

O Islã enquanto “código de vida”: Conversão, Pedagogia Ética e a Busca pela Excelência Moral em Barretos (SP)

Islam as a “code of life”: Conversion, Ethical Pedagogy and the Search for Moral Excellence in Barretos (SP)

*Luís Augusto Meinberg Garcia¹ 

Resumo

Este artigo analisa como modos de subjetivação e corporificação sustentam a conversão muçulmana na Mesquita de Barretos (SP). Compreendendo o Islã como uma tradição discursiva (Asad, 1986), e a partir do argumento de meus interlocutores de que o Islã seria um “código de vida”, examino a face pedagógica desse projeto de autotransformação, que almeja desenvolver desejos, emoções, atos e condutas virtuosos. Por meio da análise de dois exercícios espirituais – a oração obrigatória [*salat*] e um estilo sufi de meditação [*dhikr*] –, além de um sermão [*khutba*], este trabalho reflete sobre alguns dos esforços de pessoas muçulmanas em suas vidas cotidianas para alcançar excelência ética à luz de normas islâmicas.

Palavras-chave: Islã; Barretos; Tradição discursiva; Conversão; Pedagogia ética.

Abstract

This article analyzes how modes of subjectivation and embodiment sustain Muslim conversion at the Mosque of Barretos (SP). Understanding Islam as a discursive tradition (Asad, 1986) and based on the argument of my interlocutors that Islam is a “code of life”, I examine the pedagogical side of this project of self-transformation, which aims to develop virtuous desires, emotions, acts and behaviors. Through the analysis of two spiritual exercises – the obligatory prayer [*salat*] and a Sufi style of meditation [*dhikr*] – as well as a sermon [*khutba*], this work reflects on some of the efforts of Muslim people in their daily lives to achieve ethical excellence in the light of Islamic norms.

Keywords: Islam; Barretos; Discursive tradition; Conversion; Ethical pedagogy.

Introdução

Ao longo da minha pesquisa de campo com a comunidade muçulmana de Barretos (SP), trabalhei etnograficamente com um grupo que se consolidou, inicialmente, com a chegada de imigrantes sírio-libaneses de religião muçulmana durante a primeira metade do século XX, que iniciaram a construção, na mesma cidade, de uma das primeiras mesquitas sunitas do Brasil, no ano de 1962. Contudo, embora

¹ Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFSC, Florianópolis, SC, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2325-7461>.

esses imigrantes tenham estabelecido suas práticas culturais, religiosas e modos de vida no ambiente urbano, eles não são os únicos a compor a comunidade atualmente, que é marcada principalmente pelo fenômeno da conversão, com uma presença majoritária de pessoas brasileiras convertidas ou “revertidas”² ao Islã. Durante o período de 11 meses, investiguei os diversos entrelaçamentos e recomposições entre as sensibilidades e os imperativos morais islâmicos e seculares modernos. Se, por um lado, refleti sobre como a tradição islâmica se articula na esfera pública secular compartilhada, ao explorar a história da imigração sírio-libanesa e as estratégias de manutenção e expansão do Islã na cidade, por outro lado, tracei os processos de subjetivação associados ao Islã, com foco tanto nos rituais quanto nas vidas cotidianas, especialmente entre aqueles que se converteram (Garcia, 2024).

Meu objetivo neste artigo é refletir sobre como essas experiências práticas sustentam a conversão ao Islã a partir do desenvolvimento de virtudes e habilidades desejadas e autorizadas dentro da tradição (Asad, 2001). Esse aspecto ganha evidência quando meus interlocutores destacam reiteradamente que o Islã é mais um “código de vida” do que uma “religião”. Essa noção sugere uma característica intrínseca ao campo muçulmano, mas não exclusiva. Não quer dizer que o Islã seja uma ideologia excepcional que submete seus seguidores a um modelo de vida como se outras religiões não o fizessem. Na verdade, reforça que o aprofundamento na tradição é sustentado pela ortopraxia, em que a argumentação, o debate e a submissão às normas e às práticas autorizadas podem cobrir uma área maior de suas vidas cotidianas. Note-se, aqui, o tratamento da tradição religiosa como prática corporificada³, e não como conjunto de crenças mentais ou um simples processo de cognição e apreensão mental de símbolos (Asad, 2010).

Com o intuito de pensar o Islã assim como meus interlocutores o encaram, recorro à proposta de Talal Asad (1986) quando critica a tese de que haveria uma correlação necessária entre tipos de Islã – em alusão às diferentes formas em que o Islã pode ser interpretado e praticado – e tipos de estrutura social na história e argumenta que essa autonomia relativa indicaria que uma verdadeira antropologia do Islã deveria tomá-lo como uma “tradição discursiva que se conecta de várias maneiras com a formação de eus morais, a manipulação de populações (ou a resistência a ela) e a produção de conhecimentos apropriados” (1986, p. 9 – minha tradução). Asad, então, propõe uma antropologia do Islã que não se debruce sobre uma estrutura islâmica essencial ou sobre o “mundo do Islã” como um agente coletivo autônomo, mas sim sobre formações históricas e discursivas organizadas pelo Islã:

[...] nenhuma antropologia coerente do Islã pode ser fundamentada na noção de um modelo social determinado, ou na ideia de uma totalidade social integrada na qual a estrutura social e a ideologia religiosa interagem. Isso não significa que nenhum objeto coerente para uma antropologia do Islã seja possível, ou que seja adequado

² Ferreira (2009) defende o uso do termo “reversão” para se referir ao processo de adesão ao Islã por parte de novos fiéis, por esse ser um termo nativo. Considerando a premissa islâmica de que todos os seres nascem muçulmanos [no estado de submissão], tornar-se muçulmano ao longo da vida significa, na verdade, voltar a ser; portanto, reverter. Esse quadro se fez presente durante meu trabalho de campo, mas nunca encontrei nem apelo e nem resistência ao uso desta categoria. A maioria das pessoas não se preocupava com qual deles deveria ser utilizado. Aqui flutuo entre os dois termos, variando de acordo com os autores e interlocutores citados.

³ Utilizo “corporificação” e “corporificado” como tradução dos conceitos *embodiment* e *embodied*.

dizer que tudo o que os muçulmanos acreditam ou fazem pode ser considerado pelo antropólogo como parte do Islã. [...] 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*⁴. O Islã não é uma estrutura social distinta nem um conjunto heterogêneo de crenças, artefatos, costumes e moral. Ele é uma tradição (Asad, 1986, p. 20 – minha tradução).

Inspirado no filósofo moral Alasdair MacIntyre (2001) – e em sua abordagem aristotélica para a “ética da virtude” –, Asad argumenta que “uma tradição consiste essencialmente de discursos que procuram instruir os praticantes sobre a forma correta e a finalidade de uma determinada prática que, precisamente por estar estabelecida, tem uma história” (Asad, 1986, p. 21). Mais do que mera “imitação” pré-consciente do passado ou “tradição inventada” inteiramente responsiva ao presente sociopolítico, aquilo que Asad chama de tradição discursiva é um modo de temporalização prática, que articula passado, presente e futuro de forma imanente através da busca por “performances apropriadas” tendo em vista a formação de sujeitos morais particulares. Cabe à antropologia do Islã refletir sobre as percepções dos praticantes internos à tradição sobre o que configura uma performance legítima e como o passado é concebido e reinterpretado em suas práticas atuais.

