

IX Encontro Nacional de Estudos do Consumo

21, 22 e 23 de novembro de 2018

ESPM, Rio de Janeiro, RJ

Grupo de Trabalho: Tendências do consumo alimentar

**Transitando entre o lícito (*Halaal*) e o ilícito (*Haram*): percepções da
alimentação entre sunitas e xiitas do Rio de Janeiro, Brasil**

Thaís Chaves Ferraz

Programa de Pós- Graduação em Antropologia da Universidade Federal

Fluminense – PPGA/UFF

Transitando entre o lícito (*Halal*) e o ilícito (*Haram*): percepções da alimentação entre sunitas e xiitas do Rio de Janeiro, Brasil

Thaís Chaves Ferraz

PPGA/UFF

Resumo:

"A abstenção de comer alimentos específicos e observar rituais de culinária é como as pessoas religiosas alimentam o corpo e a alma, permitindo que se sintam parte de uma comunidade mais ampla, mas ao mesmo tempo diferenciada" (ABU SALEM, 2015, p.182). Escolhas alimentares podem, assim, construir uma ponte para o divino, ignorá-la ou contorná-la. O Islã é apontado como a segunda maior religião mundial – com tendência a projetar-se. Seus adeptos, espalhados pelo globo em uma diáspora que abarca migrações seculares até conflitos, como o da Síria atual, adotam práticas diárias que os unem ao sagrado ou os endividam em relação ao mesmo, incluindo a alimentação. Assim se dá também com muçulmanos no Brasil, convertidos ou “de nascimento”.

Entendendo que comunidades religiosas se autorreconhecem e reforçam laços por ações, prescrições e tabus em comum, este texto aborda a pluralidade de práticas consideradas por sunitas e xiitas da cidade em questão, destacando-se as alimentares. Comer, como ação necessária fisiologicamente e por prazer, é uma das grandes questões envolvendo esses muçulmanos, pois significa também dar conta de dilemas imperativos e cotidianos, entre desejos individuais e normas do grupo, aliando cargas simbólicas compartilhadas e particulares à luz dos conceitos de *halal* (lícito) e *haram* (impuro).

A ideia é trazer para o debate experiências e observações realizadas na Mesquita da Luz, sunita, e no Centro Cultural Imam Hussain, xiita, locais de congregação dessas duas maiores correntes sectárias do Islã, que (con)vivem na cidade do Rio de Janeiro, no que diz respeito ao seu consumo alimentar, opções e possíveis ressignificações de lícito ou ilícito.

Muitas vezes, as vedações alimentares presentes nos discursos de líderes do Islã assinalam prescrições em relação à evitação de certas comidas impuras, como a carne de porco e bebidas alcoólicas em geral (WEBER, 2009, p.413). No país da feijoada, do churrasco e da caipirinha, pode ser difícil

desapegar de "velhos hábitos", os quais ainda unem amigos e familiares. Ainda, encontrar carnes *halal* no Brasil não é tarefa fácil. A carne *halal* pressupõe uma determinada forma de abate do animal, que deve ser feita por um muçulmano e envolve desde a repetição de bênçãos até a forma de golpeá-lo. Em contrapartida, o país é um dos seus maiores exportadores, deixando o mercado interno desabastecido (FERRAZ, 2015).

Logo, há relevância em conhecer um tanto mais de práticas dessas comunidades de conformação multifacetada: são imigrantes oriundos de diversos países islâmicos ou não, descendentes desses imigrantes e brasileiros convertidos – parcela significativa e que opta por reinterpretar algumas normas, incluindo preparo e consumo da comida, em prol de manter-se na senda de uma religião minoritária como é o Islã no Brasil.

De forma abrangente, este estudo tenciona cooperar para construção de um panorama que envolva consumo, religiosidade e práticas sociais vivenciadas por muçulmanos xiitas e sunitas no Rio de Janeiro, com foco na alimentação e na ideia de *halal* e *haram*, bem como do "trânsito" possível e até inevitável entre ambos conceitos.

