

Acordos cotidianos: os conceitos de halal (permitido) e haram (ilícito) entre muçulmanos xiitas e sunitas do Rio de Janeiro e suas escolhas alimentares¹

Thaís Chaves Ferraz

PPGA/UFF, Brasil

Palavras-chave: Islã; halal; alimentação.

Sabores, texturas, cheiros, disponibilidade e aparência são a base de escolhas alimentares. Nutrir-se é uma ação que pode transpor os imperativos fisiológicos e a livre opção, apresentando-se como parte indissociável de práticas e ritos sagrados. A comida, ingerida ou preparada, é capaz de exteriorizar o pertencimento a uma comunidade e a uma rotina religiosa.

Conforme Çaglar (2011), a comida e seu consumo têm funções simbólicas e constitutivas nas interconexões de um grupo. Como outros bens, os alimentos são sinalizadores: exprimem relações sociais, étnicas e identitárias de determinados coletivos, tanto para seus membros como para outrem (ÇAGLAR, 2011, p.415).

Tais afirmações se comunicam com a concepção de Abu Salem (2015) a respeito da relação entre religião e alimentação. "A abstenção de comer alimentos específicos e observar rituais de culinária é como as pessoas religiosas alimentam o corpo e a alma, permitindo que se sintam parte de uma comunidade mais ampla, mas ao mesmo tempo diferenciada" (ABU SALEM, 2015, p.182).

Assim, satisfazer necessidades do corpo por meio de comida e bebida é algo tão significativo quanto realizar os desejos da mente e do coração, atendendo à sua demanda por "bens espirituais", dizem Douglas e Isherwood (2004). Polarizar os conceitos de "físico" e "psíquico" se torna irrelevante frente à possibilidade de caminhar em direção à concepção unívoca de sustento, para o corpo e para o intelecto (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2004, p. 120).

Observando os dados obtidos durante o trabalho de campo de minhas pesquisas de mestrado e doutorado (em andamento), realizadas no âmbito do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense, este trabalho se dedica a reflexões sobre

¹ Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF

o destaque que a alimentação demonstra ter para muçulmanos sunitas e xiitas do estado do Rio de Janeiro, Brasil, conforme suas interpretações do Islã.

Aqui estão algumas experiências etnográficas ocorridas na Sociedade Beneficente Muçulmana (SBMRJ)/ Mesquita da Luz, que se reconhece como a “entidade que representa os muçulmanos sunitas no estado²”, e no Centro Cultural Imam Hussein, mussala xiita na mesma cidade³. Abordo também vivências fora dos espaços religiosos, mas detentoras de perspectiva relacional e pessoal.

No Islã, há duas grandes comunidade sectárias: sunita e xiita. Ambas adotam os ensinamentos do Alcorão, mas os sunitas privilegiam também tradições e exemplos ligados à vida do Profeta Muhammad, por meio do estudo da *sunna*. Guiam a prática doutrinal os *shaykhs*, que são especialistas religiosos. Já os xiitas consultam orientações esotéricas dos *imams*, que seriam descendentes do Profeta (CHAGAS, 2006, p.2).

O alimento *halal* (lícito) é um ponto central no Islã. Há regras para o consumo de diversos itens e para o abate animal, que contempla uma ritualística especial. Um muçulmano se preocupa com o que come e como o faz. Seu corpo e seu agir são uma extensão da sua experiência religiosa. Assim, a busca pela licitude torna-se cotidiana, conforme modos de perceber a religião.

Uma fé semeada pelo mundo: o Islã

O Islã está em franca expansão mundial. À sua frente, apenas o cristianismo (PINTO, 2010b, p.21). Muçulmanos transitam e se fixam pelo globo por diversos motivos: migrações seculares, busca por conhecimento (peregrinações a locais sagrados como Meca), conflitos, como o da Síria atual, e contatos via novas tecnologias de comunicação, como a internet.

As fronteiras líquidas do mundo hodierno⁴ reconfiguram os hábitos dos muçulmanos, ampliando a complexidade na percepção do Islã, bem como de suas práticas. Explica Hannerz (1997): “Para manter a cultura em movimento, as pessoas, [como] atores e redes de atores, têm de [...] recordá-la (ou armazená-la de alguma outra

² SBMRJ. Curso “Introdução ao Islam e à Língua Árabe” [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <meu endereço eletrônico> em 08 abr. 2014.

