

# Religião, migração e mobilidade no Brasil

**Cristina Maria de Castro<sup>1</sup>**

Este texto discorre sobre a temática religião, migração e mobilidade, a princípio, a partir da transnacionalização islâmica para o Brasil. No início, será discutida a construção de identidades muçulmanas no estado de São Paulo, sob a leitura da Sociologia da Religião e da Economia Étnica. A seguir, serão analisadas as práticas religiosas islâmicas em Belo Horizonte. Bastião do tradicionalismo, o estado de Minas Gerais apresenta suas particularidades como sociedade hospedeira de religiões “estrangeiras”. Posteriormente, serão enfatizadas as transformações geradas no campo religioso brasileiro pelos fluxos transnacionais religiosos e pelos movimentos migratórios internos. Por fim, serão discutidas as novas perspectivas sobre a globalização do campo religioso brasileiro, tanto no sentido de complexificação das crenças e práticas locais quanto da diáspora das religiões brasileiras.

## A construção de identidades muçulmanas em São Paulo

Minha incursão aos estudos dos fluxos religiosos transnacionais começou no doutorado com a análise da construção de identidades muçulmanas em duas comunidades paulistas. A tese foi publicada posteriormente como livro com o título *The construction of Muslim identities in contemporary Brazil* (2013). A coleta de dados empíricos deu-se por meio da técnica da observação participante durante todo o ano de 2004, no Centro Islâmico de

---

<sup>1</sup> Professora de Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Campinas, e no primeiro semestre de 2006, na Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil, situada no bairro paulistano do Brás.

Busquei apreender como se dá o processo de construção de identidades muçulmanas frente: 1) à negociação com a sociedade brasileira, caracterizada pela forte presença do catolicismo, do crescimento do protestantismo, da cultura basicamente ocidental, do estado secular, da dependência dos EUA e da tradição de acolher os imigrantes e absorvê-los em um processo de abrasileiramento; 2) ao impacto da globalização sobre esse grupo minoritário, tanto no sentido de propagação de estereótipos negativos a respeito do Islã e seus fiéis como consequência da influência da mídia e da academia orientalistas, quanto no sentido de fortalecimento dos vínculos da diáspora com o restante do mundo muçulmano; e 3) às negociações internas entre árabes e *convertidos* e entre homens e mulheres pela definição do que é ser muçulmano e muçulmana no Brasil. Por fim, o estudo comparativo de duas comunidades muçulmanas com perfis tão distintos quanto as comunidades sunitas de Campinas e do Brás permitiu-me analisar até que ponto ocupações, etnias e distribuições espaciais distintas podem gerar práticas e discursos islâmicos diferenciados, à luz dos campos delimitados previamente.

Apresento a partir de agora, de forma bastante resumida, dados sobre a construção de identidades muçulmanas em São Paulo, a começar pela influência do campo religioso brasileiro.

Durante minha pesquisa de campo, pude constatar relações do Islã com o catolicismo, religião majoritária, e com o pentecostalismo. Em Campinas, o discurso visando a aceitação da religião islâmica pela crença majoritária localmente constitui a principal estratégia empregada pelas lideranças. O Islã é apresentado como uma religião apreciada e *aceita* pelo papa, líder maior do Catolicismo. A tolerância do Islã, por sua vez, representada pela permissão do casamento com as mulheres dos chamados Povos do Livro, também é enfatizada. Na Liga da Juventude Islâmica, o Cristianismo assume um papel muito maior de fornecedor de elementos diacríticos para a minoria muçulmana em seu processo de construção

identitária. Enquanto em Campinas preocupam-se em mostrar que o Islã é aceito pelo Cristianismo, na Liga, enfatizam que o Cristianismo só predomina no Brasil graças à tolerância religiosa dos árabes, quando estes dominaram a Península Ibérica. A preocupação em mostrar o Islã como a religião derradeira, que veio para corrigir os erros do Judaísmo e do Cristianismo, é central na Liga, enquanto mal aparece no discurso oficial campineiro.

O “ataque” pentecostal também representa uma realidade enfrentada pela Liga e não conhecida por Campinas, devido à sua “invisibilidade” na disputa por clientela religiosa naquela cidade. A comunidade campineira é formada por um número reduzido de pessoas vivendo dispersas pela cidade, com sede em um bairro afastado do centro, com número muito baixo de convertidos e grande heterogeneidade étnica, um percentual quase nulo de mulheres usando o véu na esfera pública e falta de infraestrutura para atrair novos membros em maior quantidade, como estratégias de divulgação ou grandes eventos. Muitos muçulmanos campineiros trabalham com educação e pesquisa, fazendo parte do corpo docente e discente da Unicamp ou, ainda, trabalhando como professores de língua inglesa.

Foi possível notar uma forte presença de pentecostais (fundamentalmente da Assembleia de Deus) nas aulas destinadas aos curiosos e convertidos, na Liga, aos sábados. Apresentando-se como cristãos interessados no diálogo entre as religiões e na oportunidade de aprender a língua árabe de graça, sempre polemizavam nas aulas de religião fazendo perguntas em sintonia com a cobertura da mídia a respeito do Islã e dos muçulmanos. Certos evangélicos podem estar frequentando as aulas visando impedir novas conversões ao Islã, ou quem sabe, aproveitar aquela oportunidade como um treinamento para missões evangelizadoras no exterior, em países majoritariamente muçulmanos.