Palavras-chave: Consumo; Alimentação; Halal; Islã

Transitando entre o lícito (*Halal*) e o ilícito (*Haram*): percepções da alimentação entre sunitas e xiitas do Rio de Janeiro, Brasil

Thaís Chaves Ferraz

PPGA/UFF

Perceber gostos e cheiros, experimentar texturas, contar com disponibilidade e considerar a aparência são ações inerentes às escolhas alimentares. Nutrir-se pode ser tanto uma oportunidade como uma opção por transpor os imperativos fisiológicos, apresentando-se como expressão de práticas e ritos sagrados ou delineando-se como pivô em diversas experiências de sociabilidade (BARBOSA, 2010).

Jagganath (2017) considera a comida um dos marcadores culturais mais significativos da identidade na contemporaneidade, um canal através do qual compreendem-se as relações sociais, de família e parentesco, ideologia de gênero, cultura e simbolismo, classe e consumo (JAGGANATH, 2017, p.107). Similarmente manifesta-se Çaglar (2011), para quem a comida e seu consumo têm funções simbólicas e constitutivas nas interconexões de um grupo. Como outros bens, os alimentos são sinalizadores sociais, étnicos e identitários de determinados coletivos, tanto para seus membros como para outrem (ÇAGLAR, 2011, p.415).

Barbosa (2010) defende a comida como um ator por si só em seu nexos com a sociabilidade, não apenas restando como componente dos momentos rituais, como se dá em muitos estudos tradicionais. Para esta autora, consumir alimentos é acionar um mecanismo central de mediação e objetivação que, como tantos outros aspectos da cultura material de uma sociedade, é válido para reproduzir relações sociais, valores, identidades, hierarquias e cosmologias (BARBOSA, 2010).

Collaço e Menasche (2015) fazem referência às características distintivas bourdieusianas da comida e seu consumo. Dizem as autoras: “Se para existir precisamos comer, ingerir e digerir, processos muito mais amplos estão envolvidos”, como preparo, transporte, acomodação, quantidade, técnica e distribuição. Logo, a cozinha, o que dela vem e a ela se liga são constitutivos de “conhecimentos, memória, habilidades que podem unir ou desagregar famílias,

causar angústia, evidenciar hierarquias, determinar posições, transformar significados” (COLLAÇO; MENASCHE, 2015, p. 6).

Pertencer a uma comunidade religiosa e deter uma rotina em conformidade com seus preceitos, especialmente quando se fala em termos minoritários ou de diáspora, pode requerer um comportamento bastante regrado pela disciplina, significando exigências diárias, e não apenas vivências já naturalizadas pela repetição cotidiana, por exemplo. Ademais, a comida pode condensar história e memória ao mesmo tempo que adapta e absorve novos elementos. "A abstenção de comer alimentos específicos e observar rituais de culinária é como as pessoas religiosas alimentam o corpo e a alma, permitindo que se sintam parte de uma comunidade mais ampla, mas ao mesmo tempo diferenciada" (ABU SALEM, 2015, p.182). Escolhas alimentares reproduzem estilos de vida e são uma maneira de realizar afirmações culturais (GOMES; BARBOSA, 2004).

Um muçulmano se preocupa com o que ingere, pois seu corpo é também uma extensão da sua experiência religiosa. “Halal” pode ser entendido como “lícito” ou “permitido”. No Islã, o alimento *halal* é um ponto central. A busca pela licitude torna-se parte do cotidiano, uma ação que pode incluir perspectivas peculiares e reinterpretativas, adaptada às realidades socioculturais do país e pessoais.

Tal panorama encontra sentido, portanto, na proposição de Douglas e Isherwood (2004), quando estes asseveram que satisfazer necessidades do corpo por meio de comida e bebida importa tanto quanto realizar os desejos da mente e do coração. Para os autores, melhor seria caminhar em direção à concepção unívoca de sustento, para o corpo e para o intelecto (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2004, p. 120).

Araújo e Tinoco (2015) chamam atenção para a escassez de estudos do consumo, mormente aqueles que envolvem a dimensão religiosa, como já haviam percebido Barbosa e Campbell (2007). Estes autores explicam que tais produções costumavam deter um viés de exaustão ou aquisição, relacionando bens e itens à dicotomia entre Indústria e Natureza. Ademais, alguns escritos se inclinavam à questão da reciprocidade, “*giftgiving*”, conforme Gomes e Barbosa (2004).