³ A referência xiita no Rio de Janeiro é o Centro Cultural Imam Hussein, que funciona em uma sala comercial transformada em um espaço de oração (mussala) no Centro da cidade do Rio de Janeiro.

⁴ Remetendo ao conceito central das obras de Bauman (2001).

maneira), discuti-la e transmiti-la” (HANNERZ, 1997). Em um contexto multissecular de fluxos migratórios, tabus e licitudes alimentares fortalecem o senso de identidade nos territórios em que minorias coexistem e coabitam com outras comunidades étnico-religiosas (FAURE, 2010).

Nessa religião diaspórica⁵, a alimentação pode ser uma forma de recordação da terra natal para o muçulmano, uma maneira de transmitir ensinamentos a outras gerações e fazer as vezes de compartilhamento material e simbólico diante de um convidado. Assim se dá com muçulmanos no Brasil, sejam convertidos/revertidos⁶ ou “nascidos muçulmanos” (FERREIRA, 2009a).

No último Censo feito pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE, em 2010, foram contabilizadas pouco mais de 35 mil pessoas autodeclaradas praticantes do Islã no país. Para contas um tanto mais atuais, Pinto (2015) estima que em 2014 houvesse no Brasil um quantitativo de 100 mil a 200 mil muçulmanos (PINTO, 2015, p.135). Os dados são flutuantes, muitas vezes variando conforme os interesses de quem os divulga. Isso é possível porque as organizações religiosas não costumam manter registros formais de membros e adeptos.

Comunidades sunita e xiita no Rio de Janeiro, um vasto campo de pesquisa

Muitas comunidades muçulmanas brasileiras já foram analisadas por antropólogos, como São Paulo, Goiás, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, para citar algumas. No Rio de Janeiro, a SBMRJ⁷/ Mesquita da Luz costuma ser o campo de pesquisa, pois essa entidade figura tradicionalmente como representativa dos muçulmanos no estado. Sua fundação data da década de 1950 e seu público atual é predominantemente de sunitas brasileiros convertidos, imigrantes de muitas origens e convidados/curiosos. A SBMRJ investe na divulgação do Islã (“*Dawa*”)⁸, tornando-se uma arena de fácil acesso a todos que queiram saber mais da religião. A sede, situada no

⁵ Conforme exemplifica Hamid (2012) a respeito da identificação relacionada ao termo plural “diáspora”, apropriado como autodescritivo por diversos grupos ao longo do tempo (HAMID, 2012, p.38).

⁶ Ferreira (2009a) explica que, na concepção islâmica, todos nascem muçulmanos. Para essa autora, o termo “revertido” seria aplicado em sua essencialidade, assim considerando o retorno à fé, frente a “convertido”, que sugere mudança.

⁷ Como se deu com Montenegro (2000), Pinto (2010a; 2010b; 2015), Chagas (2006; 2009; 2016), Cavalcante Jr. (2008); Barros (2012) e Ferraz (2015).

⁸ Divulgação da religião. Nem sempre é praticada ou entendida pelos coletivos brasileiros da mesma forma. Afasta-se da ideia de conversão sugerida e aproxima-se mais da aquisição do conhecimento.

tradicional bairro da Tijuca, hoje se destaca na geografia da cidade: há cerca de três anos foi ganhando características de uma mesquita⁹, assemelhando-se a tantas outras vistas em países do Oriente Médio.

Em 2014 foi inaugurado o Centro Cultural Imam Hussein, xiita. Em relação aos muçulmanos, pretende educar, construir identidades e promover “serviço comprometido com a comunidade” (CCIH, 2016), com a observação de preceitos religiosos do Islã. Os frequentadores são ainda poucos e cabem no espaço diminuto: estrangeiros, descendentes de iranianos¹⁰, convertidos brasileiros e alguns (ex-) membros da SBMRJ comparecem ao serviço religioso realizado em uma sala comercial decorada internamente com pôsteres que remetem ao martírio de Hussein, neto do Profeta Muhammad e figura particularmente exemplar para esse ramo religioso.

Aqui abordo vivências com esses grupos de muçulmanos, sobretudo na busca pelo *halal* (lícito) e no distanciamento do *haram* (impuro), sob uma perspectiva alimentar. Sendo o Islã uma religião minoritária no Brasil, observar seus preceitos pode gerar dilemas cotidianos, fazendo com que um muçulmano necessite escolher muitas vezes uma trilha “intermediária”, especialmente os convertidos.