O perfil da comunidade da Liga da Juventude Islâmica, um grupo numericamente grande de comerciantes, concentrado no mesmo bairro, com alto capital econômico, composto majoritariamente por imigrantes libaneses recentes liderados por jovens, produz um discurso mais “combativo” e

“demarcador de território” do que o encontrado em comunidades como a do Centro Islâmico de Campinas.

O impacto da globalização no processo de construção identitária de imigrantes muçulmanos, por sua vez, pode ser visto de diversas maneiras. Ao mesmo tempo em que a globalização traz à tona o *Anti-Muslimism* difundido pela mídia ocidental, ela reafirma os laços da diáspora com os países de origem e o restante da comunidade muçulmana mundial. Nesse aspecto, é importante frisar que o perfil sócio-econômico privilegiado desenvolvido pelos muçulmanos no Brasil afeta não apenas a forma como veem sua própria religiosidade, como também o papel que desempenham tanto na sociedade hospedeira quanto na Ummah, a comunidade muçulmana mundial. Um bom exemplo é a questão Palestina, preocupação geral e constante dos muçulmanos, gerando respostas diferenciadas, de acordo com as possibilidades de cada um. Enquanto a comunidade campineira expressa seu repúdio à ocupação israelense tentando influenciar a opinião pública por meio de artigos, palestras e o apoio a políticos nacionais simpatizantes dessa causa, as lideranças da Liga incentivam seus membros a fazer a doação de 2,5% de seus lucros anuais (o zakat) a favor de seus irmãos de fé na Palestina.

O imperialismo ocidental, assim como o processo de “demonização” do Islã, produzido pela mídia a partir dos atos do Islã político, são respondidos de forma direta pelas comunidades no Brasil. A desconstrução de uma imagem atrelada ao terrorismo e à violência constitui elemento perene ao processo de construção identitária dos muçulmanos no país.

Com a globalização, há uma mudança das relações entre centro e periferia, que traz à tona a capacidade das periferias contatarem umas às outras, sem a necessidade da intermediação de um centro. Centros de produção de conhecimento muçulmano, centros simbólicos de oração e o próprio Hajj criam vínculos efetivos das minorias com o “mundo islâmico”. Para finalizar, a evolução tecnológica, com a internet assumindo um papel de destaque, aliada ao barateamento das passagens, diminuiu as distâncias com o país de origem e o resto da *Ummah*.

A construção de identidades muçulmanas ocorre, ainda, em outro nível: no interior das comunidades muçulmanas brasileiras. Pensando nos conflitos internos, foquei o conflito entre árabes e conversos pela definição da “identidade muçulmana local”. O Islã nasceu entre os árabes e no Brasil é seguido fundamentalmente por imigrantes e descendentes que se identificam com esta etnia, atrelando sua origem étnica à tradição da religião. Nesse contexto, “a identidade redesenhada e aceita através do comprometimento ao Islã difere dos nascidos muçulmanos árabes; o brasileiro será muçulmano, comprometido com a religião, porém será sempre convertido” (Marques, 2001, p. 162). O contato dos convertidos com a “comunidade árabe” não é contínuo, nem íntimo, sendo permeado por conflitos, o que também pode provocar uma assimilação deficitária do ethos religioso (Ramos, 2003, p. 186).

Os brasileiros convertidos reconhecem sua “subordinação” atual a uma estrutura religiosa marcada por aspectos culturais árabes bastante manifestos, mas não perdem as esperanças de ver a religião islâmica assumir uma face mais brasileira no país, com o aumento do número de conversões. Atacam os árabes e seus descendentes defendendo uma escolha identitária baseada na “islamização”, em contraposição ao que chamam de “arabismo”, uma espécie de viés que deturparia a verdadeira religião islâmica, tingindo-a com traços culturais que os desfavorecem. Além dos conflitos entre árabes e convertidos de ascendência não árabe no interior das comunidades muçulmanas, foi possível constatar disputas entre homens e mulheres pela definição de como devem agir e pensar muçulmanos e muçulmanas no Brasil. A questão da relação entre gêneros nas sociedades e comunidades muçulmanas é extremamente complexa e profundamente marcada por batalhas ideológicas e políticas.

A construção da identidade muçulmana dessas mulheres no Brasil é realizada em resposta à mídia e em negociação com a parcela masculina de sua própria comunidade religiosa, defendendo perante esta o direito a um maior poder e respeito, a partir da própria religião e suas leis ou, ainda, por meio de uma relativização da tradição.

O discurso oficial das jovens lideranças masculinas da Liga, no que se refere à mulher muçulmana e à relação entre gêneros, é marcado pelo rigor e perfeccionismo moral e religioso, com poucas e pequenas concessões ao contexto local. Em Campinas, o discurso das lideranças masculinas já é mais flexível. Enquanto na Liga os líderes alegam que a mulher tem o *direito* de estudar e trabalhar, desde que isso não atrapalhe suas obrigações para com a casa e a família, em Campinas, os líderes chamam a atenção para o *dever* de homens e mulheres buscarem o conhecimento. O diploma de ensino superior é um objetivo comum para rapazes e moças daquela comunidade. Em Campinas, as mulheres casam-se mais tarde e recebem um investimento maior em sua educação, em comparação ao que acontece na Liga. Porém, o papel de provedor da família ainda é visto por elas como inerentemente masculino, mesmo quando poderiam desempenhar essa tarefa, como mulheres educadas e empregadas que são.