Embora na atualidade existam produções acessíveis em português que se afastem de determinismos e tenham como fulcro mais do que uma abordagem econômica (Campbell (2000); McCracken (2003); Miller (2000; 2013); Douglas; Isherwood (2004); Appadurai (2010)), a abertura para nuances do consumo certas vezes é engolfada por abordagens restritas.

Este trabalho pretende, então, cooperar para que novos olhares se voltem para essa temática bastante específica, fundamentando-se no argumento de que consumir alimentos e fazer escolhas alimentares são um acesso ao divino, sendo uma ponte para o sagrado *per se*, uma forma de ignorar tal passagem ou uma possibilidade de contorná-la.

Proponho compartilhar reflexões sobre o destaque que a alimentação demonstra ter para muçulmanos sunitas e xiitas do estado do Rio de Janeiro, Brasil, conforme suas interpretações do Islã e de consumo. A partir dos dados obtidos durante minhas pesquisas de mestrado e doutorado (em andamento), realizadas no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, descrevo aqui algumas experiências etnográficas ocorridas na Sociedade Beneficente Muçulmana (SBMRJ)/ Mesquita da Luz, “entidade que representa os muçulmanos sunitas no estado¹” e na mussala xiita do Centro Cultural Imam Hussein, na mesma cidade². Comento também vivências fora desses espaços religiosos, associadas a membros com os quais dialogo mais frequentemente.

Um pouco sobre o Islã no Brasil

O Islã é apontado como a segunda maior religião mundial, com tendência a projetar-se. Apenas o constructo do cristianismo está à sua frente (PINTO, 2010b, p.21). Muçulmanos estabelecem-se de forma global, em uma diáspora que abarca migrações seculares até conflitos, como os do mundo árabe atual. Tal deslocamento exige inúmeras adaptações e mesclas a novos hábitos. Assim

¹ SBMRJ. **Curso “Introdução ao Islam e à Língua Árabe”** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <meu endereço eletrônico> em 08 abr. 2014.

² A referência xiita no Rio de Janeiro é o Centro Cultural Imam Hussein, uma sala comercial transformada em um espaço de oração (mussala) no Centro da cidade do Rio de Janeiro.

se dá também entre muçulmanos no Brasil³, convertidos ou “de nascimento”, e suas práticas.

Comunidades religiosas se autorreconhecem e reforçam laços por ações, prescrições e tabus em comum. Comer, como ação necessária fisiologicamente e por prazer, é uma das grandes questões envolvendo esses muçulmanos, pois significa dar conta de dilemas imperativos e cotidianos, entre desejos individuais e normas do grupo, aliando cargas simbólicas compartilhadas e particulares à luz dos conceitos de *halal* (lícito) e *haram* (impuro).

No Islã, há duas grandes comunidades sectárias: sunita e xiita. Os sunitas têm como base de suas rotinas e rituais o Alcorão e a *sunna*, que são tradições e exemplos ligados à vida de Muhammad (ou Maomé). Especialistas religiosos – como os *shaykhs* – guiam a prática doutrinal. Os xiitas, por sua vez, baseiam-se no texto corânico e nas orientações esotéricas dos *imams*, que seriam descendentes do Profeta. Dentre estes, possuem funções jurídicas e religiosas os que detêm o título de *ayatollah* (CHAGAS, 2006, p.2).

O campo de pesquisa

Muitas comunidades muçulmanas brasileiras já foram analisadas por antropólogos, mas no Rio de Janeiro, a SBMRJ/ Mesquita da Luz costuma ser o principal campo de pesquisa, pois é bastante tradicional. Sua fundação data da década de 1950 e seu público atual é predominantemente de sunitas brasileiros convertidos, imigrantes de muitas origens e convidados/curiosos. Muito receptiva, torna-se uma arena de fácil acesso aos que desejam saber mais da religião. A sede, situada no bairro da Tijuca, exhibe características de uma mesquita⁴, similar a tantas outras vistas em países do Oriente Médio.