Halal, haram e acordos cotidianos

“*Halal*” significa “lícito”, “permitido”. O conceito de *halal* vai além de cuidados alimentares, visto que a palavra se liga à ideia integridade, e esta deve estar presente em atos e intenções, valendo também para a política, justiça e finanças. “É o resultado de um sistema [...] que busca [...] mecanismos que contribuam com a saúde humana, criando equilíbrio” (CIBAL HALAL, 2013). O “*haram*” é a oposição a tudo isso, o ilícito. Nessas duas comunidades do Rio de Janeiro, quando há desconhecimento sobre o tema, a condescendência dos líderes geralmente fica explícita: muçulmanos recém-convertidos recebem uma dose extra de tolerância por sua falta de intimidade com o assunto. Grande parte de meus interlocutores opta pela ressignificação em vários momentos de suas rotinas, em benefício de uma religiosidade minoritária como é o Islã no Brasil.

Muitos líderes religiosos enfatizam prescrições em relação ao vestir, evitação de alimentos impuros, como a carne de porco e bebidas alcoólicas, além dos jogos de azar (WEBER, 2009, p.413). É difícil encontrar no Brasil comidas, roupas e até locais próprios para rezar cinco vezes por dia de acordo com os preceitos religiosos. As práticas de um

⁹ Anteriormente, a fachada do prédio não tinha qualquer sinalização que evocasse o Islã.

¹⁰ O xiismo é maioria religiosa no Irã.

grupo podem ser flexibilizadas em favor de um equilíbrio entre o que deve ser feito, o que precisa ser dispensado e o que é viável.

Os muçulmanos dessas comunidades no Rio de Janeiro costumam recorrer a importações e opiniões de líderes para suprir necessidades da vida social e religiosa. Questões alimentares são interpretadas por meio dos esclarecimentos sobre os *hadith*, os versículos do Alcorão, e, dependendo da vertente seguida, da *sunna* ou das teorias dos imams.

A circulação de conhecimento (ensinado de forma presencial ou até apreendido no ciberespaço), do mítico e do mistério é possibilidade operadora de itens, bens, discursos e símbolos. Há muito Lévi-Strauss (1975) explicou que itens, como os alimentos, além do saber, da crença e do rito, promovem eficácia simbólica e pertença social.

Logo, meus interlocutores se valem da internet, que se torna uma arena imediatista para verificar como outras localidades procedem, mormente países islâmicos, a partir de comparações e ressignificações para as realidades brasileira e pessoais. A rede serve para comprar certas qualidades de comidas e descobrir elementos ilícitos que podem estar sendo ingenuamente consumidos – como corantes provenientes de insetos (FERRAZ, 2015). O que não é *halal* deve ser descartado como *haram* (impuro).

Alimentos *halal* e *haram*, um imediato simbólico

Talvez o exemplo mais emblemático de alimentação *halal* seja a carne assim categorizada. Para muçulmanos, é vedado seu consumo se não for lícita, permitida. A carne *halal* supõe forma específica de abate do animal, a ser feita por um muçulmano. Envolve desde preces a Deus até um modo característico de golpeá-lo. É feito por um experto, com ritualística própria, extinguindo o máximo de sangue possível e ferramental adequado, sob fiscalização de entidades certificadoras muçulmanas. De acordo com Ferreira (2007), muçulmanos só ingerem carne “sem sangue”, pois este é tido como impuro. Ademais, “o animal deve ser sacrificado, mas não deve sofrer” (FERREIRA, 2007, p.261).

Carnes desse tipo no Brasil não são fáceis – meus interlocutores do Rio de Janeiro já afirmaram simplesmente não existir tal coisa em nosso país¹¹. Assim, uma alternativa

¹¹ Em São Paulo há açougues de carne *halal*, mas no Rio de Janeiro essa informação parece ser uma incógnita.

é abençoar o alimento dizendo “*Bismillah*”¹², “em nome de Deus”, antes de ingeri-lo. As palavras servem para bendizer o que se come. “Como a língua, a cozinha [...] é o repositório de tradições e identidade de grupo; é, portanto, um instrumento privilegiado de autorrepresentação e comunicação intercultural”, associa Guigoni (2009). Os peixes são “neutros”, desde que não intoxicados. Frutas, legumes e verduras são permitidos.