Uma metodologia ‘asadiana’ para os estudos do Islã estaria disposta, então, a voltar-se com maior precisão para o que Asad chamou de “performance apropriada” para refletir de maneira etnográfica sobre os modos de subjetivação e os processos pedagógicos de constituição do sujeito islâmico. É isso o que pretendo demonstrar neste trabalho. Estudos como os de Mahmood (2005) e Hirschkind (2006) destacam-se entre aqueles que tomaram o Islã como tradição discursiva, debruçando-se sobre como os muçulmanos debatem e estabelecem a ortodoxia, buscando a coerência em relação às práticas cotidianas. Sob esta ótica, um olhar para as práticas disciplinares e relações de poder é fundamental para a análise, sendo ambos os autores citados igualmente influenciados pelo conceito foucaultiano de “tecnologias de si”, uma modalidade de poder que permite ao indivíduo

efetuar, com seus próprios meios ou com a ajuda de outros, um certo número de operações em seus próprios corpos, almas, pensamentos, conduta e modo de ser, de modo a transformá-los com o objetivo de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade (Foucault, 2004, p. 323-324).

O poder, nesta concepção, é entendido não tanto como uma força imposta externamente a um sujeito, mas como as capacidades que esse sujeito, em seu si mesmo (*self*) encarnado, desenvolve de acordo com o código moral de determinada tradição discursiva. Isso leva Mahmood a concluir, por exemplo, que “a capacidade de agência pode ser encontrada não só em atos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas [*embodied*]” (Mahmood, 2019, p. 147). Diante disso, a antropologia do Islã inspirada em Asad nos convida a olhar para

⁴ *Hadith* são relatos dotados de valor jurídico e religioso que servem como fonte autorizada para a conduta muçulmana por se tratar de declarações, ações e características do Profeta Muhammad que são consideradas autênticas por uma cadeia de narradores autorizados.

os processos de subjetivação realizados por indivíduos que moldam seus corpos e mentes em suas experiências cotidianas para desenvolver disposições e habilidades islâmicas em seu autocultivo ético à luz de virtudes prescritas.

A ideia de Asad sofreu críticas por parte de estudos que focaram no problema do “Islã cotidiano” [*everyday Islam*] e na contingência e interrupção de projetos unitários de vida, aspectos que supostamente caracterizariam “o cotidiano”, encontrando em Schielke (2009; 2010; 2012) sua versão mais sistemática. Schielke sugere que a maioria dos muçulmanos não são pessoas ativas na busca por uma vida devota e que o cumprimento das normas morais islâmicas não ocorreria, uma vez que estão buscando e gerenciando outros objetivos morais dentro dos “grandes esquemas” que vivem, como o amor romântico e o capitalismo. Assim, para entender a importância e o significado do Islã na vida das pessoas, o antropólogo deveria atentar ao âmbito do cotidiano em contraposição ao relato sobre a devoção, que seria insuficiente para capturar a “real” complexidade do Islã vivido.

Diferentemente do que consideram alguns críticos, a tradição, para Asad, é um dos componentes de uma vida, mesmo que um componente altamente relevante ou, eventualmente, dominante. Isso faz com que suas normas estejam sempre expostas a imperativos contraditórios e às contingências da vida cotidiana. O próprio uso feito por Asad do termo corporificação [*embodiment*] não se refere apenas à sedimentação bem-sucedida de normas em um *habitus*, mas também inclui fenômenos existencialmente contingentes atrelados à qualidade corpórea dos humanos, como “questões de início, crescimento e conclusão, finitude, esperança e fracasso” (2017, p. 349). Assim, no que se refere ao autocultivo de virtudes e disposições referentes a uma estrutura de normas religiosas, o fato de não conseguir alcançar de maneira “perfeita” e “idealizada” o compromisso com uma norma não elimina a importância que esta possui no projeto de vida virtuosa: “[...] a eficácia das normas não é determinada apenas por sua realização, mas também por apegos discursivos e afetivos conscientes e inconscientes a elas, independentemente das práticas ‘reais’ de cada um” (Fadil; Fernando, 2015, p. 70).

Na Mesquita de Barretos, procurei analisar, de maneira aprofundada, os processos de subjetivação que emergem no contexto islâmico local, focando nos rituais religiosos e em algumas interações cotidianas dos sujeitos conversos, que muitas vezes experimentam uma transformação em suas sensibilidades e formas de vida. O ritual de conversão ao Islã é demarcado pelo testemunho de fé [*shahada*] em que o novo muçulmano declara publicamente: *Ash-hadu al-la-ilaha illa-llah / Ash-hadu anna Muhammad-ar-rasul-ullah* (Presto testemunho de que não há nada digno de adoração além de Deus / Presto testemunho de que Muhammad é o mensageiro de Deus). Em meu trabalho de campo, pude perceber que a *shahada* operava de diversas formas. Para alguns, ela era vivida como um evento existencialmente intenso, em que o sujeito produzia uma ruptura com seu antigo modo de vida e (re)construía sua relação com Deus. Mas ela também era entendida meramente como um ato de legitimação pública, por parte de uma comunidade muçulmana, de um novo fiel que, por convicção interna e pessoal, já teria se convertido previamente ao rito de passagem.

Independentemente disso, o que nos interessa é compreender, sobretudo, o que acontece após a conversão (Dumovich, 2016), o que implica traçar etnograficamente tanto processos de subjetivação e corporificação agenciados pelo cultivo de um “eu islâmico” quanto o processo deliberativo e crítico em que a questão “O que é ser

muçulmano?” retorna reiteradamente em determinado projeto de vida⁵. Em Barretos, pude observar distintas formas não lineares de conversão, no sentido de que a conversão/reversão ao Islã não se dá por um processo progressivo em que uma pessoa se desfilia de uma crença qualquer, conhece o Islã, o escolhe, testemunha sua fé e, logo, torna-se muçulmana. De modo mais complexo do que isso, essas trajetórias revelam que cada conversão é peculiar à interseção entre uma biografia individual, suas relações coletivas e a temporalidade e as normas da religião a qual se passa a integrar⁶. Com interesse em analisar processos de subjetivação experienciados por essas pessoas que aderem ao Islã, recorro ao conceito de “carreira de conversão”, definido por Gooren (2010) como “a passagem do membro, dentro de seu contexto social e cultural, por níveis, tipos e fases de participação religiosa” (p. 48 – minha tradução). Partindo da história de vida dos indivíduos e de uma tipologia da atividade religiosa, o modelo permite acessar um maior número de dimensões que constituem a experiência de mudança de vida, desvencilhando-me de um olhar analítico para a categoria de conversão que inclui apenas o caminho entre “desfiliação” e “conversão”.

Procurando pensar sobre “como” – e não “por que” – uma pessoa se torna muçulmana, recorro ao conceito de ética – empregado por Reinhardt – não como um conjunto de códigos morais, mas como a “relação formativa e deliberativa construída entre sujeito e aparato prescritivo no interior de uma trajetória teleológica ou projeto de vida” (2021, p. 51). Ao analisar a conversão pentecostal em Gana, ele observa que o aspecto pedagógico também constitui as carreiras de conversão como processos não lineares e destaca que as “carreiras” se multiplicam em tipos e estilos, pois, após romperem com seus passados, os fiéis se realinham de maneira heterogênea com a tradição cristã a partir de três eixos pedagógicos que serão úteis para nossa reflexão sobre a tradição islâmica: (i) *imersão textual tipológica*: práticas que visam adequar vida e narrativa textual, geralmente iniciadas quando os fiéis adotam um personagem preferencial para se inserir no texto sagrado, passando a construir paralelismos e contrastes biográficos; (ii) *prática habitual de exercícios espirituais*: refere-se ao remodelamento de emoções, desejos e disposições por meio do cultivo de habilidades religiosas via exercícios espirituais, como a prática e repetição de orações; (iii): *comunidades de prática*: refere-se à participação em redes institucionais ou informais em que são tecidas relações de discipulado entre fiéis com mais e menos tempo na tradição (Reinhardt, 2021, p. 60).

