

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS LATINO-AMERICANOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS – ESTUDOS
COMPARADOS SOBRE AS AMÉRICAS (PPGECSA)

THIAGO MOREIRA DE CARVALHO

ANÁLISE COMPARATIVA DA DINÂMICA DA CONSTITUIÇÃO DAS NORMAS
DE ABATIMENTOS E CERTIFICAÇÕES DE FRANGO HALAL ENTRE AS
COMUNIDADES ISLÂMICAS DE SALVADOR/BA E ITHACA/NY

Brasília – DF

2019

THIAGO MOREIRA DE CARVALHO

**ANÁLISE COMPARATIVA DA DINÂMICA DA CONSTITUIÇÃO DAS NORMAS
DE ABATIMENTOS E CERTIFICAÇÕES DE FRANGO HALAL ENTRE AS
COMUNIDADE ISLÂMICA DE SALVADOR/BA E ITHACA/NY**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Departamento de Estudos Latino-Americanos, do Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais – Estudos Comparados sobre as Américas (PPGECsA).

Orientador: Professor Doutor Luiz Guilherme de Oliveira.

Brasília – DF

2019

THIAGO MOREIRA DE CARVALHO

**ANÁLISE COMPARATIVA DA DINÂMICA DA CONSTITUIÇÃO DAS NORMAS
DE ABATIMENTOS E CERTIFICAÇÕES DE FRANGO HALAL ENTRE AS
COMUNIDADE ISLÂMICA DE SALVADOR/BA E ITHACA/NY**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Departamento de Estudos Latino-Americanos, do Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais – Estudos Comparados sobre as Américas (PPGECsA).

Orientador: Professor Doutor Luiz Guilherme de Oliveira.

Banca examinadora:

PROF. DR. LUIZ GUILHERME DE OLIVEIRA - ELA/ICS/UNB – ORIENTADOR

Prof. Dr. Moisés Villamil Balestro – ELA/ICS/UNB

Prof. Dr. Karim Marini Thomé - PROPAGA/FAV/UNB

Prof. Dra. Fernanda Schwantes -SUT/CNA

Prof. Dr. Camilo Negri – ELA/ICS/UNB

AGRADECIMENTOS

Agradeço o fruto deste trabalho a Deus e seus mensageiros.

Aos meus pais, Regina e Gladaniel Carvalho, pelo dom da vida e pelas orações para que nossa descendência seja próspera e boa.

Para minha esposa, um parágrafo é pouco para agradecer pelos anos que estamos juntos. Agradeço por ser minha companheira, amiga, sócia, esposa e mãe dos nossos filhos. Masha Allah. Nada como a família para demonstrar o que é prioridade, desenvolver nosso foco e materializar os nossos planos.

Agradeço ao meu filho, mesmo que você ainda não entenda, você é a razão da minha luta. Espero que você siga os passos pela busca da sabedoria e do conhecimento.

Ao meu professor orientador Dr. Luiz Guilherme de Oliveira. Primeiro, agradeço por aceitar esta empreitada; segundo, agradeço pelas orientações e por me permitir pensar e refletir.

Ao professor Karim, grande mestre e guia neste caminho acadêmico e profissional. Eu te agradeço pelos seus ensinamentos.

Ao professor Moisés, agradeço a generosidade em compartilhar o seu conhecimento e tempo.

Agradeço às servidoras públicas do departamento do ELA/ICS/UnB, pelo carinho e pela sobriedade no exercício do dever público. Vocês são guerreiras!

Agradeço aos membros da comunidade islâmica de Salvador/BA e da Comunidade islâmica de Ithaca/NY por me receberem, generosamente me alimentarem e compartilharem os seus conhecimentos. Nossa Umah (comunidade) é universal. Deus é Grande!

Agradeço ao Professor Dr. Eric Tagliacozzo, do Departamento de Sociedade Islâmica Comparada da Universidade de Cornell, que me aceitou para fazer o meu estágio doutoral (sanduíche). Professor, muito obrigado!