Por fim, convém citar a questão do véu. Enquanto seu uso é fortemente recomendado pelas lideranças da Liga, para demonstrar modéstia e preservar a castidade, em Campinas ele é descrito como “meio de preservação da identidade muçulmana em contextos de perseguição política”, “forma de se adaptar ao clima”, no caso da Arábia Saudita, ou, ainda, “roupa de oração”, isto é, vestimenta a ser utilizada para se cobrir o corpo e o cabelo *no momento* da oração. Os discursos das lideranças dessas comunidades são bastante diferenciados, primeiro pela não obrigatoriedade do véu em Campinas, e o esforço de enfatizar seu uso na Liga; segundo, pelo “perfeccionismo religioso e moral” da Liga, em contraposição aos argumentos baseados em critérios culturais, políticos e até mesmo climáticos em Campinas.

A prática cotidiana, porém, no que toca à vestimenta islâmica e aos papéis sociais atribuídos às mulheres, mostra que, apesar do rigor eventual do discurso das lideranças da Liga, há um processo de individualização da religiosidade muçulmana, onde os fiéis negociam de forma relativamente autônoma com a sociedade hospedeira a prática de certos aspectos comportamentais. Por fim, é importante salientar que grau de instrução, grupo

étnico, faixa etária e classe social desempenham seu papel nesse processo de construção identitária, trazendo nuances que podem aproximar ou afastar essas mulheres no que toca a sua concepção de como deve pensar e agir uma mulher muçulmana no Brasil.

## Uma releitura dos dados a partir da economia étnica

Uma diferença que salta aos olhos de quem estabelece uma comparação entre muçulmanos no Brasil e na Europa, mais especificamente na Holanda, onde realizei meu doutorado-sanduíche, diz respeito ao perfil econômico e ocupacional desses imigrantes. A percepção desse fato, somada às constantes conversas com o pesquisador Roberto Grün, levou-me a reinterpretar meus dados do campo coletados durante o doutorado, a partir de uma vertente da sociologia econômica chamada economia étnica.

A economia étnica descende dos estudos de minorias historicamente dedicadas ao comércio, como os judeus da Europa, por exemplo. Atualmente, porém, vem dedicando-se à análise mais ampla da independência econômica dos imigrantes e das minorias étnicas em geral como uma estratégia de autoajuda e defesa de seus membros. Por meio do estudo comparativo entre os dois grupos de imigrantes muçulmanos já mencionados, um profundamente marcado pela economia étnica e outro com seus membros atuando de forma relativamente independente na esfera econômica, tento analisar até que ponto a atividade econômica comum “solda” um grupo imigrante e o torna mais resistente às pressões de assimilação da sociedade hospedeira (Light, 2005). Para tanto, analisei com um novo olhar os papéis sociais de gênero prescritos e desempenhados nas duas comunidades pesquisadas (Castro, 2010), assim como a construção de identidades muçulmanas frente ao campo religioso brasileiro (Castro, 2011).

É importante perguntar-se sobre as razões da presença ou ausência da economia étnica em cada uma das comunidades. Os imigrantes muçulmanos da Liga seguiram os passos dos patrícios pioneiros dedicando-se ao comércio em um sistema de cooperação mútua, onde os mais antigos

oferecem ajuda aos mais recentes, seja no ensino do idioma, no fornecimento de mercadoria em consignação ou emprego. A região de origem encaminhou os muçulmanos para bairros ou cidades específicas no Brasil e a socialização oferecida aos recém-chegados fez com que se concentrassem em um mesmo ramo de atuação. Dessa forma, os imigrantes muçulmanos da Liga concentraram-se no comércio de jeans. A religião islâmica completou o elo, estimulando a solidariedade e a cooperação mútua.

A comunidade muçulmana de Campinas, por sua vez, é formada em boa medida por indivíduos voltados às atividades de educação e pesquisa. Egípcios deixaram seu país devido à perseguição política do ditador Nasser. Os poucos líbios que foram para Campinas o fizeram basicamente em virtude de cursos de pós-graduação ou para exercer uma função docente, também naquela instituição de ensino. Outros grupos, como os sul-africanos de origem indiana gujarati compõem a comunidade. Estes deixaram seu país fugindo do apartheid e aqui se estabeleceram trabalhando como empresários, fundamentalmente no setor de ensino do idioma inglês.

Vejo a baixa mobilização do capital social interno para o desenvolvimento de uma economia étnica no último grupo como decorrente não da heterogeneidade étnica, como alguns poderiam supor, mas sim do tipo de capital cultural de seus membros. Em Campinas, ainda mais do que em outros centros islâmicos do país, a identidade religiosa comum é vista como suficiente para justificar o casamento entre imigrantes de perfis étnicos distintos. E se a identidade religiosa é suficiente para promover esse tipo de ligação, não há motivo para imaginar que também não poderia articular aqueles indivíduos em torno de uma mesma atividade econômica. Acredito que a principal razão para a baixa importância do uso do capital social interno para fins econômicos naquele grupo seja o capital cultural diferenciado que seus membros ostentam, o que lhes possibilitou ingressar no corpo docente ou discente da pós-graduação, na Unicamp, e no ramo de ensino do idioma inglês. A heterogeneidade étnica presente em Campinas coloca o ideal da Ummah em destaque, uma vez que se torna fator quase

que exclusivo de formação de uma identidade coletiva para os membros daquele grupo.