Grandes marcas¹³ têm produção em separado para o alimento *halal*. Idealmente, este não é estocado ou transportado com outros, além de exigir a exclusividade de objetos utilizados em seu cozimento ou limpeza, como facas e colheres. A questão ganha adensamento se for considerado que o país é um dos maiores exportadores de carne *halal* do mundo, porém, seu mercado interno é ínfimo (FERRAZ, 2015).

Recentemente, perguntei a um dos líderes da Mesquita da Luz onde foi encontrada carne *halal* de cordeiro para uma festa, ao que ele afirmou: “*Não existe no Rio. Ou eu trago de São Paulo, ou eu faço o abate*”. Reensinou-me a abençoar o alimento antes de ingeri-lo e insistiu que eu provasse sorvete feito sem gordura hidrogenada. O “*gelatto*”, como disse, foi trazido de uma cidade vizinha somente para a festa. Tais informações são valiosas, visto que este é um dos fundadores da Mesquita e sua palavra final é extremamente relevante.

Nesse dia, os alimentos estavam dispostos em uma grande mesa para celebrar o desjejum do Ramadan, nono mês do calendário islâmico cujas datas são móveis. É um período de reflexão e aproximação com o sagrado, em que os muçulmanos devem jejuar do nascer ao pôr do sol. Seu encerramento é uma grande comemoração religiosa, chamada *Eid Al-Fitr*, Festa do Desjejum. Conforme alguns dos presentes, a oportunidade de isentar-se do *haram* com aceitação coletiva foi um dos grandes simbolismos da data.

Mesmo que um produto receba da maioria a chancela de *halal*, tal percepção pode não ser unanimidade. Um jovem de família árabe, reconhecido entre os sunitas por sua formação religiosa (a qual se deu em um país do Oriente Médio), disse-me que não come carne no Brasil “*de jeito nenhum*”, só peixe. Neste caso, o tabu pessoal do líder deu ao grupo uma mensagem exemplar sobre o “*haram*”. Comer peixes tornou-se um sinal seguro naquela comunidade.

¹² “*Bismillah*”, literalmente, quer dizer “em nome de Deus”, e deriva da expressão “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso”, repetida em variados contextos ligados ao Islã.

¹³ Ferreira (2007) aponta certa marca, proeminente exportadora para o Oriente Médio, como preferencial por seus interlocutores muçulmanos, os quais assumem que o abate do frango direcionado para o mercado interno também tenha sido feito de forma *halal* (FERREIRA, 2007, p.262).

No Ramadan, antes da oração do crepúsculo, ou *Maghrrib*¹⁴, a recomendação é assinalar o momento comendo tâmaras e bebendo água, como teria feito o Profeta Muhammad. As tâmaras são doces, com carga proteica e vitaminas, além de serem de fácil digestão, próprias para um dia em que corpo físico foi fatigado pelo objetivo espiritual. Ainda, de acordo com uma passagem corânica, a fruta e a água serviram para trazer amparo e aliviar o sofrimento de Maria, mãe de Jesus, prestes a dar à luz: “E sacode o tronco da tamareira, de onde cairão sobre ti tâmaras madura e frescas. Come, pois, bebe e consola-te” (ALCORÃO, Surata 19, versículos 25 e 26).

Em meu trabalho de campo, uma das circunstâncias mais relevantes em que prescrições alimentares foram contornadas pela boa vontade da prática ressignificada ocorreu quando uma muçulmana não achou tâmaras para comprar em seu bairro. Então usou bananas: “*Era fruta, era doce e tinha vitaminas. Comi as bananas*”. Os elementos fundamentais (ter um líquido, uma fruta, algo doce, *halal*) foram apropriados e recriaram o momento ritual a partir da disponibilidade.

A tâmara também é colocada na boca de um recém-nascido, provendo a sensação açucarada, caso em que a tradição está mais presente do que propriamente a prescrição. Cito outro episódio no qual se deu a ressignificação do alimento: em um chá de bebê, uma de minhas interlocutoras deu balas, jujubas e pirulitos à amiga grávida: “*É sunna, gente, pode comer!*”.