⁵ Fundamento-me menos em teorias em que o foco analítico recai sobre as motivações internas ou fatores estruturais que levaram os novos adeptos a tornarem-se muçulmanos e muçulmanas. Essas teorias se preocupam mais em investigar o “porquê” de se converter ou reverter, geralmente recorrendo a fatores sociológicos macro e a teorias da identidade individual e coletiva. A volição é uma das matérias-primas do processo de subjetivação religiosa. É comum, por exemplo, que as pessoas permaneçam em uma tradição por motivos distintos daqueles que levaram à sua conversão. O próprio conceito de “escolha” e “justificação” que subjaz às teorias centradas na motivação carrega a herança irrefletida de um modelo liberal de sujeito religioso, que pode conflitar com o lugar da volição nas tradições morais sob análise. Em alguns momentos, o foco nas motivações e escolhas de fato parece ser mais uma preocupação do analista do que do muçulmano, pois, como me relata um de meus interlocutores, “não consigo dizer em qual momento eu olhei pro Islã e escolhi, porque não sou eu que escolhi o Islã, mas Allah que me escolheu”.

⁶ Conheci diferentes trajetórias de conversão que possuem, em alguma medida, tanto semelhanças como distinções, demonstrando como existem pessoas que, após se tornarem muçulmanas, promovem e observam rupturas radicais com o passado em suas vidas e, também, outras pessoas que, mesmo após a conversão, ainda mobilizam herança de outras religiosidades que praticavam (Garcia, 2024).

No que segue, irei me debruçar sobre o engajamento ético que sustenta a conversão ao Islã, envolta por processos de subjetivação, corporificação e de práticas devocionais realizadas por pessoas que trabalham ativamente para serem muçulmanas em meio às contingências da vida cotidiana. Esse projeto é teleológico e visa a coerência, aspira a uma correspondência entre norma e conduta cujo ápice seria um *habitus* devoto, em que as virtudes tenham adquirido um caráter quase espontâneo.

1. *Ihsan* e a Busca pela Excelência Moral

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

A noção de *ihsan* me parece informar um tipo de projeto de vida que carrega consigo o elemento teleológico que Reinhardt (2021) destaca, ou seja, um modo de vida que visa alcançar a coerência narrativa e moral e que, para isso, incorpora uma série de práticas com bens internos ou virtudes, cujo fim (*telos*) está embutido de maneira pedagógica em seu próprio fazer. Trata-se de um esforço da alma e do corpo para o cultivo de um *habitus* – no sentido aristotélico do termo. Como destaca Mahmood,

O termo *habitus* ficou mais conhecido nas Ciências Sociais por meio do trabalho de Pierre Bourdieu, que o utiliza como um conceito teórico para explicar como as posições estruturais e de classe de sujeitos individuais são corporificadas como disposições – em grande parte por meio de processos inconscientes [...]. No entanto, meu trabalho se baseia em uma história mais longa e rica desse termo, que aborda a centralidade das capacidades gestuais em certas tradições de cultivo moral e que, portanto, é analiticamente mais útil para meus propósitos. Nessa tradição aristotélica mais antiga, o *habitus* é entendido como uma excelência adquirida em um ofício moral ou prático, aprendido por meio da prática repetida até que essa prática deixe uma marca permanente no caráter da pessoa. Assim, as virtudes morais (como a modéstia, a honestidade e a fortaleza) são adquiridas por meio de uma coordenação de comportamentos externos (por exemplo, atos corporais, comportamento social) com disposições internas (por exemplo, estados emocionais, pensamentos, intenções) por meio da realização repetida de atos que envolvem essas virtudes específicas (2012, p. 136 – minha tradução).

É esse aspecto do aprendizado de uma pessoa convertida ou revertida ao Islã, em que virtude e virtuosidade prática se confundem, que gostaria de enfatizar a seguir por meio da análise de dois exercícios espirituais – a oração obrigatória [*salat*] e um estilo sufi de meditação [*dhikr*] – e também de um sermão [*khutba*] proferido na Mesquita de Barretos.

1.1. *Salat*

Malika⁷, mulher brasileira de 60 anos⁸, tenta realizar a oração *isha* todas as noites na Mesquita, juntamente com outras irmãs e irmãos muçulmanos. Quando se reverteu ao Islã, residia em outra cidade, mas planejava mudar-se novamente para Barretos por prezar o convívio coletivo islâmico, e, atualmente, vive em uma casa que é propriedade da comunidade muçulmana, localizada no mesmo terreno da Mesquita. Sua aproximação do grupo a fez se sentir “abraçada” por ter construído amizades “de alma”, remetendo-nos à importância do pertencimento a uma nova comunidade, a *umma*⁹. O início de seu aprendizado se deu por meio das redes sociais e dentro da Mesquita. Em uma conversa, ela relatou que, quando começou a frequentar a Mesquita, usava roupas simples, porém “discretas”, como camiseta e calça jeans, e colocava o *hijab* apenas no ambiente de oração. Após um período de três a quatro meses de reflexão e treinamento na obediência a Deus, ela decidiu colocar o *hijab* e nunca mais tirá-lo em público:

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

O uso do *hijab* começa, para Malika, com um novo olhar para Maria, mãe de Jesus, que lhe era familiar desde os tempos em que professava a religiosidade católica e que “sempre usou véu”¹⁰. Agora, muçulmana, sente-se “protegida” com o uso do *hijab* e expressa sua obediência a Deus. Ela recorre a bens externos ao véu para justificá-lo, como no argumento pragmático sobre o Sol, mas seu argumento se centra no véu como um meio voluntário, mas corporificado, para o desenvolvimento de um *habitus* islâmico. Entretanto, não podemos dizer que a sua relação com o aparato prescritivo seja livre de tensões internas. Como afirmou, há poucos anos passou por uma decepção dentro do Islã, especificamente com uma pessoa da mesma religião, e isso a levou a se

⁷ Para preservar o anonimato de meus interlocutores, os nomes aqui utilizados são fictícios.

⁸ Antes da conversão, Malika possuía outro nome que recebeu em seu nascimento biológico. Sua carreira de conversão representa um caso de mudança radical no seu modo de vida e visão sobre o mundo, ao ponto de sentir ter renascido, e tanto o renascimento como a mudança de nome operam de forma a distinguir a ruptura de sua vida entre o sofrimento e a felicidade. A mudança de nome na conversão ao Islã é parte da *Sunna* do Profeta Muhammad, sendo uma recomendação aos fiéis. De acordo com o Profeta, as pessoas carregam consigo parte dos nomes que possuem, portanto, possuir um nome em referência a algo bom, positivo ou a *Allah* leva ao fiel a possibilidade de receber uma bênção relativa ao significado de seu nome.

⁹ A comunidade global formada pela união de todos/as os/as muçulmanos/as do mundo.

¹⁰ Maria é exemplo de fé e devoção para os muçulmanos, sendo referenciada no Alcorão: “Ó Maria, Deus te elegeu e te purificou, e te preferiu a todas as mulheres da humanidade” (Alcorão 3: 42).

sentir “abafada” com o uso do *hijab* e pensou em deixar de usá-lo. Com o passar do tempo, percebeu que seu problema era com aquela pessoa, e não com a tradição em si, e concluiu, dispensando maiores detalhes: “Já uso há tanto tempo, por que é que eu vou tirar agora?”