Resumo

A presente tese analisa a construção e a dinâmica da regulamentação (normas) de abatimento e de certificação do frango halal, comparando uma comunidade islâmica norte-americana e outra brasileira. A comunidade islâmica de Ithaca/NY, dos Estado Unidos, é caracterizada pela racionalidade finalística e pela desimbricação do abatimento halal do seu contexto religioso, utilizando normas formais, mais especificamente elaboradas pelo Estado de Nova Iorque e pelos padrões industriais para determinar o que é halal ou não. Por sua vez, a comunidade islâmica de Salvador/BA, do Brasil, é caracterizada pela racionalidade tradicional, realizando o abatimento pela liderança religiosa e dentro das normas morais estipuladas pela escola islâmica Malik. Assim, este é um estudo comparado entre dois casos extremos, que utiliza da sociologia alimentar e econômica possibilitando contrastar e cotejar elementos de seus contextos. Além do mais, o estudo comparativo se valeu da noção de comparação individualizadora de Tilly (1994) e da comparação orientada ao caso (*case-oriented*) de Ragin (2014). Sobre a coleta de dados, esta se caracterizou principalmente pela pesquisa documental e pelas entrevistas semi-estruturadas. Na comunidade brasileira, se caracterizou pela coleta de dados via entrevista semi-estruturada, com o imã da Mesquita e a cozinheira, sendo estas pessoas responsáveis pelo abatimento e preparo do frango halal. Contudo, não foram encontrados documentos que descrevessem o abatimento halal na comunidade. Na comunidade norte-americana, os dados foram coletados tanto por entrevistas como por documentos. As entrevistas semi-estruturadas foram realizadas com o Capelão do Centro Islâmico de Ithaca e com o presidente da Associação Islâmica local. Sobre a pesquisa dos documentos, foram realizados levantamentos de artigos e textos relevantes ao tema da tese desde 2017, por meio de acesso virtual a jornais especializados, teses, leis e artigos disponíveis. Para a análise dos dados desta pesquisa, utilizaram-se diferentes técnicas, como as análises dentro dos casos individuais (*within-case analysis*) e a análise cruzada de casos (*cross-case analysis*). Por fim, a análise comparativa entre os dois casos permitiu com que se analise os contrastes sobre a integridade do alimento halal das diferentes comunidades, os conflitos que permeiam as lógicas institucionais e as racionalidades na produção de frango halal.

Palavras-chave: frango halal, taybe, zabiha, sociologia econômica, sociologia alimentar.

Abstract

This thesis analyzes the construction and the dynamics of halal chicken slaughtering and certification regulations, comparing an American and a Brazilian Islamic community. The Islamic community of Ithaca / NY, United States, is characterized by the finalistic rationality and disembeddedness of halal abatement from its religious context, using formal norms, more specifically elaborated by New York State and industry standards to determine what is halal or not. In turn, the Islamic community of Salvador / BA, Brazil, is characterized by traditional rationality, performing the abatement by religious leadership and within the moral norms stipulated by the Malik Islamic School. Thus, this is a comparative study between two extreme cases, which uses the food and economic sociology to contrast and compare elements of their contexts. Moreover, the comparative study drew on Tilly's (1994) notion of individualizing comparison and Ragin's (2014) case-oriented comparison. Data collection was mainly documentary research and semi-structured interviews. In the Brazilian community, it was characterized by data collection via semi-structured interview, with the Imam of the Mosque and the cooker, being these people responsible for the slaughter and preparation of halal chicken. However, no documents describing halal slaughter in the community were found. In the North American community, data were collected through interviews and documents. Semi-structured interviews were conducted with the Ithaca Islamic Center Chaplain and the president of the local Islamic Association. About researching the documents, surveys of articles and texts relevant to the theme of the thesis have been conducted since 2017, through virtual access to specialized journals, theses, laws and articles available. For the data analysis of this research, different techniques were used, such as within-case analysis and cross-case analysis. Finally, the comparative analysis between the two cases allowed us to analyze the contrasts about the integrity of halal food in the different communities, the conflicts that permeate the institutional logic and the rationalities in halal chicken production.