No *Mawlid*, ou aniversário do Profeta Muhammad, em 29 de novembro de 2017, uma oração formal foi realizada pelo *shaykh* do Centro Cultural Imam Hussein antes de nos alimentarmos. Havia refrigerante, suco e dois bolos pequenos: tudo era industrializado. Um deles foi levado por mim, sem atenção ao conceito de *halal*. Confesso que fiquei apreensiva, mas minha contribuição foi muito bem recebida. Todos rezaram demoradamente e abençoaram a ceia modesta. As comidas que serviram a oito pessoas, incluindo crianças, foram postas no chão, no centro da tapeçaria, onde todos podiam alcançá-las. Naquele momento, não notei preocupação com qualquer tipo de verificação dos ingredientes antes do consumo: mais uma vez a oração garantiu a licitude.

Um ano depois, um dos mais respeitados apoiadores do xiismo na Região Sudeste enviou um aviso por aplicativo de celular: pessoas que decidissem participar do *Eid Al-Fitr* no CCIH poderiam levar doces e salgados, mas “*sem presunto, bacon, calabresa ou similares*”, além de bebidas não alcoólicas. Outro membro da lista ressaltou: “*Devem ser*

¹⁴ Entre 17h e 18h, geralmente.

halal”, ao que o primeiro completou: “*Deem preferência a doces, pois não há salgados halal na cidade*”. Um novo envolvido na conversa respondeu: “*Existem doces que levam gelatina em sua composição. Em grande parte, essa gelatina tem origem bovina sem ser halal*”. Para muçulmanos no Brasil, alimentar-se em comemorações se torna um óbice recorrente caso a norma não seja flexibilizada.

Tempos antes, alguns de meus interlocutores tinham descoberto que na composição das gelatinas havia vestígios de boi e/ou porco. O alimento foi banido da dieta das muçulmanas – não sem contrariedade: a gelatina era considerada uma aliada para “entrar em forma”. Outro alimento abolido foi uma popular marca de bombom porque havia licor na massa. Mesmo em quantidade mínima, foi preterido. Alguém comentou: “*É preciso ler a composição do que se compra. Eu comia, mas não sabia [do álcool no bombom], então não estava errando. Não é preciso alarde para que todos saibam que você comeu. Basta não fazer mais.*”

Em uma reunião na casa de uma antiga frequentadora da SBMRJ, sunitas e xiitas beberam suco de uva concentrado. A ideia da anfitriã era amenizar a falta que sentia do vinho, mas evitando o *haram*. “*Viajei para as vinícolas no Rio Grande do Sul e comprei bastante suco de uva. Uma delícia, parece vinho!*”.

O fascínio pelo mundo árabe em geral é recorrente entre meus interlocutores convertidos, muito imaginado de acordo com alegorias orientalistas (SAID, 2008), incluindo comidas “típicas”: “*Amo comida árabe, sempre gostei*”, disse um de meus contatos mais próximos para comprovar uma identificação anterior à sua conversão mas que, em alguma medida, também era parte de sua motivação para abraçar o Islã.

Em outra comemoração, entre junho e julho de 2018, pratos “de comida árabe”, não necessariamente *halal*, foram oferecidos em um desses espaços religiosos. Havia esfihas de uma grande rede de fast-food, arroz com lentilhas, vegetais, produtos industrializados e até canjica doce. Meus esforços de pesquisa não deram conta de descobrir se esta última foi servida apenas por causa de uma tradição cultural brasileira dessa época do ano, as festas juninas. Isso porque a canjica é reconhecida como comida votiva nos cultos de matriz afro e as festas juninas são originalmente dedicadas a santos católicos. Aceito a explicação de uma mulher convertida e casada com um muçulmano “de nascimento”: “*Tem porque eu fiz e está chegando meu aniversário. Adoro festa junina e adoro canjica no frio.*”

Buscando harmonia com o Islã por meio de suas práticas, os muçulmanos no Rio de Janeiro estão perenemente defronte a negociações. Empenham-se em adotar em seus

cotidianos o *halal* da melhor maneira possível, reinterpretando os alimentos de que gostam ou transformando-os em acessíveis de alguma forma – especialmente os recém-convertidos.