A importância do desenvolvimento de uma economia étnica para a preservação de uma religiosidade minoritária deve-se principalmente ao fato de ela intensificar o contato entre os próprios membros da comunidade imigrante em detrimento da sociedade mais ampla. Anne Sofie Roald (2001) afirma que a intensidade de contato com as estruturas sociais ao redor influencia a interpretação islâmica de assuntos de cunho social, como as relações de gênero. No Brás, por exemplo, as moças são encorajadas a casar mais cedo e constituir uma família nos moldes tradicionais (Castro, 2010). Já em Campinas, as mulheres recebem um maior investimento em sua educação, além disso, o cuidado dos filhos é apresentado no discurso das lideranças como atributo dos dois genitores

De acordo com teóricos como Roberto Grün (1992), a presença de uma economia étnica bem sucedida torna mais vantajoso permanecer dentro das fronteiras da comunidade imigrante do que ser assimilado pela sociedade hospedeira. No caso da construção de identidades muçulmanas frente ao campo religioso brasileiro, vemos que os imigrantes do Brás apresentam não só um perfil de maior resistência à assimilação, como também uma postura mais combativa e ousada, em comparação aos seus irmãos de fé campineiros. Enquanto em Campinas preocupam-se em mostrar que o Islã e os muçulmanos são apreciados, aceitos pela Igreja Católica, na Liga, lembram que o Catolicismo só impera no Brasil graças à tolerância dos muçulmanos que deram liberdade de credo aos países ibéricos durante sua dominação (Castro, 2011).

## Muçulmanos em Belo Horizonte

Em 2017, fui agraciada com uma bolsa de produtividade do CNPq para estudar práticas islâmicas em Belo Horizonte. Treinei o bolsista de iniciação científica da Fapemig Igor Caixeta para coletar dados sobre a parcela masculina da comunidade, enquanto eu me responsabilizava pela coleta

junto às mulheres. Escrevemos um artigo para a *Social Compass*, intitulado ‘Islamic practices in Belo Horizonte: Adaptations and choices in a bastion of Brazilian traditionalism’ (2021).

Procuramos analisar sociologicamente as adaptações e negociações envolvendo a expressão da religiosidade islâmica no contexto minoritário brasileiro, em particular no pouco explorado estado de Minas Gerais. Esse é um dos mais conservadores estados do país, um bastião do Catolicismo brasileiro e sede de importantes igrejas evangélicas com lideranças de expressão nacional. Dos cerca de 35 mil muçulmanos que habitam o país, segundo o Censo de 2010, apenas mil encontram-se em Minas Gerais. Belo Horizonte, a capital, tem cerca de 2,5 milhões de habitantes e conta com apenas uma mesquita, o Centro Islâmico de Minas Gerais. Com esse cenário em mente, surgiram os seguintes questionamentos: até que ponto o contexto mineiro dificulta ou facilita a prática islâmica? Até que ponto a expressão da religiosidade islâmica em Belo Horizonte advém da plasticidade das lideranças ou das decisões individuais dos crentes? Como se dá a vivência da religiosidade islâmica, em Belo Horizonte, por meio do viés de gênero? Para responder a essas questões, analisamos a prática de quatro importantes pontos da normatividade islâmica, a saber: vestimenta, orações, alimentação *halal* e casamento.

A metodologia de pesquisa baseou-se na técnica da observação participante e na realização de entrevistas semiestruturadas. Os autores realizaram observação participante junto ao Centro Islâmico de Minas Gerais entre agosto de 2018 e dezembro de 2019. Oito mulheres e oito homens frequentadores do Centro Islâmico de Minas Gerais foram entrevistados, além do Sheikh responsável pela instituição, um imigrante marroquino de 63 anos com formação teológica realizada na Arábia Saudita.

Apresentamos dados sobre a prática islâmica em Belo Horizonte, divididos por gênero. A princípio, focamos os homens praticantes comuns da comunidade, posteriormente, as mulheres e, por fim, o posicionamento do Sheikh para cada aspecto pesquisado da normatividade islâmica. Todas as entrevistadas, sem exceção, afirmaram utilizar o hijab para além do

momento da oração, apesar dos imensos desafios impostos pelo contexto mineiro. Agressões verbais, discriminação no mercado de trabalho e até mesmo agressões físicas foram mencionadas pelas informantes, ao trajarem o véu. O problema do desemprego entre as mulheres que trajam o véu e não são autônomas é universal entre nossa amostra. Ao fazerem entrevistas, são indagadas se usarão “aquilo” ao trabalhar. Ao afirmarem positivamente, perdem suas oportunidades de trabalho.

Ao ser entrevistado, o Sheikh, afirmou que a mulher pode deixar de usar o hijab no ambiente de trabalho porque dele advém seu sustento. Deus compreenderia, segundo ele. Tal postura é surpreendente, não tanto pela flexibilidade quanto ao uso do hijab nesse contexto, mas por conceber a mulher como responsável por seu sustento. Trata-se de uma possível influência do contexto local sobre o imigrante marroquino. Com relação à vestimenta masculina, chama a atenção para a taqiyah: “o padre, o papa, o rabino, tudo usa (...) a essência é a mesma”. Adiciona a barba: “(...) Você não viu que todos eles são barbudos? Até nos filmes, Moisés, Jesus (...) Salomão, todos eles, então é uma coisa natural no homem.” Mas deixa claro que mais importante do que a aparência é a retidão do e da fiel.