Cumprir com as obrigações da *salat* é um dos pontos que fazem parte das negociações que pessoas muçulmanas vivenciam, devido à adaptação pessoal e individual a um novo “tempo”, a um novo modo de gerir os horários do dia, incluindo o tempo dedicado ao trabalho e à família: “Quando eu comecei, eu ouvia as orações e anotava as frases em ‘árabe’ num papel para me ajudar a decorar os versos”, afirma Malika. Também afirmou sentir dificuldades com o cumprimento das orações diárias obrigatórias [*salat*], sendo a do *fajr* a mais difícil, por acontecer na madrugada: “Como eu tomo remédio para dormir, eu não consigo acordar no *fajr*. E quando estou na rua e toca o *adhan*¹¹ no meu celular? Eu só falo ‘*Allahu Akbar*’ e pronto. Eu sei desse erro, mas sempre suplico¹² a Deus para que eu consiga melhorar no hábito das orações.”

Por morar em Jaboticabal, uma cidade que não possui mesquita ou *mussala*, Fernando, homem brasileiro de 40 anos, percorre, toda sexta-feira – para a *salat al-jummah*¹³ –, a distância de 86 km até a Mesquita de Barretos ou de 59,1 km até a *mussala* de Ribeirão Preto, e, para isso, precisou negociar seu horário de almoço no local onde trabalha, devendo “pagar”, posteriormente, as horas que despense nas viagens de ida, volta e na *khutba*. Todavia, entre segunda e sexta-feira, o horário da oração do *asr*, que ocorre entre o meio da tarde e o início do pôr-do-sol [*maghrib*]¹⁴, coincide com o horário em que está no ambiente de trabalho, o que não o impede de orar. Ele vai até a sala do “arquivo”, fecha a porta e faz sua oração¹⁵.

Em um sermão de sexta-feira na Mesquita de Barretos, falou-se sobre a oração [*salat*] como o pilar matriz do Islã. Dos cinco pilares que se referem aos compromissos com Deus, dois focalizam a recordação d’Ele diariamente, sendo eles a oração [*salat*] e o testemunho de fé [*shahada*] – quando sua recitação é repetida nas orações. A Surata¹⁶ dos Fiéis [23ª Surata; *Al-muminun*] proclama que prosperarão os crentes que observarem e forem humildes em suas orações, referindo-se ao hábito das orações regulares para o bem-estar e desenvolvimento espiritual das pessoas muçulmanas, uma vez que esse conjunto de ações as coloca mais perto de Deus.

¹¹ O chamado para a oração muçulmana [*adhan*] é recitado do alto do minarete de maneira pública, feito por mensagens gravadas e reproduzidas por alto-falantes instalados em seu topo. Atualmente, relógios específicos e aplicativos de telefone foram desenvolvidos e produzidos para “chamar” às orações.

¹² Suplicar [*dua*] é um gênero de devoção islâmica que se refere a orações voluntárias – diferente das cinco orações obrigatórias – que visam cultivar a proximidade e conexão com Deus, pedindo por ajuda e perdão para si ou para outros. É um dos momentos em que a pessoa muçulmana cultiva as virtudes da sinceridade e da humildade e se submete à vontade de Deus de uma maneira mais íntima: “E recorda-te do teu Senhor intimamente, com humildade e temor, sem manifestação de palavras, ao amanhecer e ao entardecer, e não sejas um dos tantos negligentes” (Alcorão, 7: 205).

¹³ Os sermões [*khutba*] e as orações coletivas de sexta-feira [*salat al-jummah*] revelam a transmissão do discurso religioso autorizado, que muitas vezes é articulado pelo *khatib* [pessoa que profere o sermão] com as situações práticas vividas pela comunidade ou por indivíduos em suas vidas particulares.

¹⁴ Os horários das orações muçulmanas não são fixos nos “ponteiros do relógio”, mas obedecem aos movimentos solares: a *salat al-fajr*, antes que o Sol nasça; a *salat al-dhuhr*, quando ele atinge seu ponto mais alto; a *salat al-maghribi*, no curto período entre o início e o fim do pôr-do-Sol; a *salat al-isha*, no período entre o Sol ter se posto completamente e o início do *fajr*. A *salat al-asr*, por sua vez, deve ser realizada entre o meio da tarde e o início do pôr-do-Sol.

¹⁵ Alguns muçulmanos que conheci enfatizaram a especificidade da oração do *asr* justamente pelo horário em que deve ser feita, sendo uma pausa na rotina diária – de trabalho ou de lazer – em prol da submissão e recordação de Deus, representando um importante momento de conexão e aproximação d’Ele.

¹⁶ Nome dado a cada capítulo do Alcorão.

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

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

Esse discurso evidencia o trabalho ético individual envolvido no processo pedagógico do convertido à tradição. O “governo de si”, em Foucault (2004) consiste nas formas às quais o indivíduo se adequa e pelas quais reflete criticamente sobre o código moral previsto em um aparato prescritivo moldando seu corpo, desejos e emoções visando sua autotransformação em sujeito moral. No Islã, a *salat* pode ser entendida como uma performance altamente estruturada que torna possível que esse sujeito cultive um “conjunto de capacidade éticas que expandem a devoção para a totalidade da vida, e não como um espaço conceitualmente distanciado das tarefas diárias do cotidiano” (Mahmood, 2001, p. 828 – minha tradução). O corpo, então, atua como um ‘meio passível de desenvolvimento’ [*developable means*] para a realização da subjetividade devota, um processo pedagógico consciente pelo qual as pessoas muçulmanas induzem sentimentos e desejos autorizados em si mesmas e a oração ritual é um meio pelo qual o sujeito se “realiza”.

Sob esta ótica, o comportamento ritual é um meio pelo qual o sujeito moral é treinado e constituído, demonstrando, nos termos de Foucault, como o corpo e as emoções (a substância ética) se adequam – e também criticam – a norma (o código moral), visando a finalidade da autotransformação, o que evidencia seu elemento teleológico. Assim, uma análise etnográfica da *salat* não se restringe exclusivamente a um comportamento e exercício ritual, desvinculado das imprevisibilidades e conflitos com que os muçulmanos se deparam em suas vidas cotidianas, quando, na verdade, torna possível analisar como essas contingências são incorporadas e alimentam o processo de subjetivação devota (Reinhardt, 2017).

Leonardo, homem brasileiro de 30 anos, que já segue o Islã há dez anos, contou-me como foram os primeiros desafios que enfrentou em seu local de trabalho por ser muçulmano e por incorporar em sua rotina novos deveres e compromissos com Deus:

Quando eu coloquei o Islã na minha rotina, meu chefe entendeu que o Islã era minha prioridade. [...] Eu pedi para negociar apenas o horário de almoço de sexta-feira por causa da salat al-jummah, e ele me perguntava se não tinha como eu negociar com o shaykh¹⁷, para ir em outro horário. Eu tive que explicar que não tinha nada a ver com ele, porque o shaykh também tinha o mesmo compromisso que o meu, que é diretamente com Deus (Leonardo, entrevista com o autor).

