sinta que executou um desvio do rito.

E por fim não posso negar que a pandemia de Covid-19 impactou o entendimento de algumas questões na interpretação e entendimento dos dados colhidos sobre a prática do Ramadan na mesquita de Campo Grande, a partir dos muçulmanos que ali frequentam. Digo isso porque percebi que o Ramadan na mesquita possui características próprias na mesquita, e a que mais chamou atenção é de que existe uma individualidade na prática do rito e que não existe a princípio a partir da conversa com meus interlocutores uma prática de sociabilidade e comunhão expressa, como em outras mesquitas entre seus membros. Mas isso não ficou tão claro se foi mais atenuado por conta da pandemia ou se existem outras características que possibilitem esse distanciamento.

Com Durkheim percebemos que o rito só pode ser entendido através da crença das pessoas e é isso que chama atenção no Ramadan, pois o mesmo só toma forma quando entendemos como os muçulmanos incorporam o rito através de suas vivências de fé, ou seja mesmo que o muçulmano não vá a mesquita o rito ou elementos do rito do Ramadan vão fazer parte da vida dessas pessoas e com isso, mesmo que ela não faça o rito de forma prescrita, alguns elementos serão incorporados na sua vivência de vida, fazendo com que sua relação com Allah seja o ponto preponderante.

E temos que ter em mente que os muçulmanos, que de alguma forma ressignificam a prática do rito do Ramadan, tem uma postura como Turner destaca, pois criam uma ante estrutura, desta forma esse grupo cria uma *communitas*, que dentro da estrutura da mesquita não confronta a legitimidade do poder estabelecido pelas regras impostas, mas que de alguma forma lidam com a sua fé de forma individual e que de qualquer forma continua dando sustentabilidade para que o Ramadan tenha um papel importante na comunidade, fortalecendo o grupo que continuará a partir de sua memória coletiva a justificar o Ramadan como sendo um designo do Corão que fortalece a vida de cada muçulmano dando forma ao corpo, a mesquita.

A partir dessas análises chamo atenção de que é preciso mais investigações sobre o rito do Ramadan na mesquita de Campo Grande e que essas análises são características da mesquita analisada e de seus membros, além do que novos desafios culturais e antropológicos surgem a cada momento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALGHAFLI, Z.; HATCH, T.G.; ROSE, A.H.; ABO-ZENA, M.M.; MARKS, L.D. A. **Qualitative Study of Ramadan: A Month of Fasting, Family, and Faith**. In: Religions 2019, 10, 123; doi:10.3390/rel10020123.

ASAD, Talal. **THE IDEA OF AN ANTHROPOLOGY OF ISLAM**. CENTER FOR CONTEMPORARY ARAB STUDIES, Georgetown University, March, 1986.

ATTIANESI, Daniel; PASSAMANI, Guilherme R. Um urbano pra lá de rural: as particularidades políticas, históricas e culturais que transformaram Campo Grande de arraial a capital. In: **Cadernos do Lepaarq**, v. XV, n.30., p. 56-68, Jul-Dez. 2018p.66

AUGÉ, Marc. **El antropólogo y el mundo global**. Buenos Aires; Siglo Veintiuno Editores, 2014.

_____. Não lugares: **Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas, Papirus, 2012.

BAKER, O. Joseph. **The variety of religino experiences**. In: REVIEW OF RELIGIOUS RESEARCH 2009, VOLUME 51(1): PAGES 39-54.

BARBOSA, Francirosy Campos. **Como viver o mês do Ramadan em tempo de isolamento social?** Dom Total. Disponível em: <<https://domtotal.com/noticia/1440936/2020/05/como-viver-o-mes-do-ramadan-em-tempo-de-isolamento-social/>> 01/05/2020.

BELL, Catherine. **Ritual Perspectives and Dimensions**. Nova York: Oxford University Press, 1997.

BOURDIEU, Pierre. Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado. In: **Estudos Avançados**, 27 (79), 2013, p. 133).

BRETON, Le David. **Das condutas de risco ao silêncio: entrevista com David Le Breton**. In: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF v. 13 n. 1 junho, 2018.

CABRAL, Eduardo Paulo. Formação étnica e demográfica. In: **Campo Grande – 100 anos de construção**. Campo Grande: Matriz Editora, 1999, p.28

CAMPANINI, Massimo. **O pensamento político islâmico medieval**. In: **O Islã clássico: itinerários de uma cultura**. Roselie Helena de Souza Pereira (organização). São Paulo, Perspectiva, 2007, p. 248-249

CANDAU, Jöel. **Memória e identidade**. São Paulo, Contexto, 2018.

CASTRO de Maria Cristina. **A Construção de Identidades Muçulmanas: Um Enfoque Comparativo entre Duas Comunidades Paulistas**. In: DADOS – **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 57, nº4, 2014, p. 1048.

COSTA, Vinícius Marcus. **Formação da Cidade de Campo Grande-MS: Introdução e Diálogos**. In: XIX Encontro Nacional de Geógrafos. João Pessoa, 2018.