Ao enfatizar que a retidão do caráter é mais importante do que as normas de vestimenta, o discurso oficial do Sheikh acolhe a prática comedida relatada pelos crentes do segmento masculino, mas fica muito abaixo, em termos de rigidez, se comparado à prática feminina de convertidas e imigrantes. Adicionalmente, convém observar o cuidado do sacerdote em estabelecer paralelos com o Judaísmo e o Cristianismo, de forma a apresentar as normas islâmicas para a vestimenta como normas adequadas para todos os “povos do Livro”, e não como algo exótico ou peculiar... Uma clara tentativa de aproximação e integração ao contexto cristão no qual está inserido, algo encontrado também no discurso de diversos homens entrevistados.

Com relação às orações, convém esclarecer que os muçulmanos devem realizar cinco orações obrigatórias ao longo do dia. Ao analisarmos essa prática tocada pela normatividade islâmica, notamos mais uma vez as pressões exercidas pelo contexto minoritário mineiro e as tentativas de

negociação por parte dos crentes. Alguns entrevistados tiveram o pedido para atender às orações de sexta-feira na mesquita negados por seus empregadores. No entanto, a maioria foi contemplada, em troca de horas extras e trabalho no fim de semana.

Metade dos entrevistados homens alegou realizar não apenas as cinco orações diárias obrigatórias, como também orações voluntárias adicionais. Os crentes esforçam-se para realizar as orações em seus respectivos horários, mas quando não conseguem, agrupam-nas e “pagam a dívida” no próximo horário ou tão logo quanto possível.

Nenhuma das mulheres relatou praticar as orações intermediárias, um raro aspecto em que os homens mostraram-se mais devotos do que elas. Por outro lado, como se atêm à esfera doméstica em maior número do que eles, conseguem realizar as orações nos devidos horários com mais facilidade. Algumas entrevistadas afirmaram pedir licença para utilizar provadores de lojas para fazer suas orações quando se encontram fora de casa. Uma delas relatou, ainda, utilizar a capela da universidade cristã onde estuda.

Dificuldades encontradas no ambiente de trabalho foram relatadas por todas que tiveram a oportunidade de exercer uma atividade remunerada, mesmo autônomas. As mulheres parecem gozar de menos respeito do que os homens ao tentar colocar em prática sua religiosidade minoritária. Chefes, colegas, clientes parecem não compreender nem se importar com seus deveres religiosos. Talvez por isso, um grande número delas fez questão de dizer que é possível rezar sem que os outros percebam, apenas abaixando a cabeça, por exemplo, sentada no ônibus, de pé... O tradicionalismo mineiro, marcado pelo machismo e sua forte herança cristã, dificulta a prática de uma religião alienígena nesse contexto de forma ainda mais intensa para as mulheres.

Ao ser indagado sobre como orienta os fiéis a lidar com os obstáculos diários para realizar as orações, o líder religioso mostrou-se mais uma vez flexível e preocupado em não afrontar, não criar conflito. Compreende que o crente precisa sustentar-se e defende a ideia de primeiro mostrar ser um

profissional impecável, digno de concessões, como ir à mesquita às sextas-feiras. Também propõe que o muçulmano faça suas orações no momento em que for ao banheiro, para não comprometer o “tempo do patrão no serviço”.

A alimentação *halal*, por sua vez, é um dos preceitos da religião mais afetados pelo status minoritário da comunidade muçulmana mineira. O consumo de carne *halal*, isto é, lícita, abatida de acordo com os preceitos islâmicos, é duramente afetado pelo minúsculo mercado consumidor local. A oferta quase inexistente na região metropolitana belo-horizontina obriga os muçulmanos locais a adaptações.

Há duas posturas predominantes entre os homens entrevistados: a primeira é o próprio muçulmano abater o frango que comerá, quando encontra um criador que lhe permite fazê-lo; a outra é dizer “em nome de Deus” antes de comer uma carne abatida de forma comum. Apenas um dos entrevistados alegou abandonar o hábito de consumo da carne bovina, optando por peixes. Diversos deles afirmaram comer carne *halal* em dias de festa na mesquita, assim como as mulheres. Nessas ocasiões, ao menos sete membros da comunidade devem unir-se para abater um boi ou carneiro e dividi-lo com os demais, segundo o Sheikh. Para tanto, viajam até uma fazenda na cidade de Esmeralda, a 80 km de distância. A carne de porco é rejeitada por todos, homens e mulheres, como apregoa a religião.

Entre as entrevistadas, apenas uma disse comer carne comum frequentemente, devido à dificuldade de comer carne *halal*. Todas as outras tentam contornar o problema: comem frango abatido por muçulmanos (em geral, têm galinhas criadas no quintal e abatem as aves para comer) e peixe. Uma das entrevistadas afirmou ter se tornado vegetariana.