A negociação não funcionou e Leonardo teve de deixar o emprego, mas concluiu que a sua devoção e seu compromisso com Deus, a partir da *salat*, mostraram para seu ex-chefe que ele pode ser comprometido e disciplinado em outras instâncias da vida, como no trabalho. Contudo, meses depois, retomei com ele o fato de sua disciplina religiosa facilitar sua responsabilidade com obrigações seculares. Ele disse:

Eu entendo que nosso corpo funciona da seguinte maneira: quanto mais estímulo você dá pra ele, mais ele precisa desse estímulo. Quando uma pessoa começa a correr, mais ela quer correr, mais ela passa a correr e mais divertido ela acha correr. Mesma coisa quando a pessoa começa a ser tomada pela preguiça: quanto mais preguiçosa ela é, mais preguiçosa ela fica. Então a questão da oração, não apenas ela, mas qualquer outra prática ritualística dentro do Islã, conforme você vai colocando algumas coisas na sua rotina, todo o resto fica mais fácil. Muita gente cai no erro de tentar adaptar o Islã a sua vida: “Eu trabalho tal horário, tenho que fazer cinco orações, então eu vou adaptar os horários das orações.” Não! Adapte o trabalho! Por que o que é prioridade na vida do muçulmano? As suas orações. A caridade, por exemplo, você pode adaptar e escolher quando fazer. As orações não tem como, elas têm um horário preestabelecido e ele por si só já é bem flexível: por exemplo, a oração do meio-dia, você possui uma janela entre meio-dia e quase 4 horas da tarde para encaixar uma oração de cinco a dez minutos. Na minha cabeça parece muito difícil não achar esse tempo. Só as orações do fajr e do pôr-do-sol que você possui uma janela menor... mas, ainda sim, são cinco minutos de oração! Então a gente tem que adaptar nossa vida ao Islã e quanto mais você adapta sua vida ao Islã, mais adaptada ela fica e mais fácil é incorporar novas coisas da tradição que vão aparecendo (Leonardo, entrevista com o autor).

Leonardo me explicou que segue o princípio do *ihsan*, que se refere à excelência e à perfeição da prática e devoção islâmica. Para buscá-la, compreende que “ser muçulmano é adquirir um novo hábito todos os dias”. Assim, a aprimoração da prática também se refere ao desenvolvimento do aprendizado da oração em uma passagem de obrigação para aptidão. Por exemplo, as *salat* obrigatórias são cinco, mas após sentir ter dominado o costume de realizá-las, Leonardo começou a aprimorar as *salat* com práticas que não são obrigatórias, e sim voluntárias da *Sunna*¹⁸, já que o Profeta assim as aprimorou. Uma delas é a realização da *salat al-witr*, uma sexta e última oração do dia de um muçulmano. O Profeta Muhammad ensinava aos muçulmanos recitar esta oração devido ao número ímpar de prostrações, refletindo a crença fundamental de que *Allah* é um só.

¹⁷ Líder religioso muçulmano autorizado com formação teológica.

¹⁸ Ela é a segunda fonte autorizada da lei islâmica [*sharia*], sendo o Alcorão a primeira delas. Refere-se aos meios pelos quais seu mensageiro Profeta Muhammad ensinou e aplicou as palavras de Deus, reveladas no Alcorão, em suas condutas na vida mundana.

Para além do seu compromisso pessoal com Deus, a disciplina com as “práticas islâmicas” o levaria a ser menos questionado por outras pessoas em relação à sua religiosidade, pois quanto mais as pessoas de seu círculo social o vissem praticando o Islã, tanto mais respeitariam o papel que a tradição ocupa em sua vida. “Agora é a hora dele rezar, não tem o que fazer”, “Ele não bebe! Não adianta oferecer isso para ele” são exemplos de frases satisfatórias que se acostumou a escutar conforme as opiniões em seus círculos de sociabilidade começaram a expressar respeito por seu modo de vida.

Essa experiência demonstra como um sujeito cultiva em si o desejo e aptidão para a oração, que deixa de ser meramente uma obrigação ritual e passa a ser uma prática com bens internos e a fonte de um *habitus* devoto¹⁹. Mostra-nos como quanto mais um hábito é estimulado, maior é o desejo e dependência corporal que se estabelece com esse hábito²⁰. Diferentemente de uma ação instrumental, cuja motivação é maximizar determinados bens externos à ação realizada, uma prática como a oração é dotada de bens internos. Ela é também um fim em si, visto que a motivação que a anima é um efeito de sua performance e o seu *telos* é excelência nessa prática e nas virtudes que ela carrega. De acordo com MacIntyre, “a virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens” (MacIntyre, 2021, p. 321). Diferentemente de noções desencarnadas como “valores”, ligadas à faculdade do julgamento, as virtudes envolvem todo o corpo e articulam os códigos morais de um sistema ético a práticas individuais e coletivas de autoformação.

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

2. Dhikr

Como um iniciante nas investigações acadêmicas que envolvem o Islã, aprendi que o sufismo [*tasawwuf*] seria uma “vertente” do Islã. No caso, a vertente mística. E, de fato, quando olhamos analiticamente, o sufismo aparece, de maneira geral, como uma interpretação que lê a dimensão mística da revelação corânica, sendo um tipo de prática que possui seus próprios espaços rituais. Como demonstra Pinto, o sufismo designa correntes místicas do Islã formadas em torno de uma gama de doutrinas, rituais, formas de afiliação e de padrões de autoridade religiosa, e que, entre inúmeras variações, se baseia na distinção entre “o saber exotérico [*zahiri*], que deriva da percepção sensorial do mundo material, e o saber esotérico [*batini*], atingido através de uma relação experiencial com a realidade/verdade divina [*haqiqah*]” (2010, p. 102). Em seu trabalho de campo na Síria, o autor mostra que *shaykhs* sufis relacionam a *tasawwuf* à “purificação” [*safa'*]. Em uma das tradições de pensamento sufi, a progressão no saber esotérico é feita por meio do “desvelar de níveis sucessivos

¹⁹ Outros exemplos etnográficos semelhantes podem ser vistos em Mahmood (2001) e Reinhardt (2017).

²⁰ Sua explanação surge em uma análise da devoção e das práticas seculares – como correr – e enquadra a divisão secular/religioso não como uma questão de crença ou falta dela, mas principalmente de “fidelidade e submissão a estilos de vida alternativos que, apesar de qualitativamente distintos, se colocam no mesmo ‘mundo’ e, frequentemente, no mesmo corpo” (Reinhardt, 2017, p. 57).

de conexão existencial com a realidade divina através da indução de estados experienciais codificados como experiências místicas” (*ibid.*). Isso se refere ao disciplinamento e autocontrole dos desejos e impulsos, bem como à transformação do *self* [*nafs*] por meio das prescrições rituais e exercícios espirituais.

Uma vez, com Leonardo, comentei sobre o sufismo ser “a vertente mística do Islã”. Ele me respondeu: “É, eu não vejo bem assim. Sufismo não é vertente. É a perfeição da crença”, associando as suas práticas à metavirtude da excelência ou *ihsan*. Em Barretos conheci quatro muçulmanos sufis entre aqueles que são brasileiros e convertidos. Gilberto, homem brasileiro de 40 e poucos anos, convidou-me para participar de uma sessão online de *dhikr* com integrantes da Ordem Sufi [*tariqa*] *Naqshbandiyya* no Brasil, composta, naquela noite, apenas por homens e mulheres brasileiros convertidos ao Islã. Ao me explicar sua relação com o sufismo, Gilberto referiu-se a uma metáfora, ensinada pelo *shaykh* da *tariqa*, que relaciona um “triplo par” entre *sharia-carro-corpo* e *sufismo-motor-coração*: “A *sharia* é o carro, onde estão as rodas e as portas, que fala o que você pode comer, o que pode pensar. É, assim, o corpo. E o sufismo é o motor do carro, o coração do corpo. O motor sem ‘porta’ e ‘roda’ não anda. E a porta e a roda sem motor também não andam.” Nesse sentido, a *sharia* se referiria aos componentes intrínsecos à manutenção do movimento do sujeito, que só pode ser movido por meio do seu coração ou, mais precisamente, da purificação dele para se conectar com Deus.

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

Astaghfirullah [peço perdão a *Allah*] (100 vezes);

La ilaha illallah [não há divindade digna de adoração exceto *Allah*] (500 vezes);

Allahumma salli'ala sayyidina Muhammad, wa'ala aalihi wasahbihi wasallim [ó Allah, abençoe Muhammad e a família de Muhammad] (100 vezes)²¹.