Keywords: halal chicken, taybe, zabiha, economic sociology, food sociology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – MÉTODO	18
Coleta de Dados	24
Análise dos Dados	25
CAPÍTULO 2 – SOCIOLOGIA DA ALIMENTAÇÃO E AS CONTRIBUIÇÕES DA SOCIOLOGIA ECONÔMICA	27
2.1. Alimentação e Cultura	27
2.2. Alimentação: Evolução, Práticas Alimentares e Significado	29
2.3. Sociologia da Alimentação	32
2.4. Contribuições da Sociologia Econômica	36
CAPÍTULO 3 – O ISLÃ.....	40
CAPÍTULO 4 – FORMAÇÃO DO ISLÃ NAS AMÉRICAS: BRASIL E EUA	46
4.1. Formação do Islã no Brasil	46
4.2. A Influência Moura na Identidade do Brasileiro	46
4.3. Islã de Escravidão, Imigração e Conversão	48
4.4. A formação do Islã nos EUA	51
CAPÍTULO 5 – CADEIA PRODUTIVA DO FRANGO HALAL	55
5.1. Cadeia Produtiva do Frango de Corte.....	56
5.2. A Cadeia Logística do Frango <i>Halal</i> e seu Consumo.....	58
5.3. Padrões Internacionais de Abatimento e Certificação Halal.....	64
CAPÍTULO 6 – FRANGO HALAL: NORMAS DE ABATIMENTO E CERTIFICAÇÃO	72
6.1 Normas.....	72
6.2. Religião e ritos	75

6.3. <i>Zabiha</i> Brasileira e suas Normas	82
6.4. <i>Zabiha</i> Norte-americana e seus Padrões	84
CAPÍTULO 7.....	88
7.1. Análise Comparativa de Integridade do Produto Halal da Comunidade Islâmica de Salvador/BA e de Ithaca/NY	88
7.2. Análise da Lógica Institucional da Regulamentação e Certificação do Produto Halal	94
7.3. Análise e Identificação dos Intermediários Culturais	101
7.4. <i>Tayyib</i> e Prática Alimentar	105
7.5. Sugestão de Certificado Halal-Tayyib	111
CONCLUSÃO.....	116
REFERÊNCIAS	122

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Conceitos	22
Quadro 2 – Elementos comparativos entre as comunidades Islâmicas de Salvador/BA e Ithaca/NY.....	88
Quadro 2.1 – Desafios em relação à certificação halal.....	92
Quadro 2.2 – Desafios em relação à certificação halal.....	93
Quadro 3 – Elementos comparativos entre lógica industrial e lógica estatal de defesa do consumidor	98

INTRODUÇÃO

Analisar a alimentação humana é dispor sobre cultura, seja no conjunto de tradições, normas, valores e modos de vida de uma sociedade, seja como linguagem e a forma como o homem significa, recebe, compartilha e transmite as coisas em seu espaço social.

A alimentação humana é cultura quando produzida, pois o ser humano “não utiliza apenas o que se encontra na natureza, mas ambiciona também criar a própria comida”. A alimentação é cultura quando preparada de forma que o ser humano “transforma a comida mediante o uso do fogo e de elaborada tecnologia”. A alimentação é cultura quando consumida, pois o indivíduo “escolhe a própria comida por meio de critérios econômicos e nutricionais do gesto quanto aos valores simbólicos que a própria comida se reveste” (FLANDRIN; MONTANARI, 2008, p. 16).

Assim, muito além de uma satisfação das necessidades físicas, a alimentação humana é uma construção social, em que os hábitos alimentares são atributos de significados. Essas construções atribuem significados às comidas, considerando-as sagradas, impuras, luxuosas, simples, exóticas. Há ainda um atributo geracional, de modo que os indivíduos são ensinados a consumir certos alimentos ou a repelir outros, envolvendo a alimentação em aspectos psicológicos e sociológicos, além dos meramente fisiológicos.

Nesse contexto, a sociologia da alimentação (GERMOV; WILLIANS, 1999, p. 4) concentra sua análise nos “fatores socioculturais que influenciam nossos hábitos alimentares: o que comemos, quando comemos, como comemos e por que comemos, buscando padrões na interação humana e as ligações entre a organização social” e o individual.

Segundo Germov e Willians (1999, p. 4), a sociologia da alimentação analisa os hábitos alimentares, examina o papel desempenhado pelo ambiente social em que os alimentos são produzidos e consumidos e os padrões sociais atinentes a esses hábitos.

Dessa forma, o objetivo geral desta tese é entender a relação entre os distintos tipos de racionalidade econômica e construção das normas de abatimento e certificação de alimento halal a partir da comparação entre casos extremos, no caso, uma comunidade islâmica norte-americana, em Ithaca/NY, e outra brasileira, em Salvador/BA, sob as

perspectivas da sociologia alimentar e econômica, possibilitando contrastar e cotejar elementos de seus contextos.