No caso da alimentação *halal*, o Sheikh se mostra mais flexível do que a comunidade de crentes:

O Islã, ele fala, todo alimento que você comer tem que ser lícito, permitido, e falou do muçulmano que vive num ambiente católico ou judaico, ele pode comer da comida dos judeus e dos

católicos, menos coisas que estão com certeza proibidas na sua religião: carne de porco, bebidas alcoólicas, e sangue. (...) Aqui em casa, eu como carne do mercado ... Sadia, carne bovina, porque eu estou num país católico. Mas tem gente que fala não, minhas filhas, minha esposa, não comem. Comiam antigamente, mas depende da interpretação da pessoa. Agora, para mim, eu tenho uma autorização do Alcorão e da Sunnah do profeta Muhammad Salah al Salam, que eu posso comer da comida dum católico e dum judeu, por que eu vou dificultar a minha vida?

O aspecto final da prática religiosa a ser analisado é a questão do casamento. A religião islâmica determina que muçulmanos não devem namorar, como fazem os ocidentais. Devem buscar sempre o casamento. Entre a amostra entrevistada, observamos que apenas um dos homens é casado com muçulmana. Há muitos casamentos interétnicos na comunidade muçulmana de Belo Horizonte que geram desafios peculiares à vivência cotidiana.

Quanto às mulheres entrevistadas e contatadas durante a observação participante, todas seguem a exigência de se unir matrimonialmente apenas com homens muçulmanos. Mais do que isso, a proibição de namorar é levada bastante a sério por elas. Um casal de convertidos foi advertido pelo Sheikh que namorar era pecado e casou-se em uma semana. Outra convertida foi pedida em casamento por seu pretendente paquistanês quinze dias após se conhecerem. Encantada com tal postura, afirmou: “Muçulmano é diferente, muçulmano casa.” O tradicionalismo mineiro enfatiza muito a importância da família e do casamento, uma afinidade eletiva existente em relação ao Islã.

A endogamia étnica não é solicitada pelo Islã, mas costuma ser um objetivo buscado com afinco entre minorias. Em Belo Horizonte, há um número muito pequeno de muçulmanos e de origens étnicas e nacionais muito variadas. Adicionalmente, 74% dos muçulmanos em Minas são homens. Já é difícil encontrar uma esposa muçulmana, que dirá da mesma etnia! Além disso, talvez não haja tantos recursos disponíveis ou incentivo

societal suficiente para promover uma busca por cônjuges da mesma nacionalidade e cultura, no Brasil ou no exterior... O Sheikh enfatiza a importância de se casar com alguém da mesma religião, independente da “cultura”.

Está havendo um incremento do conservadorismo religioso em nível global, cujos ecos atingem agora Belo Horizonte. O incremento do conservadorismo global, inclusive, aumenta a capacidade de atração de fiéis por religiões (ou suas vertentes) tidas como mais conservadoras, principalmente no que tocam as relações de gênero. Observando os dados dos Censos Nacionais de 2000 e 2010, verificamos um crescimento de 29% do número de muçulmanos no Brasil e de 78% no tradicional estado de Minas Gerais!

No Brasil, o Islã cresce principalmente entre mulheres, de acordo com informantes do campo. As mulheres de nossa amostra escolhem uma forma de viver que inclui a família em seus planos e responsabilidades prioritários e a dedicação e parceria de um companheiro caracterizado pelos mesmos ideais e propósitos. Esse caminho (ainda que idealizado) parece justificar suas escolhas por vivenciar uma religiosidade com tamanha devoção e rigidez, mesmo com tanta incompreensão e intolerância em seu entorno.

## Religião, migração e mobilidade: a experiência brasileira

Em 2017, publiquei a coletânea *Religion, Migration and Mobility: The Brazilian Experience*, organizada por mim e por Andrew Dawson, professor da Lancaster University. O objetivo do livro foi examinar o campo religioso brasileiro como moldado e constituído por fluxos transnacionais e movimentos migratórios internos. O Brasil tem uma das paisagens religiosas mais diversas do mundo, com a esmagadora maioria dessa diversidade nascida de fluxos populacionais e mudanças demográficas engendradas ou aliadas a movimentos migratórios transfronteiriços e internos. A sociedade brasileira foi formada pela chegada e miscigenação de imigrantes da Europa, África, Japão, Oriente Médio e América Latina. Uma gama pluriforme de crenças e rituais os acompanharam, derivados de

religiões “mundiais” estabelecidas (por exemplo, Budismo, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo), cosmovisões religiosas tradicionais (por exemplo, Adventismo, Mormonismo e Yorubá) e repertórios religiosos-espirituais alternativos (exemplos, Esoterismo, Kardecismo e Consciência de Krishna). Mesmo religiões nascidas no Brasil só podem ser compreendidas em sua totalidade no contexto mais amplo da migração, como a Umbanda, o Vale do Amanhecer e o Santo Daime.

O objetivo principal do livro foi, portanto, explorar como a migração doméstica e internacional impacta o campo religioso brasileiro. Para tanto, *Religion, Migration and Mobility: The Brazilian Experience* aborda as seguintes questões: de que maneira e em que medida a migração definiu os conteúdos e contornos da paisagem religiosa do Brasil? Que tipos de migrações ocorreram e como elas impactaram o desenvolvimento histórico e o perfil contemporâneo da religiosidade brasileira? Como os processos e as forças de reterritorialização (por exemplo, adaptação, ressignificação e legitimação) desenrolam-se entre as comunidades pós-migratórias? De que maneiras a dinâmica pós-transicional da migração é encenada e reenquadrada por diferentes gerações de migrantes? Como os símbolos religiosos e as práticas rituais de visões de mundo e tradições particulares são apropriados e reinterpretados por comunidades migrantes no Brasil? Que papel a religião desempenha ao facilitar ou impedir o assentamento pós-migratório? Que tipos de estratégia e negociação são empregados pelos migrantes para explorar as oportunidades e enfrentar os desafios apresentados por seu novo contexto sociocultural? Como os processos e as forças de migração combinam-se com outras tendências nacionais tipicamente modernas e dinâmicas globais para influenciar a paisagem religiosa brasileira e seus ocupantes individuais?