O Centro Cultural Imam Hussein, xiita, foi inaugurado em 2014. Em relação aos muçulmanos, pretende educar, construir identidades e promover “serviço comprometido com a comunidade” (CCIH, 2016), com a observação de preceitos religiosos do Islã. Os frequentadores são ainda poucos: estrangeiros, descendentes de iranianos⁵, convertidos brasileiros e alguns (ex-) membros da

³ É plausível estimar que haja no país um quantitativo de 100 mil a 200 mil muçulmanos (PINTO, 2015, p.135).

⁴ Anteriormente, a fachada do prédio não tinha qualquer sinalização que evocasse o Islã.

⁵ O xiismo é maioria religiosa no Irã.

SBMRJ. A sala comercial é decorada internamente com pôsteres que remetem ao martírio de Hussein, neto do Profeta Muhammad e figura particularmente exemplar para esse ramo religioso.

A ideia é trazer para o debate experiências e observações nesses locais de congregação desses fiéis, que (con)vivem na cidade do Rio de Janeiro, no que diz respeito ao seu consumo alimentar, opções e ressignificações. Há relevância em conhecer um tanto mais dessas sociedades multifacetadas: são imigrantes oriundos de diversos países islâmicos ou não, descendentes desses imigrantes e brasileiros convertidos – parcela substancial e que opta por reinterpretar algumas normas, incluindo preparo e consumo da comida, em prol de manter-se na senda de uma religião minoritária como é o Islã no Brasil.

Halal, haram e suas alternativas

O conceito de *halal* vai além de cuidados alimentares, ligando-se à ideia integridade, e esta deve estar presente em atos e intenções, valendo também para a política, justiça e finanças. “*Halal*” significa “lícito”, “permitido”, e o “*haram*” é uma oposição a tudo isso, o ilícito. Vedações alimentares presentes nos discursos de líderes do Islã prescrevem evitação de certas comidas impuras, como a carne de porco e bebidas alcoólicas em geral (WEBER, 2009, p.413).

Nas duas comunidades estudadas do Rio de Janeiro, quando há desconhecimento sobre o tema, os líderes geralmente mostram tolerância, porque ao muçulmano recém-convertido falta intimidade com o assunto. Um exemplo: foi descoberto que um chocolate de marca popular possuía licor em sua feitura. Mesmo em quantidade mínima, o doce foi abandonado. Alguém comentou: “*É preciso ler a composição do que se compra. Eu comia, mas não sabia [do álcool no bombom], então não estava errando. Basta não fazer mais*”. De outra vez, em uma celebração na casa de uma muçulmana, sunitas e xiitas beberam suco de uva concentrado. A ideia da anfitriã era amenizar a falta que sentia do vinho, mas evitando o *haram*. “*Viajei para o Rio Grande do Sul e comprei esse suco de uva. Delícia, parece vinho!*” Vê-se por que grande parte de meus interlocutores opta pela ressignificação em vários momentos de suas rotinas: agem assim para permanecer em contato com a forma de praticar o Islã que escolheram, no grupo que frequentam.

No país da feijoada, do churrasco e da caipirinha, pode ser desafiante pôr de lado "velhos hábitos" que, não raro, unem amigos e familiares. Por mais que um muçulmano convertido não comemore o Natal, não faz sentido isolar-se da família de outro credo na data. Geralmente são encorajados pelos líderes a não se afastarem das pessoas queridas. Uma de minhas interlocutoras disse ter uma mãe "maravilhosa", capaz de cozinhar uma feijoada sem derivados suínos somente para ela, e servir a todos os outros membros da família a receita tradicional.

De forma geral, é custoso encontrar no Brasil comidas, roupas e até locais próprios para rezar cinco vezes ao dia, de acordo com os preceitos religiosos. Logo, meus interlocutores recorrem à Internet para verificar como outras localidades procedem, mormente países islâmicos. Isso porque a internet é um espaço tão frequentável quanto quaisquer outros do dito "mundo real", e as inter-relações que nele se dão contribuem para as ideias centrais deste estudo (MILLER, 2015; GOMES, 2008; HINE, 2000, entre outros). Isso porque pela rede são compradas certas qualidades de comidas e descobertos elementos ilícitos que podem estar sendo ingenuamente consumidos – como corantes provenientes de insetos (FERRAZ, 2015). O que não é *halal* deve ser descartado como *haram* (impuro).