DOLLAHITE, David. C. **A Qualitative Study of Ramadan: A Month of Fasting, Family, and Faith**. Religions 2019, 10, 123.

ELLER, Jack David. **Introdução à antropologia da religião**. Petrópolis, Vozes, 2018.

GEERTZ, Clifford. **Observando el Islam**. Barcelona y Buenos Aires; Ediciones Paidós, 1994.

HERVIEU-LÉRGER, Danièle. Catolicismo – A Configuração da Memória. In: **Rever**, n.2, Ano 5, 2005.

_____. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis, Vozes, 2008.

ILAEI - Instituto Latino-Americano de Estudos Islâmicos. **O mês do Ramadhan**. Disponível em: < https://ilaei.com/site/o_islam_pt/ >. Acessado em 30 de setembro de 2020.

INGOLD, Tim. **Antropologia: para que serve**. Petrópolis, Vozes, 2019.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim .Al-Qur'an: O Corão, o Livro Divido dos Muçulmanos. In: PEREIRA de Souza Helena Rosalie (org). **O islã clássico**. São Paulo, Perspectiva, 2007.

KHALBOUS, Slim & LOUATI, Hanen. **Contexte spécifique d'encombrement publicitaire: cas du mois de Ramadan dans les pays musulmans**. S-d, p.5; In: Khalbous_Louati ramadan artigo.pdf, acessado em janeiro de 2020)

LIMA, Rocha César. ASSALAMU ALAKYUM: o Islã no Brasil e os processos sociais utilizados para a (re)construção da imagem elaborada pelos meios de comunicação de massa a partir do 11 de setembro de 2001. 2019, 343 f. Tese (Doutorado em Humanidades) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível**. São Paulo: Olho d'Água; Loyola, 2014.

MAGNANI, Cantor Guilherme José. A antropologia urbana e os desafios da metrópole. In: **Tempo Social** – USP, Abril, 2003, p.90)

MARQUES, Maia Lúcia Vera. O Islã no Brasil: Um estudo comparado. Fórum de Pesquisa: O Islã na contemporaneidade: **Perspectivas Identitárias/Alteridades, migratórias e percepções do sensível**. 26ª. RBA JUNHO, 2008, p.12.

MEDINA, Arely. **Islam**. In: Dicionario de religiones en América Latina. Roberto Pimentel Blancarte. México : FCE, El Colegio de México, 2018.

MESLIN, Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa: a experiência humana do divino**. Petrópolis, Vozes, 2014.

NOLETO, Rafael da Silva & ALVES, Yara de Cássia. 2015. "Liminaridade e communitas - Victor Turner". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo:

Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/conceito/liminaridade-e-communitas-victor-turner>>

OBADIA, Lionel. **Antropologia das religiões**. Edições 70, 2011.

OLIVEIRA, Márcia Regina Cassanho. **Imigração Sírio-Libanesa em Campo Grande e o Clube Libanês**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, 2010.

OSMAN, Abel Samira. Presença muçulmana no Brasil: breve síntese histórica. In: Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies 5 (2018- March 2019): 18 – 32.

PACE, Enzo. **Sociologia do Islã**: fenômenos religiosos e lógicas sociais. Petrópolis, Vozes, 2005.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2003.

PINTO, P. G. H. da R. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. Revista USP, [S. l.], n. 67, p. 228-249, 2005. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i67p228-249. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13467>. Acesso em: 7 abr. 2021.

_____. **Islã**: religião e civilização: uma abordagem antropológica. Aparecida do Norte, Ed. Aparecida, 2010.

SALEM, Mohamed Jamal. Palestinos. In: Campo Grande – 100 anos de construção. Campo Grande: Matriz Editora, 1999, p.345-346)

SANCHIS, Pierre. **Religião, cultura e identidades**: Matrizes e matizes. Mauro Passos e Léa Freitas Perez (organização). Petrópolis, Vozes, 2018.

SCHCHENER, R. Between. **Theater and Anthropology**. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1985.

_____. Performace Theory. Routledge, New York and London, 1987. _____. “O que é Performance?” IN: **O Percevejo**- Revista de teatro, crítica e estética. Rio de Janeiro: UNIRIO, Ano 11, n.12, 2003.

SEGATA, Jean. **Covid-19, biossegurança e antropologia**. In: Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 26, n. 57, p. 275-313, maio/ago. 2020.

TAMBIAH, Stanley J. **A Performative Approach to Ritual**. Lodres: The British Acadmy – Oxford University Press.

TRUZZI, Oswaldo. **Patrícios**: Sírios e libaneses em São Paulo. Tese (doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual Estrutura e Anti Estrutura**. São Paulo: Vozes, 1974.

_____. **Dramas, Campos e Metáforas: Ação simbólica na sociedade humana**. Niterói, Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

_____. **Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu.** Niterói, Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

_____. **The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia.** Londres: Hutcchinson University Library for Africa, 1981.

ZARABOZO, Jamaal, al-Din. **Manual para o novo muçulmano.** Trad. Regina Márcia Oliveira de Faria. Brasil, 2011.