Por sua vez, o problema de pesquisa apresentada nesta tese: Qual é a relação entre os distintos tipos de racionalidade econômica na construção das normas de abate de alimento halal?

Sobre o método comparativo, segundo Piovani e Krawczyk, (2017, p. 2), é apresentado como “o ato de observar duas ou mais coisas para descobrir seus relacionamentos ou estimar suas diferenças e semelhanças”, sendo definido como “uma operação intelectual através da qual os estados de um (ou mais) objetos são verificados com base em pelo menos uma propriedade comum”.

Para os autores, sob o ponto de vista lógico, um ato de comparação implica a escolha de um objeto, que pode obviamente ser sujeitos, grupos, instituições, cidades, países, pelo menos uma propriedade ou características dos objetos, o estado dos objetos nessa propriedade e o momento em que foram analisados.

Por sua vez, segundo Bukhari (2011, p. 1), o estudo comparativo auxilia a “definir a estrutura organizacional dos sujeitos, bem como a fornecer os pontos diferenciais entre os assuntos. Em estudo comparativo, tentando identificar uma relação de efeito de causa entre dois ou mais grupos”.

Nos próximos parágrafos, será aclarado o motivo da escolha deste objeto, perspectiva e sujeitos de análises.

Inicialmente, sob um viés religioso, especificamente islâmico, existem alimentos lícitos (*halal*) e ilícitos (*haram*), os quais deverão respeitar normas e práticas para o seu consumo. Primeiramente, são alimentos proibidos: a carne de porco, o sangue, o álcool, os intoxicantes, a carne de animais que morreram por causas adversas ao “bom abate”, a comida dedicada ou imolada a outra divindade – além de Allah.¹

¹ Segundo a Encyclopædia Britannica (2019), etimologicamente, o nome Allah é provavelmente uma contração do árabe al-Ilāh, “o Deus”. A origem do nome pode ser atribuída aos primeiros escritos semitas nos quais a palavra para Deus era il ou el, sendo este último usado no hebraico (Bíblia, Antigo Testamento). Allah é a palavra árabe padrão para Deus e é usada pelos cristãos e judeus de língua árabe, bem como pelos muçulmanos, independentemente de sua língua nativa.

Por sua vez, são alimentos permitidos (halal) carne de animais domesticados, como ruminantes com casco dividido, por exemplo, gado, ovelha, cabra, cordeiro, camelos e búfalos. Também é permitida a carne de pássaros que não usam suas garras para segurar alimentos, como galinhas, perus, patos, gansos, pombos, perdizes, codornas, pardais, emas, avestruzes e similares. Além do mais, frutos do mar, gafanhotos, mel, geleia real, cera, goma-laca e o carmim, todos são lícitos (REGENSTEIN; CHAUDRY, 2001, p. 288).

Mesmo havendo relativo consenso sobre os alimentos lícitos de consumo, as comunidades islâmicas possuem variações nas normas que regem o abate, nas práticas alimentares e nas representações simbólicas relacionadas ao consumo, tendo em vista os diferentes contextos geográficos, formações históricas e culturais.

Ao analisar as regras (formais e informais), percebe-se que elas não ditam somente o seu abatimento. Estão relacionadas com os sistemas de produção avícola desenvolvidos, ou seja, se o frango foi produzido de forma independente, integrado ou cooperado, tendo procedimentos específicos para a operação de abatimento e de acesso ao consumidor, regulados pelos Estados (ou não) e respeitadas (ou não) pelas suas comunidades islâmicas, influenciando suas práticas alimentares, seja pela acessibilidade ao produto ou pela valoração realizada pela comunidade. Além do mais, essas regras permitem contextualizar elementos econômicos, sociais e culturais das suas comunidades.

A escolha da comparação entre a comunidade islâmica norte-americana e brasileira se deu tendo em vista uma análise da formação religiosa desses países. Ambos são compostos por uma maioria de cristãos católicos e protestantes, tendo uma minoria religiosa formada por hinduístas, judeus, budistas, muçulmanos, além de religiões nativas e de raízes africanas. Sob o contexto norte-americano, 69% da população é cristã de vertente protestante, sendo composta por 1,9% de judeus, 0,9% de muçulmanos, 0,7% de budistas, 0,7% de hinduístas (LEVITT, 2007). Por sua vez, no Brasil, 86,8% da população é cristã de maioria católica, sendo composta por apenas 0,1% muçulmanos, 0,12% budistas, 0,3% adeptos da umbanda e candomblé, 2% espíritas (IBGE, 2010).