O livro responde a essas questões envolvendo uma gama de diferentes tradições (Budismo, Candomblé, Cristianismo, Judaísmo, Islã, Pentecostalismo e Santo Daime) e empregando uma variedade de disciplinas complementares (antropologia, estudos culturais, estudos religiosos e

sociologia) e métodos (estudos de caso, etnografia, dados históricos e estatísticas). Ao fazê-lo, o livro proposto contribui para o campo ao unir o estudo da religião e da migração de uma forma não alcançada anteriormente. Por exemplo, a maior parte da literatura sobre religião no Brasil ignora o papel e a importância da imigração em povoar e moldar sua paisagem religiosa. Ao mesmo tempo, quase todos os estudos sobre imigração para o Brasil que oferecem algum tratamento da religião abordam uma única tradição, enquanto os estudos sobre a migração interna não envolvem o papel e o lugar da religião no contexto pós-migratório. Na mesma linha, e refletindo muito a maioria dos estudos de migração brasileiros, quase toda a literatura acadêmica que combina religião e migração emprega um foco de estudos da diáspora e, portanto, trata a religião brasileira no exterior.

Ao envolver uma variedade de comunidades religiosas, empregando uma abordagem multidisciplinar para seu assunto e focando principalmente na migração para o Brasil, *Religion, Migration and Mobility: The Brazilian Experience* oferece um tratamento distinto e original que complementa, mas vai além do que está atualmente disponível no campo.

A introdução da coletânea orienta o leitor examinando o desenvolvimento histórico e o perfil contemporâneo da paisagem religiosa do Brasil como algo moldado, em grande parte, pelos fluxos e refluxos da migração transnacional e doméstica. A introdução emprega uma estrutura informada pelo desdobramento cronológico de desenvolvimentos sucessivos e a exploração temática de questões-chave e tópicos associados a períodos históricos específicos. Assim, e com referência explícita à migração, a introdução trata do estabelecimento colonial e posterior trajetória do Catolicismo, o surgimento e posterior perfil da religião afro-brasileira, o surgimento, a expansão e diversificação do cristianismo protestante, a chegada e consolidação das religiões tradicionais, como o Budismo, o Judaísmo e o Islã, e as diversas experiências de religiosidades não tradicionais e novos movimentos religiosos.

## Novas perspectivas sobre a globalização do campo religioso brasileiro

Em 2021, Cristina Rocha, da Western Sydney University, e eu publicamos um número temático na revista *Social Compass* intitulado “New perspectives on the globalization of the Brazilian religious field”. Abordamos a globalização de religiões brasileiras simultaneamente à complexificação do campo religioso nacional a partir da chegada de novas culturas religiosas. A justaposição de artigos que trabalham com os dois processos permite mostrar ao leitor como eles são interrelacionados.

Nenhuma cultura é pura ou atomizada (Rocha, 2006). As chamadas “religiões brasileiras” são o produto de encontros culturais anteriores, e quando viajam, tornam-se algo novo. Apresentamos agora uma breve explanação sobre os fluxos que chegam e deixam o Brasil, fluxos de pessoas, objetos e práticas religiosas.

Focamos aqui o período contemporâneo, mostrando como, no início do século XXI, o Brasil tornou-se mais proeminente internacionalmente, juntando-se aos BRICS e apresentando um cenário de prosperidade econômica. Nesse contexto, uma nova onda de migrantes e refugiados começa a chegar ao país. Principalmente do Sul Global, devido à intensificação das restrições de entrada no Norte Global. Houve um crescimento da migração de latino-americanos para o Brasil. A assinatura do Acordo sobre Residência para Nacionais do Mercosul em 7 de outubro de 2009 também contribuiu para o aumento da entrada de migrantes dos países parceiros comerciais do Brasil. O maior número de migrantes e refugiados no Brasil na última década é proveniente da Bolívia e do Haiti. Nos últimos anos, no entanto, a Venezuela vem disparando na frente. Outros países do Sul Global vêm enviando um grande contingente de imigrantes e refugiados para o Brasil, como Síria, Senegal, Guiné Bissau, Angola, Gana, Bangladesh e Paquistão. Esses migrantes aqui chegam com suas variadas bagagens culturais e religiosas.

As religiões dos deslocados servem como inspiração para narrativas de pertencimento e ação prática e precisam sobreviver aos desafios e pressões impostos pela nova sociedade hospedeira. Impera no país um modelo de assimilação que força os recém-chegados a conformarem-se aos costumes brasileiros, limitando a afirmação de suas identidades. Além disso, há dificuldades materiais e simbólicas como a falta de objetos e plantas específicos para rituais, locais apropriados, especialistas religiosos e capital simbólico para realizar cerimônias e apoiar a comunidade. Uma possível consequência desse quadro é a não preservação das crenças e práticas religiosas originais na paisagem brasileira.