Após as recitações, alguns presentes me contaram sobre a prática do *dhikr*, que, apesar de ter sido feita em grupo, é, na verdade, uma experiência individual que busca uma mudança no comportamento e a autotransformação do *nafs* de cada um. Não há como se aproximar de Deus sem retirar as “coisas ruins” do coração; portanto, o *dhikr* é, além de uma recordação de Deus, uma busca espiritual, uma luta para purificação e para aproximação a Deus, e está relacionado a uma “experiência espiritual” que as pessoas buscam dentro do sufismo. Existe, entre aqueles cujo relato colhi, a noção de que o sufismo surgiu para que o Islã não se “petrificasse” em uma tabela divisória entre

²¹ Gilberto me traduziu e informou que esse é um *dhikr* “geral”, realizado de forma coletiva, podendo contar com a presença de pessoas que não fazem parte da *tariqa* e não são muçulmanas. Cada *tariqa* possui uma forma específica de realizar o *dhikr* individual. No *tariqa* de Gilberto, cada muçulmano que ganha a autorização para entrar na *tariqa* aprende a realizar todos os dias, após a oração do *fajr*, a recitação do nome de “*Allah*” durante 30 minutos, de maneira silenciosa e sem balançar seu corpo.

o que pode [*halal*] e o que não pode [*haram*] fazer. Portanto, há no sufismo o trabalho e o esforço em preservar o estado de espírito do Profeta de proximidade com *Allah* e de abertura do coração. Trata-se de “polir” e “purificar” o coração para receber a “luz” e a verdade de *Allah*, sendo os muçulmanos sufis “buscadores” da proximidade com Ele:

Eu acho que quando a pessoa começa a fazer o dhikr, ela tá trabalhando o espírito dela, purificando... como a gente fala, é purificar nosso coração. O coração é nosso portal de entrada para o nosso espírito. É a conexão entre corpo-espírito. E à medida que a gente vai progredindo, fazendo o dhikr de forma regular, a gente pode começar a abrir certas... é como se a gente estivesse limpando nosso espírito, e à medida que a gente vai limpando, a gente vai conseguindo perceber melhor as coisas a partir de um ponto de vista espiritual. Então isso pode resultar em algumas coisas a mais, que algumas pessoas experienciam, a depender da forma como ela faz o dhikr, da orientação que ela recebe, da tariqa que ela segue... às vezes ela pode ter experiências dentro do dhikr, às vezes ela pode ter no dia a dia. É algo que vai abrindo a percepção à medida que a gente vai avançando (Membro da tariqa Naqshbandiyya, entrevista com o autor).²²

O elemento do individualismo é perceptível nos exercícios espirituais aqui relatados, mostrando como os sujeitos assumem uma postura ativa em relação à sua própria vida, buscando criar uma vida ética por meio de práticas devocionais e de disciplina pessoal. Assim, cada muçulmano é responsável por seu próprio caminho espiritual, pela sinceridade de sua fé e pela retidão de suas ações. Ainda assim, tradições discursivas como o Islã também carregam em seu aparato prescritivo uma forte dimensão comunitária e coletiva, que desempenha um papel fundamental no apoio e orientação no caminho de busca espiritual individual supracitado. Vejamos a seguir.

As *tariqas* incluem em seu aparato pedagógico a relação entre *mestre-discípulo*; cabe a uma pessoa experiente – um “mestre espiritual” – auxiliar os discípulos a se aproximarem da realidade divina através da purificação do coração. O processo iniciático dentro da *tariqa Naqshbandiyya* acontece quando o discípulo adquire e tem autorizada a sua conexão com um mestre [*rabita*]. Os mestres fazem parte de uma cadeia hierárquica de aprendizado espiritual, chamada *silsila*, que tem como primeiro elo entre os mestres o Profeta Muhammad²³. Gilberto participa de aulas ao vivo e online com o *shaykh* de sua *tariqa*, juntamente com os membros brasileiros, e fui convidado para acompanhar algumas delas. Em uma ocasião, ele aproveitou para perguntar a seu mestre o que determina uma boa *rabita*, e este lhe respondeu que a *rabita* é um “fio” que conduz o trio *discípulo-mestre-realidade divina* e afasta qualquer tentativa de aproximação de *shaytan* [satã]; e, que, quando se encontra em situações de insegurança e com sensações ruins, o discípulo deve imaginar que está sob a presença de “seu” *shaykh* e, caso não faça isso, estará vulnerável para a manifestação de *shaytan*.

Neste sentido, o cultivo da relação com um mestre deve ocorrer para que sua *baraka* [graça divina/poder espiritual] seja transmitida para os discípulos. Portanto, o caminho de busca de aproximação para com Deus não é realizado tão só

²² A “experiência espiritual” foi relatada como um “toque sensorial” em que o “buscador” pode sentir que está em paz, seguro, em plena tranquilidade de que está “no caminho certo”, encontrando uma sintonia entre seu coração e Deus. Fernando relata que ela pode ser perceptível ou não, seja na vida cotidiana, no *dhikr*, no sermão de sexta-feira, em umas das cinco orações diárias obrigatórias ou nas voluntárias.

²³ Ver em <https://caminho-espiritual.weebly.com/silsila.html>. Acesso em 15 jul. 2024.

individualmente, mas a partir de um “envolvimento contínuo entre atores e entre estes e um repertório compartilhado de competências desejáveis” (Reinhardt, 2021, p. 59), dando à experiência de devoção muçulmana um certo envolvimento com comunidades de prática, que assiste o processo de amadurecimento pedagógico na tradição, em contraposição a uma experiência unicamente individual.

3. *Khutba* e Textualidade Devota

A busca pelo conhecimento é parte integrante da vida de um muçulmano e, especificamente, do processo de aprendizado de um converso. Apesar dos compromissos individuais que o fiel possui diretamente com Deus, a dedicação ao texto sagrado, na busca pela proximidade d’Ele e do modo de vida instruído a Muhammad, é desejável a busca de instrução por parte de pessoas mais experientes na tradição para auxiliar os passos do novo caminho. Leonardo, por exemplo, antes de declarar a *shahada*, passou tardes e noites na Mesquita estudando com o *shaykh* à época. Entretanto, não começaram pelos textos islâmicos, mas pela Bíblia, já que ambos possuíam conhecimento sobre a narrativa e se propuseram a interpretá-la pela perspectiva islâmica, para depois estudarem o Alcorão. Jorge, no primeiro dia em que participei de um sermão na Mesquita, logo se prontificou a me orientar nos estudos textuais: “Já te deram os livros de distribuição da Mesquita para você estudar o Islã?”, ele perguntou. “Já sim!”, respondi. Sem distinguir minha figura entre um antropólogo-pesquisador e um aprendiz da tradição, alertou: “Recomendo você começar lendo a biografia do Profeta, para entender como ele recebeu a revelação e inseriu os ensinamentos em sua própria vida, para depois pegar no Alcorão e na *Sunna*.”

Na tradição islâmica, é comum a leitura pública de acontecimentos relatados nos textos autorizados, gerando constantes reflexões e interpretações por parte dos fiéis, remetendo à construção de paralelismos entre estas narrativas sagradas e suas vidas cotidianas. Refiro-me à leitura de narrativas e histórias corânicas que possuem *personae* e exemplares morais específicos como os profetas, de forma que mantenha vivo o debate presente em relação à influência do passado – argumentação fundamental para tradições discursivas (Asad, 1986). Aproximando-se do que Reinhardt (2021) chamou de “imersão textual tipológica”, esse tipo de leitura leva a uma imersão ativa na narrativa corânica que, por meio da reflexão e da repetição de exercícios espirituais relacionados às narrativas, amplia as competências e habilidades religiosas durante o processo de amadurecimento ético. Atentarei a uma delas a seguir.