Como melhor forma de esclarecimento dos termos utilizados nesta tese, o termo “islâmico” será utilizado para as comunidades e instituições (estruturas e normas); já para o adepto, será utilizada a denominação “muçulmano”.

Em ambos os países, as comunidades islâmicas são minorias, ou seja, são compostas por “grupos numericamente inferiores ao resto da população de um Estado, em posição não dominante, cujos membros – sendo nacionais desse Estado – possuem características étnicas, religiosas ou linguísticas diferentes das do resto da população” (MORENO, 2010, p. 151). A importância de se estudar grupos minoritários permite uma descrição da dinâmica social desses grupos, de acordo com o poder simbólico conferido ao indivíduo desses grupos (BOURDIEU, 1983), analisar possíveis conflitos sociais dentro dessas comunidades (PEACOCK; THORNTON; INMAN, 2007) e perceber o grau de aderência a suas práticas religiosas dentro desse contexto (CESARI, 2002).

A escolha das comunidades islâmicas de Salvador e de Ithaca se deu pelos seguintes motivos: escolhido o Brasil por ser o maior exportador de frango halal do mundo e os Estados Unidos da América por ser o segundo maior exportador; o segundo motivo para a escolha de ambas comunidades está relacionado à nacionalidade, em que a maioria de membros muçulmanos são nativos; o terceiro motivo para escolha da comunidade de Ithaca/NY foi a importância da Universidade de Cornell no assunto pesquisado, no Programa Comparativo de Sociedades Muçulmanas, o qual permitiu que tivesse acesso, além da comunidade islâmica local e da biblioteca (e seus sistema de informações), aos professores doutores Joe M. Regenstein,² autoridade em certificação de frango halal, e Jarra Jagne,³ especialista em avicultura. Além do mais, a escolha dessas duas comunidades são amostras compostas de extremos (máxima variação), permitindo com que se entenda como diferentes grupos de pessoas observam um determinado fenômeno.

² Joe M. Regenstein é professor do Departamento de Ciência dos Alimentos. Ele recebeu o bacharelado em química pela Faculdade de Artes e Ciências de Cornell, o Mestrado em química lácteos pela CALS, e o Doutorado em biofísica pela Brandeis University em Waltham, MA. Ele se juntou ao corpo docente em 1974 e é membro do Campo da Ciência dos Alimentos e do Campo do Desenvolvimento Internacional. Ele é Professor Adjunto em Medicina Populacional e Ciências Diagnósticas na Escola Veterinária, membro do Conselho de Administração do Programa de Ciência de Sistemas Naturais e Ambientais (SNES) e membro do Programa de Estudos Judaicos. Ele também é professor adjunto no Programa de Indústria Alimentícia da Kansas State University.

³ A Dra. Jagne é veterinária, com mais de 23 anos de experiência em controle e manejo de doenças aviárias, e membro do corpo docente do Departamento de Medicina Populacional e Ciências Diagnósticas da Faculdade de Medicina Veterinária de Cornell. Ela realiza investigações de campo de doenças avícolas e ensina medicina de aves. Ela também trabalhou como Consultora Veterinária para um projeto financiado pela USAID sobre a gripe aviária e para a FAO.

O professor doutor Regenstein pode me contextualizar a situação da certificação do frango halal nos EUA, e mais especificamente no estado de Nova Iorque, por fim, apresentando as últimas discussões internacionais sobre o assunto.

Por sua vez, a professora doutora Jarra Jagne, apresentou o contexto da avicultura nos EUA e permitiu que ingressasse na Comunidade Islâmica de Ithaca/NY, pois, além de professora da universidade, ela é membro da diretoria do Centro Islâmico.

A escolha da comunidade islâmica de Salvador/BA, ocorre em função do acesso ao trabalho do Sheikh⁴ da Mesquita⁵ no âmbito das práticas de abatimento halal e por sua origem histórica, de descendentes dos escravos malês.

Assim, a tese analisa uma faceta dessa realidade do grupo minoritário comunidades islâmicas, mais especificamente a construção e dinâmica das normas de abatimento e certificação de frango halal de forma comparativa entre as comunidades islâmicas de Salvador/BA e de Ithaca/NY.