Consumo *halal* entre sunitas e xiitas: um desafio

Obter carnes *halal* no Brasil não é tarefa fácil, e esta talvez seja a característica mais desafiante entre as escolhas alimentares que os muçulmanos têm de realizar em nosso país. A carne *halal* pressupõe uma determinada forma de abate do animal, que precisa ser feita por um experto, com o mínimo de sofrimento possível, e envolve desde a repetição de bênçãos até a forma de golpeá-lo e ferramental próprio. Alimentos *halal* são transportados e estocados separadamente. São exclusivos os utensílios utilizados para sua preparação e cozimento.

Em contrapartida, o país é um dos seus maiores exportadores, deixando o mercado interno desabastecido (FERRAZ, 2015). Quando vendida, a carne tem preços altos. Há quem defenda a possibilidade de consumir produtos *kosher*, também caros. Em São Paulo há açougues *halal*, mas no Rio de Janeiro a informação sobre fornecedores permanece uma incógnita para esta pesquisa.

Em uma festa de que participei recentemente, um dos líderes da Mesquita da Luz afirmou: “*Não existe carne halal no Rio. Ou eu trago de São Paulo, ou eu faço o abate*”. Reensinou-me a abençoar o alimento antes de consumi-lo. A saída é dizer “*Bismillah*”⁶, “em nome de Deus”, antes de ingerir o alimento, bendizendo o que se come. Ora, se Allah abençoou, é lícito.

Este senhor é um dos fundadores da Mesquita e sua palavra final é extremamente relevante. A interpretação, permissão e transmissão de conhecimento de um líder dessa comunidade hierarquizada e protege os que podem estar ameaçados (“*endangered*”) pelo impuro, significando também um compromisso com a manutenção da ordem social, conforme a abrangente noção de pureza e perigo de Douglas (1966).

Nesse dia acontecia a celebração do desjejum do Ramadan, nono mês do calendário islâmico cujas datas são móveis⁷. Seu encerramento é uma grande comemoração religiosa, o *Eid Al-Fitr*, Festa do Desjejum. Conforme alguns dos presentes, a oportunidade de isentar-se do *haram* com aceitação coletiva, com todos ceando juntos, foi um dos grandes simbolismos da data. Shipman e Durmus (2017) conectam memórias, parentesco, reuniões e dias especiais à comida. Apresentam tradições e religião como determinantes imediatos para a evitação dos alimentos interditados. Os autores explicam também que, em ocasiões de esvaziamento emocional, alimentar-se tradicionalmente é evocar o conceito de “comfort food”⁸ (SHIPMAN; DURMUS, 2017, p.93).

No penúltimo *Mawlid*, ou aniversário do Profeta Muhammad, uma oração formal foi realizada pelo *shaykh* do Centro Cultural Imam Hussein antes de nos alimentarmos. Todas as comidas eram industrializadas. Um bolo foi levado por mim, sem atenção ao conceito de *halal*. Minha contribuição foi muito bem recebida. As comidas, que serviram adultos e crianças, foram postas no chão, no centro da tapeçaria, onde todos podiam alcançá-las. Não notei qualquer tipo de verificação dos ingredientes antes do consumo: mais uma vez a oração garantiu a licitude. Diz Valente (2003):

⁶ “*Bismillah*”, literalmente, quer dizer “em nome de Deus”, e deriva da expressão “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso”, repetida em variados contextos ligados ao Islã.

⁷ É um período de reflexão e aproximação com o sagrado, em que os muçulmanos devem jejuar do nascer ao pôr do sol.

⁸ Alimentação que resgata nostalgia e valoração sentimental.

O ato de se alimentar e alimentar familiares e amigos é uma das atividades humanas que mais reflete a enorme riqueza do processo histórico de construção das relações sociais que se constituem no que podemos chamar de “humanidade”, com toda a sua diversidade, e que está intrinsecamente ligado à identidade cultural de cada povo ou grupo social (VALENTE, 2003, p. 53).