Cheguei à mesquita em uma sexta-feira para acompanhar a *khutba*, quando avistei Fernando, distante do resto, lendo o Alcorão. Cumprimentei-o de longe e, após um sinal dado por ele, me aproximei: “Qual parte você está lendo?” “A Surata da Caverna. É recomendado que a gente leia toda sexta-feira, para que tenhamos proteção até a próxima”. Essa concepção se baseia na própria instrução de Deus para que Muhammad fizesse o mesmo. Por exemplo, Girrad e *Shaykh* Mohanad – as lideranças religiosas e políticas da Mesquita de Barretos – a recitam todas as noites de quintas-feiras na Mesquita, conjuntamente com aqueles que também quiserem acompanhar. Em outra oportunidade, pude presenciar um sermão que refletia sobre a Surata da Caverna [18ª surata, *Al Cahf*] e seus ensinamentos a serem seguidos pelos muçulmanos:

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

Resumidamente, na narrativa da Surata, Moisés pede ao Anjo Gabriel que o ajude a encontrar aquele homem. Deus não deu seu nome, apenas disse: “Você vai encontrá-lo na junção entre os dois mares”. Foram dias e noites percorrendo caminhos e sofrendo com a fome e o cansaço, até encontrá-lo. “Moisés lhe disse: Posso seguir-te, para que me ensines a verdade que te foi revelada? Respondeu-lhe: Tu não serias capaz de ser paciente para estares comigo. Como poderias ser paciente em relação ao que não compreendes? Moisés disse: Se Deus quiser, achar-me-á paciente e não desobedecerei às tuas ordens. Respondeu-lhe: Então, se me seguires, não me perguntes nada, até que eu te faça menção a isso” (Alcorão 18: 66, 67, 68, 69 e 70). O nome do sábio não é mencionado no Alcorão, mas sabe-se, através da *Sunna*, que se tratava de Khidr, um homem misterioso que deve ser procurado por possuir os “segredos dos paradoxos da vida”²⁴.

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

Girrad, o *khatib* que proferiu o sermão²⁵, ajudou-nos a compreender os ensinamentos presentes na Surata, que envolvem o cultivo de pelo menos duas virtudes. Primeiro, a humildade [*tawadu*]²⁶ para reconhecer que não somos detentores de todo o conhecimento e que podemos aprender com outras pessoas. Segundo, a paciência [*sabr*] durante o processo de aprendizagem e o esforço na busca do conhecimento. A paciência deve ser cultivada também pelo professor ao ter misericórdia pelas dificuldades de seu aprendiz. Em Barretos, relatam-me que o cultivo dessas virtudes é realizado ou não por meio de situações contingentes da vida cotidiana. Por exemplo, Jorge costuma frequentar a Unidade Básica de Saúde mais próxima da sua casa para consultas médicas e recolher medicamentos que recebe do governo. Uma vez, na fila de espera, deparou-se com uma situação de estresse e discussão verbal com uma mulher que estava impedindo a passagem de uma pessoa idosa: “O Islã vem me

²⁴ Khidr é, para os sufis, uma exemplificação da superioridade do saber esotérico/místico [*batini*], que permite ver a essência das coisas (Pinto, 2010, p. 104).

²⁵ Em Barretos, o sermão costuma ser proferido primeiro pelo *shaykh* em língua árabe e, em seguida, traduzido para a língua portuguesa.

²⁶ Termo empregado pelos meus interlocutores para designar a humildade em relação a Deus e às pessoas.

ensinando que tenho que ser mais paciente e eu estou tentando, mas dessa vez não tinha como”. Naquela ocasião, concluiu que a vida manda “testes” e cabe aos seres humanos agir da maneira correta ou não. Mesmo o senso de justiça, uma virtude, pode levar ao vício quando posto em prática sem a virtude acessória da paciência.

Como foi proferido naquela *khutba*, “A frase mais sábia que uma pessoa poderia dizer na vida é ‘Eu não sei’”, e fazem parte do discurso de um muçulmano a humildade e a modéstia ao falar de si mesmo. Fernando, com dois anos de Islã, já me disse saber “pouquinho” sobre “a verdade”. Em outra oportunidade disse: “Eu não sei absolutamente nada de nada, e eu estou bem, eu estou caminhando e vou aprendendo [...] Se os companheiros do Profeta levaram vinte e três anos para aprender, eu estou tranquilo.” Cultivando sua humildade e paciência em busca do conhecimento na vida, Fernando encara a Surata da Caverna como uma repetição – assim como as orações obrigatórias, as voluntárias e o *dhikr*. Os ensinamentos dados a Moisés são, também, ensinamentos a Fernando em sua trajetória de vida, da mesma forma que ouviu de um “irmão mais experiente” um *Hadith* que o “aliviou” quanto às dificuldades no processo de aprendizagem e amadurecimento espiritual:

Na verdade, a religião é fácil. Ninguém se sobrecarrega com a religião, mas será dominado por ela. Então seja moderado em sua religião; se você não pode alcançar a perfeição, tente estar perto dela e receber as boas novas de que você será recompensado. Aproveite a manhã, a tarde e parte da noite (para adorar a Allah).

Assim, o exercício de repetição serve para Fernando como “mapa e não como mantra”. “Mantra”, no sentido em que se expressa, estaria relacionado a escolher um conceito, um *Hadith*, uma *surata*, uma súplica, uma *salat* e investir somente em sua repetição: “pegar por um cabresto e não sair disso”, completou. Para ele, o que estou chamando de exercícios espirituais operam como um “mapa” que lhe abre rumos e possibilidades para seguir o caminho em direção a Deus.

Considerações Finais

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

Refletindo sobre os meios e os fins que os sujeitos conversos acionam e agenciam, as discussões e o material etnográfico aqui apresentados nos auxiliam a perceber alguns pontos de destaque sobre o fenômeno conversão/reversão ao Islã. Primeiro, entre os mecanismos de ruptura e continuidade, a conversão não necessariamente se inicia e finaliza no evento da *shahada*. Na verdade, o evento de conversão insere o sujeito em

uma vida de devoção não linear que continua a ser experimentada constantemente entre a dúvida e o aprendizado, o distanciamento e a intensificação na tradição. Segundo, a tradição requer do aprendiz uma relação próxima com os textos, procurando orientar suas condutas pelo Alcorão, a *Sunna* e os *Hadiths*, de tal forma que os leia e interprete, construindo semelhanças e distinções entre passagens e recomendações corânicas e sua biografia. Terceiro, o aprendizado e o amadurecimento dentro da tradição islâmica estão relacionados à prática constante e habitual de exercícios espirituais, como a oração e a meditação, fortalecendo o aprimoramento de sentimentos, desejos e habilidades ético-religiosas. Quarto, a constituição de redes relacionais entre o converso e outros membros da tradição, especialmente aqueles mais experientes, é importante para o amadurecimento e aprendizado do novo muçulmano no movimento de interpretação e corporificação dos preceitos islâmicos. Essas redes podem se tornar visíveis pela relação com pessoas mais experientes na tradição, pela *rabita*, pelos sermões coletivos e pela própria atividade de *da'wa*²⁷, que inclui exortação e admoestação.