Considerações finais

Um contato “excepcionalmente íntimo é o que resulta da absorção de um alimento” diz Durkheim (2009, p. 321-322). Saber diferenciar o permitido do proibido remete à premissa de que a religião é um sistema de conhecimento, capaz de classificar o mundo entre sagrado e profano (DURKHEIM, 2009, p.22-24). A religião faria com que o seu praticante pudesse caminhar até o discernimento do lícito e do ilícito, incluindo nisso as escolhas morais do coletivo religioso no qual está inscrito.

Ainda, por tudo o que foi descrito neste trabalho, podemos considerar a comida e atitudes em relação a ela como simbólicas e capazes de pôr um “significado na experiência”, orientando o indivíduo nas suas vivências (GEERTZ, 2008, p.33). Símbolos são parâmetros compartilhados e ao mesmo tempo pessoais.

Nessas etnografias é possível compreender mais do Islã no Brasil em aspectos gerais ou prescritivos, e mais dos muçulmanos sunitas e xiitas do Rio de Janeiro em aspectos subjetivos. As escolhas alimentares diárias realizadas por esses indivíduos demonstram sua intenção de aproximar-se do que é *halal* e evitar o *haram*, mesmo que para tal sejam necessários releituras e diversos acordos cotidianos.

Referências Bibliográficas

ABU SALEM, Miriam. Religious dietary rules and the protection of religious freedom. Some evidence from practice in Italy. *Religion and Food*, Åbo (Finlândia), n.26, p. 181-200, 2015. Disponível em: <<https://ojs.abo.fi/index.php/scripta/article/view/839/1251>>. Acesso em: 24 de janeiro de 2018.

ALCORÃO. Disponível em: <http://www.ilhadofuturo.com.br/biblioteca/o_alcorao.pdf>. Acesso em: 26 dez.2013.

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

BAUMAN, Zygmund. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ÇAĞLAR, A. S. Mc Kebab: Doner Kebab and the social positioning struggle of German turks. In: COSTA, J.; BAMOSSY, G. (Eds.). **Marketing in a Multicultural World**. Nova York: Routledge, 2011.

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

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

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

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

CHAGAS, Gisele Fonseca. Rituais fúnebres no islã: notas sobre as comunidades muçulmanas no Brasil. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 121-138, jun.2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872015000100121&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 mai. 2016.

CIBAL HALAL. FAMBRAS certifica a primeira empresa de cosméticos halal do Brasil. **Site**. Disponível em: <<http://www.cibalhalal.com.br/pt/CanalHalal/VisualizarItem/100>>. Acesso em 30 jul. de 2015.

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

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

ESPIRITO SANTO, Diana. Desagregando o espiritual: a fabricação de pessoas e de complexos espírito-matéria em práticas mediúnicas afro-cubanas. **Relig. soc.** [online]. Rio de Janeiro, v.35, n.1, p.216-236, 2015.

FAURE, Laurence. Sens et enjeux d'un interdit alimentaire dans le judaïsme: L'exemple de couples juifs ashkénazes à Londres. **Anthropology of food webjournal**, n.7, dezembro de 2010. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/aof/6548>>. Acesso em 14 out. 2018.

FERRAZ, Thaís Chaves. **Halal, Haram e o possível: senso moral e razão prática entre muçulmanos sunitas no Rio de Janeiro**. 2015. 144 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2015.

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

FERREIRA, Franciroy C. B. Redes Islâmicas em São Paulo: “Nascidos muçulmanos” e “revertidos”. **Revista Litteris**, n°3, p.1-27, 2009a. Disponível em: <<http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/redesislamicasemsaopaulo.pdf>>. Acesso em: 18 jan.2014.

FERREIRA, Franciroy C.B. Teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto. **Relig. soc.** [online], vol.29, n°1, p. 95-125, 2009b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872009000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 18 jan.2014.

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

GUIGONI, Alessandra. Prefácio. **Antropologia del mangiare e del bere**. 2009. Disponível em: <<https://www.edizionaltravista.com/media/pdf/anteprema-11.pdf>>. Acesso em: 24 de janeiro de 2018.

HAMID, Sônia Cristina. **(Des)integrando refugiados: os processos do reassentamento de palestinos no Brasil**. 2012. 326 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, apr. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 out. 2016.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010**. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religioao_Deficiencia/tab1_4.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2013.

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

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

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

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

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

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

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

SBMRJ. **Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/sbmrj.mesquitadaluz>>. Acesso em: 01 set. 2017.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**. Niterói: EdUFF, 2005.

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