“Não é halal? É haram!”

Em geral, peixes são “neutros”, se não intoxicados. Frutas, legumes e verduras são permitidos. Certa vez, em conversa com atletas australianas que vieram ao Rio de Janeiro para as Olimpíadas, vi a firmeza de quem não negocia vedações porque tem o *halal* a seu alcance, comumente, em seu país. Elas perguntaram às mulheres muçulmanas com as quais eu estava onde poderiam comer carne *halal*. Informadas de que tal não havia, recusaram a ressignificação da bênção: “*We rather go vegan*”, disseram.

O apreço que as sociedades vêm mostrando pela comida vegana e vegetariana, como estilo de vida ou preferência alimentar, trouxe uma novidade para a mesa brasileira. O faláfel, bolinho condimentado e frito de grão de bico, tornou-se um elemento mais recorrente nos grandes centros urbanos. É uma comida que remete ao Oriente Médio – referência que aproxima ainda mais meus interlocutores.

Mesmo que um produto receba da maioria do grupo a chancela de *halal*, tal percepção pode não ser unanimidade. Um jovem de família árabe, com formação religiosa em um país do Oriente Médio disse-me que não come carne no Brasil “*de jeito nenhum*”, só peixe, nem com uma bênção professada sobre o alimento. “*Não é halal? É haram*”. Neste caso, o tabu pessoal do líder deu ao grupo uma mensagem exemplar sobre o ilícito. Comer peixes tornou-se um sinal seguro naquela comunidade em particular. Dizem Kuwae et al. (2016) que “uma nova comida só é aceita quando assimilada dentro do modo de organização alimentar do sujeito (do grupo, da comunidade); dessa forma, a incorporação de um novo alimento também é um processo de ressignificação nas práticas alimentares dos sujeitos” (KUWAE et al, 2016, p.35).

No Ramadan, antes da oração do crepúsculo, ou *Maghrrib*⁹, a recomendação é assinalar o momento comendo tâmaras e bebendo água, como teria feito o Profeta. As tâmaras são doces, com carga proteica e vitaminas, além de serem de fácil digestão, próprias para um dia em que corpo físico foi fatigado pelo objetivo espiritual. Em meu trabalho de campo, uma das circunstâncias mais relevantes em que prescrições alimentares foram contornadas pela boa vontade da prática ressignificada se deu quando uma muçulmana não achou tâmaras para comprar em seu bairro. Então usou bananas: “*Era fruta, era doce e tinha vitaminas. Comi as bananas*”. Os elementos fundamentais (ter um líquido, uma fruta, algo doce, *halal*) foram apropriados e recriaram o momento ritual a partir da disponibilidade.

Kuwae et al (2016) afirmam que o consumo alimentar sofre alterações históricas, religiosas e sociais. “[...] As definições do que é comestível ou bom para comer são também classificações sociais que se (re)organizam nas relações entre os sujeitos e deles com as instituições [...], consumo e seus significados culturais” (KUWAE et al, 2016, p. 34). Desta feita, trocar uma fruta por outra parece ser uma correspondência lícita.

Recentemente, um dos mais respeitados apoiadores do xiismo na Região Sudeste enviou um aviso por aplicativo de celular para pessoas que decidissem participar do *Eid Al-Fitr* no CCIH: era possível levar doces e salgados, mas “*sem presunto, bacon, calabresa ou similares*”, além de bebidas não alcoólicas. “*Deem preferência a doces, pois não há salgados halal na cidade*”. Outro envolvido na conversa respondeu: “*Existem doces que levam gelatina em sua composição. Em grande parte, essa gelatina tem origem animal sem ser halal*”. Mais um obstáculo a transpor.

Entre junho e julho de 2018, pratos “de comida árabe”, não necessariamente *halal*, foram oferecidos como jantar em um desses espaços religiosos. Havia até canjica doce. Em relação à presença desse alimento, meus esforços de pesquisa e estudo não dão conta: canjica na mesa do muçulmano remete apenas à tradição cultural brasileira dessa época do ano, as festas juninas? Isso porque a canjica é reconhecida como comida votiva nos cultos de matriz afro e as festas juninas são originalmente dedicadas a santos católicos.