Aqui vimos que o Islã não é vivido meramente por meio da submissão às normas, mas também pela reflexão e argumentação sobre seus limites, e mesmo pela leniência e permissividade. Tomá-lo como tradição discursiva, como sugere Asad, requer analisá-lo como um conjunto de práticas, normas e discursos que são moldados e organizados de acordo com contextos históricos e sociais específicos. Concentrar-se em suas “formações históricas”, desloca nosso olhar para como a tradição se materializa nas práticas cotidianas, nos discursos e nos sistemas de poder. Uma leitura “literalista” das fontes nunca poderia ser suficiente para resolver o problema da conduta adequada no Islã, pois ela sempre seria histórica, incluindo o debate, a argumentação e a reflexão frente a fontes relativamente heterogêneas e com diferentes graus de autoridade. Logo, a vida cotidiana e o projeto pedagógico para se tornar um ‘eu’ virtuoso a partir da prescrição islâmica operam em justaposição, e, apesar das considerações de Schielke serem importantes para nos lembrar que o comprometimento ativista com a devoção não deve ser encarado como o padrão paradigmático e normal de religiosidade (2010, p. 12), os desafios e as ambiguidades da vida cotidiana não parecem interromper o projeto de devoção muçulmana por parte das pessoas com quem trabalhei.

O aspecto pedagógico da conversão envolve o desenvolvimento ativo de habilidades e virtudes islâmicas que interferem no modo de ser, agir e sentir nos diversos aspectos da vida cotidiana, e o entendimento do Islã como um “código de vida” sugere que ele faz parte de múltiplas associações nas relações daqueles que o agenciam. Como destacou Asad, abordá-lo como um sistema simbólico estruturado ou hermenêutico implica ignorar os meios disciplinares pelos quais esses símbolos ganham legibilidade e efetividade. Por sua vez, abordá-lo como uma estrutura social é insuficiente para apreender como as formas islâmicas de socialidade ganham transponibilidade, misturando-se, reformando ou adaptando-se a condições sociológicas, econômicas e familiares bastante distintas. Ambos os limites são superados por uma análise do Islã enquanto uma tradição discursiva, dotada de historicidades e modos de subjetivação cujo *telos* e estrutura de autoridade são relativamente autônomos.

²⁷ O termo se refere a todo trabalho realizado em prol da divulgação do Islã. Trata-se de um dever dos muçulmanos de divulgar a mensagem do Islã para pessoas não muçulmanas, mas também de incentivar ativamente o coletivo interno de muçulmanos para buscarem maior devoção em todos os âmbitos de suas vidas.

Referências

- ALCORÃO. Tradução de Samir El Hayek. 19. ed. São Paulo: Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, 2020.
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, v. 19, n. 19, p. 263-284, 2010. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v19i19p263-284. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/44990>. Acesso em: 8 nov. 2024.
- ASAD, Talal. Pensando sobre tradição, religião e política no Egito contemporâneo. Tradução de Jorge Botelho Moniz. *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 16, n. 36, p. 347-402, mai./ago. 2017 [2005].
- ASAD, Talal. Reading a Modern Classic: W. C. Smith's 'The Meaning and End of Religion'. *History of Religions*, v. 40, n. 3, p. 205-222, 2001.
- ASAD, Talal. *The idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University (Occasional Papers Series), 1986.
- BARROS, Liza Dumovich. O que importa é a intenção: a reconfiguração do “self religioso” de mulheres convertidas ao Islã na Mesquita da Luz. *Rever*, ano 13, p. 85-111, 2013.
- CHAGAS, Gisele Fonseca. *Conhecimento, identidade e poder na Comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro*. Niterói, RJ. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGA – UFF, 2006.
- COOK, Joanna. Self-cultivation. In: LAIDLAW, James (ed.). *The Cambridge Handbook for the Anthropology of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. p. 411-432.
- DUMOVICH, Liza. *Ya habibi: conversão feminina ao islã no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ponteio; Educam, 2016.
- DUTTON, Yasin. Conversion to Islam: The Qur’anic paradigm. In: LAMB, Christopher; BRYANT, M. Darrol (ed.). *Religious conversion: contemporary practices and controversies*. New York: Bloomsbury Publishing, 1999. p. 151-165.
- FADIL, Nadia; FERNANDO, Mayanthi. Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an anthropological divide. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 5, n. 2, p. 59-88, 2015.
- FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. Redes islâmicas em São Paulo: nascidos ‘muçulmanos’ e ‘revertidos’. *Revista Litteris*, v. 3, p. 1-27, 2009.
- FOUCAULT, Michel. Tecnologias de si. *Verve*, v. 6, p. 321-360, 2004 [1982].
- GARCIA, Luís Augusto Meinberg. *O Islã em Barretos (SP): história, sensibilidades devocionais e conflitos normativos*. 2024. 210 f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2024.
- GOOREN, Henri. *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. New York: Palgrave, 2010.
- HIRSCHKIND, Charles. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.
- HIRSCHKIND, Charles. Uma ética da escuta: a audição de sermões em cassete no Egito contemporâneo. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 211-261, 2021.
- KEANE, Webb. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. California: University of California Press, 2007. <http://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt1pnspp>.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo sobre teoria moral*. Tradução: Pedro Arruda e Pablo Costa. Campinas: Vide Editorial, 2021 [1981].
- MAHMOOD, Saba. Ethics and Piety. In: FASSIN, Didier (ed.). *A Companion to Moral Anthropology*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2012. p. 223-241.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012 [2005].
- MAHMOOD, Saba. *Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of “Ṣalāt.”* *American Ethnologist*, v. 28, n. 4, p. 827-853, 2001.

- MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica* [Online], v. 23, n. 1, p. 121-158, 2019. URL: <http://journals.openedition.org/etnografica/6431>; DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.6431>.
- MARQUES, Vera Lúcia Maia. Conversão ao Islã no Brasil. Diferenças étnicas e a construção de novas identidades. *Lusotopie*, v. 14, n. 1, p. 289-303, 2007.
- MAYBLIN, Maya; MALARA, Diego. Lenience in systems of religious meaning and practice. *Social Analysis*, v. 62, n. 3, p. 1-20, 2018. doi:10.3167/sa.2018.620301.
- MONTENEGRO, Maria Silvia. *Dilemas identitários do Islam no Brasil: A comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado) – IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2000.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: Religião e civilização: Uma abordagem antropológica*. Aparecida, SP: Ed. Santuário, 2010.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Islam and Muslims in South America. In: TOTTOLI, Roberto (ed.). *Routledge Handbook of Islam in the West*. 2. ed. 2022. p. 184-196.
- REINHARDT, Bruno. A relacionalidade da ruptura pentecostal: conversão, natalidade e parentesco em Gana. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 41, n. 1, p. 49-75, 2021.
- REINHARDT, Bruno. Como o pentecostalismo cresce: reflexões sobre a pedagogia e a ética da oração carismática em Gana. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 44, p. 179-218, 2023.
- REINHARDT, Bruno. Praying until Jesus returns: commitment and prayerfulness among charismatic Christians in Ghana. *Religion*, v. 47, n. 1, p. 51-72, 2017. DOI: 10.1080/0048721X.2016.1225907.
- SCHIELKE, Samuli. Being a nonbeliever in a time of Islamic revival: Trajectories of doubt and certainty in contemporary Egypt. *International Journal of Middle Eastern Studies*, v. 44, n. 2, p. 301-320, 2012.
- SCHIELKE, Samuli. *Being good in Ramadan: Ambivalence, fragmentation, and the moral self in the lives of young Egyptians*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 15, n. 1, p. 24-40, 2009.
- SCHIELKE, Samuli. *Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life*. Berlin: Zentrum Moderner Orient, Working papers, No. 2, 2010.

*Minicurriculo do Autor:

Luís Augusto Meinberg Garcia. Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (2024). Pesquisador junto à Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo. Pesquisa financiada pela CAPES. E-mail: luuismeinberg@gmail.com.

Editores de Seção: Bruno Bartel, [Orcid:](#)
Emanuel Freitas da Silva, [Orcid:](#)