Esse número temático tenta compreender como essa nova coorte de refugiados e imigrantes negocia suas religiões trazidas ao Brasil, superando ou sucumbindo aos fortes obstáculos aqui encontrados. Também observamos como brasileiros adotam novas identidades religiosas a partir do fluxo transnacional de práticas e crenças religiosas para nosso território.

Sabemos que a vitalidade e diversidade do campo religioso brasileiro não depende apenas da migração. Os fluxos transnacionais entre Brasil e Nigéria são um exemplo. Importante mudança no cenário das religiões de matriz africana no país teve início com o programa de intercâmbio universitário PEC-G estabelecido pelos militares no ano de 1967. Seguidores do Candomblé brasileiro procuraram os estudantes de graduação nigerianos para aprender o “autêntico” conjunto de crenças e práticas rituais do Candomblé africano (Talga, 2018). Percebidos como detentores de valiosos conhecimentos, alguns deles passaram a oferecer serviços religiosos e estabelecer parcerias entre os países. Brasileiros começaram a viajar para a Nigéria como turistas espirituais, enquanto os líderes Yorubá começaram a vir para o Brasil. A presença dos dirigentes do Candomblé brasileiro na Nigéria confere distinção e prestígio aos seus templos no Brasil. Por outro lado, os brasileiros investem financeiramente em templos nigerianos, contribuindo para o financiamento local e economia simbólica, uma vez que o dinheiro também é axé, como nos lembra Talga (2018).

Os fluxos de pessoas, religiões, objetos, práticas e ideias contribuem para a diversidade do campo religioso brasileiro, assim como para a exportação de religiões nascidas localmente. Rocha e Vásquez (2013) explicam que os brasileiros começam a deixar o país a partir da década de 1980 em grande quantidade, devido à recessão econômica e altos níveis de criminalidade e violência. Ao saírem, os migrantes continuaram em contato com famílias e amigos no Brasil, enviando remessas financeiras e estabelecendo novas discussões sociais e religiosas. Forma-se, assim, uma comunidade social e religiosa transnacional entre os países de acolhimento e de origem. O incremento do turismo espiritual no Brasil também aumentou nos últimos anos. Essa tendência tem a ver com um imaginário do Sul Global como pré-industrial e autêntico espiritualmente. O crescimento global da indústria de bem-estar, por sua vez, tem ampliado a busca por brasileiros pertencentes a religiões associadas à cura.

A partir de 2013, o Brasil passou a vivenciar uma profunda crise econômica e consequente aumento da pobreza, violência e criminalidade. Nesse contexto, elege-se em 2018 Jair Bolsonaro, candidato de extrema-direita que contou com apoio de um grande contingente de pastores de megagregas pentecostais. Militares e pentecostais passam a desempenhar um papel central na política, levantando bandeiras conservadoras e moralistas (Almeida, 2019; Burity, 2020). O meio ambiente e os povos indígenas tornam-se alvo de ataques, e imagens da Amazônia em chamas ganham o mundo. O imaginário global do Brasil como sensual e espiritual passa a ser substituído por um imaginário de país cristão conservador e violento. Não sabemos se essa mudança refletir-se-á na circulação e adoção de religiões brasileiras no exterior. Os artigos desse número temático não abordam essa mudança, mas refletem o aumento da importância do pentecostalismo no país.

Em um segundo momento, investigamos como se dá o transnacionalismo das culturas religiosas em uma época em que os corpos encontram-se presos, durante a pandemia da covid-19. Chamamos a atenção para a importância da mídia como força significativa na globalização do campo

religioso brasileiro. A mídia digital tem sido mais utilizada desde a pandemia para o compartilhamento de rituais e celebrações religiosas, atingindo pessoas que por uma razão ou outra não podem se deslocar. Por outro lado, o confinamento, o fechamento de fronteiras e a insegurança gerada pela perda de empregos, doenças e morte tornam a religião ainda mais atraente.

As novas mídias aceleram a transnacionalização religiosa ao mesmo tempo em que as pessoas mantêm-se imóveis. A midiaticização tem sido um meio para manter relações transnacionais de forma onipresente, tanto para os que se mudam quanto para os que ficam parados. O Brasil é um dos maiores usuários do WhatsApp do mundo. Segundo pesquisa realizada pela Câmara dos Deputados e Senado, em 2019, o aplicativo é a principal fonte de informação para os brasileiros (Valente, 2019). Ele tem sido vital para a chegada de ideias conservadoras sobre papéis de gênero, política e estilos de vida, gerando grande impacto no campo religioso brasileiro. Outras tendências conservadoras globais que vêm chegando ao Brasil são o sionismo cristão e a islamofobia, ambas adotadas por políticos pentecostais.

Por fim, analisamos a produção e circulação religiosa em um mundo assimétrico. Tanto a constituição do campo religioso brasileiro quanto a circulação de religiões brasileiras pelo mundo são afetadas por assimetrias de poder. Algumas pessoas e suas crenças e práticas religiosas conseguem circular e estabelecer-se mais livremente do que outras. Pessoas e ideias provenientes de um país em desenvolvimento como o Brasil podem ter mais dificuldades de dispersar-se pelo mundo, enquanto pessoas e tradições religiosas externas, do Norte Global, encontram facilidades para se estabelecer aqui.