⁹ Entre 17h e 18h, geralmente.

Aceito a explicação de uma mulher convertida e casada com um muçulmano “de nascimento”: “*Tem porque eu fiz e está chegando meu aniversário. Adoro festa junina e adoro canjica no frio.*”

Considerações finais

Para muçulmanos no Brasil, o consumo alimentar se torna um óbice recorrente caso a norma não seja flexibilizada. De forma abrangente, este estudo tentou cooperar para construção de um panorama que envolva consumo, religiosidade e práticas sociais vivenciadas por muçulmanos xiitas e sunitas no Rio de Janeiro, com foco na alimentação e na ideia de *halal* e *haram*, bem como do "trânsito" possível e até inevitável entre ambos conceitos.

Se a lógica da experiência (o consumo, opções e negociações) influencia o agir das sociedades (SAHLINS, 2003), as ressignificações produzem novas concepções e categorizações. Garine (1987), que aborda a comida como um alimento também para o espírito, cheio de valor simbólico, diz, citando Anthelme Brillat-Savarin: "*Tell me what you eat and I will tell you what you are.*"

Referências bibliográficas

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

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

APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**. Niterói: EDUFF, 2010 [1986].

ARAUJO, Fábio Francisco de.; TINOCO, Carollina Fernandes. A influência da religião no comportamento do consumidor: um estudo exploratório do consumo de produtos judaicos. **ALCEU**, Rio de Janeiro, v. 16, n.31, p. 38-61, jul./dez. 2015. Disponível em:<<http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu%2031%20pp%2038-1.pdf>>. Acesso em: 04 nov.2018.

BARBOSA, L. Apresentação. In: BARBOSA, L.; CAMPBELL, C. (Org.) **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2007. p 7-18.

BARBOSA, L. Food and sociability on the contemporary Brazilian plate. **Etnográfica** [Online], v. 14, n.3, 2010. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/etnografica/209>>. Acesso em: 05 nov. 2018.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção**. Crítica social do julgamento. Porto Alegre: *Zouk*, 2007a.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas linguísticas. In: ORTIZ, Renato (Org.). **Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983. p.156-183. Disponível em: <<https://bibliotecadafilo.files.wordpress.com/2013/10/6-bourdieu-a-economia-das-trocas-linguisticas.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2015.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007b.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **Il senso pratico**. Roma: Armando, 2005. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=ojt7FQg5AqUC&printsec=frontcover&dq=o+senso+pr%C3%A1tico&hl=pt-BR&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false> . Acesso em: 27 set. 2015.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

CAMPBELL, C. **A ética romântica e o espírito do consumismo moderno**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2000.

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

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

CIBAL HALAL. Conceito halal. O que é halal. **Site**. Disponível em: <<http://www.cibalhalal.com.br/pt/ConceitoHalal/ConceitoHalal>>. Acesso em: 27 jul. de 2015.

COLLAÇO, Janine; MENASCHE, Renata. Comer contemporâneo: e não é que comida continua boa para pensar? **Soc. e Cult.**, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 5-11, jan./jun. 2015. Disponível em: < <https://www.ufrgs.br/gepac/arquivos/livros/2015comercontemporaneo-JanineeRenata.pdf>>. Acesso em 02 nov. 2018.

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

DIAS, Valéria. Rituais muçulmanos misturam-se ao cotidiano de seus adeptos. **Agência USP de Notícias**, São Paulo, set 2007. Seção Sociedade. Disponível em: <<http://www.usp.br/agen/?p=6858>>. Acesso em: 14 jan. 2014.

DOUGLAS, Mary. O mundo dos bens, 20 anos depois. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 28, jul./dez. 2007. p. 17-32.

DOUGLAS, Mary. **Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo**. Chapter 6. 1966. Disponível em: <
<http://web.mit.edu/allanmc/www/douglas.powersdangers.pdf>
>. Acesso em: 04 nov. 2018.

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

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

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

GARINE, Igor de. Alimentação, culturas e sociedades. **O correio da Unesco**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 7, p. 4-7, 1987. Disponível em: <
<http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000731/073178eo.pdf#nameddest=73102>>.
Acesso em: 04 nov. 2018.

GOMES, Laura Graziela. Entrevista. **Revista Ensaios**, Rio de Janeiro, n.1, v.1, 2008. Disponível em: <
<http://www.uff.br/periodicoshumanas/index.php/ensaios/article/view/68/144>>. Acesso em 17 jul. 2016.

GOMES, Laura Graziela; BARBOSA, Livia. Apresentação ao Dossiê: Por uma antropologia do consumo. **Antropolítica**, Niterói, n. 17, p. 11-20, 2. sem. 2004. Disponível em: <
http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_17.pdf>.
Acesso em: 30 dez.2013.

HINE, Christine. **Virtual ethnography**. London: Sage Publications, 2000.

JAGGANATH, Gerelene. Foodways and Culinary Capital in the Diaspora: Indian Women Expatriates in South Africa. **Nordic Journal of African Studies**, v.26, n.2, p.107–125, 2017. Disponível em: < <http://www.njas.helsinki.fi/pdf-files/vol26num2/jagganath.pdf>>. Acesso em: 04 nov. 2018.

KUWAE, Christiane Ayumi et al. Reflexividade no saber leigo sobre as práticas alimentares. In: PRADO, Shirley D. et al. (Orgs). **Estudos socioculturais em alimentação e saúde: saberes em rede** [online]. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2016. Sabor metrópole series, vol. 5. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/37nz2/pdf/prado-9788575114568.pdf>>. Acesso em: 04 nov. 2018.

LEONEL, Amália; MENASCHE, Renata. Comida, ato alimentar e outras reflexões consumidas. **Contextos da Alimentação**: Revista de Comportamento, Cultura, São Paulo, v. 5, n.2, julho de 2017. Disponível em: <<http://www3.sp.senac.br/hotsites/blogs/revistacontextos/wp-content/uploads/2017/07/1.pdf>>. Acesso em: 04 nov. 2018.

MAREILLE, Flitsch. Hesitant hands on changing tables: Negotiating dining patterns in diaspora food culture transfer. 2011. Disponível em: <https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/56036/1/ASI_4_2011_06_Flitsch.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2018.

MCCRACKEN, G. **Cultura & Consumo**. Rio de Janeiro: Editora Mauad, 2003.

MILLER, Daniel. **Teoria das compras**. O que orienta as escolhas dos consumidores. São Paulo: Editora Nobel, 2000.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**. Estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MILLER, Daniel [MACHADO, Mônica]. "A antropologia digital é o melhor caminho para entender a sociedade moderna". **Revista Z Cultural**, Rio de Janeiro, ano X, 2015. Disponível em: <<http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/daniel-miller-a-antropologia-digital-e-o-melhor-caminho-para-entender-a-sociedade-moderna/>>. Acesso em: 05 out. 2016.

MILLER, D; SLATER, D. **The internet: an ethnographic approach**. Oxford: Berg, 2000.

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

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

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

ROÇA, Roberto de O. et al. Efeitos dos métodos de abate de bovinos na eficiência da sangria. **Ciência e Tecnologia do Alimento**, Campinas, v. 21, n.2, p. 244-248, maio-ago. 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cta/v21n2/7474.pdf>>. Acesso em: 03 de ago. 2015.

ROCHA, Alda do Amaral. País conquista mercados com frango halal. **Jornal Valor Econômico**, São Paulo, 26 abr. 2013, p. A1; p. B18. Disponível em: <<http://www.valor.com.br/empresas/3101844/pais-conquista-mercados-com-frango-halal>>. Acesso em: 27 jul. 2015.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

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

SHIPMAN, Dilistan; DURMUS, Beril. The effect of culture on food consumption; a case of special religious days in Turkey. **Journal of Food Research**, v. 6, n. 2, p. 92-98, 2017. Disponível em: <<http://www.ccsenet.org/journal/index.php/jfr/article/view/63511>>. Acesso em: 02 nov. 2018.

VALENTE, Flávio Luiz Schieck. Fome, desnutrição e cidadania: inclusão social e direitos humanos. **Saúde e Sociedade**, v.12, n.1, p.51-60, jan-jun 2003.

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