A escolha da análise do frango halal se deu por uma conjuntura de fatores: acessibilidade econômica, pois o frango é um animal de fácil acesso para a maior parte das classes sociais norte-americanas e brasileiras (GONÇALVES; MACHADO, 2007; SCANES, 2007); bem de licitude islâmica, sendo permitido o seu consumo pelos muçulmanos; e o fato de ambos os países serem os maiores produtores de frango halal do mundo (ABPA, 2016).

A relevância demonstrada da temática, junto às deficiências que existem quanto a reflexões ligadas ao tema, serviu de mote para o delineamento desta pesquisa. Por exemplo,

⁴ O termo Sheikh, também escrito Sheik, Shaikh ou Shaykh, Shaykh Árabe, título árabe de respeito que data da antiguidade pré-Islâmica, significa estritamente um homem venerável com mais de 50 anos de idade. O título xeque é especialmente dado por chefes de ordens religiosas, chefes de faculdades, como a Universidade Al-Azhar, no Cairo, chefes de tribos e chefes de aldeias e de bairros separados de cidades. Ele também é aplicado a homens instruídos, especialmente membros da classe de ulamas (teólogos), e tem sido aplicado a qualquer um que tenha memorizado todo o Alcorão, por mais jovem que ele seja (Encyclopædia Britannica, 2019).

⁵ De acordo com a Encyclopædia Britannica (2019), a mesquita é qualquer casa ou área aberta de oração no Islã. A palavra árabe masjid significa “um lugar de prostração” para Deus, e a mesma palavra é usada em persa, urdu e turco. Dois tipos principais de mesquitas podem ser distinguidos: o masjid jāmi⁶, ou “mesquita coletiva”, uma grande mesquita controlada pelo Estado que é o centro de culto comunitário e o local dos cultos de oração às sextas-feiras; e mesquitas menores, operadas privadamente por vários grupos dentro da sociedade.

em uma busca livre na Biblioteca Brasileira de Teses e Dissertações (IBICT) e no Banco de Teses (CAPES), observou-se que, nos últimos cinco anos, há apenas pouco mais de uma dezena de pesquisas sobre a matéria. Trata-se de um tema de repercussão social profunda, todavia, ainda pouco explorado academicamente.

Mais uma vez, o recorte da pesquisa delineou os Estado Unidos também como estudo de caso pela ausência de estudos comparativos sobre o consumo de frango halal dos norte-americanos com o Brasil.

O ineditismo desta pesquisa se assenta sobre o conjunto de informações que foram levantadas e sistematizadas, conforme mais bem descrito nos objetivos específicos desta pesquisa, sobre o fenômeno regras de abatimento e certificação de frango halal sob o olhar da sociologia econômica e sociologia alimentar, permitindo que se analise os desdobramentos dentro de suas comunidades. Pesquisas dessa natureza ainda não foram empreendidas sobre o fenômeno aqui investigado.

A tese se insere na linha “Desenvolvimento, Globalização e Regionalização nas Américas”, especificamente na sublinha Processos de Desenvolvimento, Globalização e Regionalização, a qual enfoca as condições da inserção das sociedades americanas em processos de desenvolvimento, globalização e regionalização, em múltiplas dimensões (econômica, social, política e cultural) e escalas. O objeto desta pesquisa que buscará analisar o processo de manifestação e desenvolvimento dessas comunidades islâmicas, em sociedades americanas (Brasil e Estado Unidos). Dessa forma, resta clara entre a relação da pesquisa ora apresentada e a linha de pesquisa do Programa de Doutorado em questão.

Além do mais, esta pesquisa possui caráter exploratório, na medida em que foi construído um referencial teórico-metodológico (POULAN, 2002) para analisar as normas de abatimento e certificação de frango halal de duas comunidades islâmicas, uma brasileira e outra norte-americana. Segundo Silveira e Córdova (2009, p. 35) este tipo de pesquisa tem como objetivo proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito ou a construir hipóteses, envolvendo levantamento bibliográfico, entrevistas com pessoas que tiveram experiências práticas com o problema pesquisado e análise de exemplos que estimulem a compreensão. Para Theodorson e Theodorson (1970), o estudo exploratório (que pode usar qualquer variedade de técnicas, geralmente com uma pequena amostra)

permite ao pesquisador definir seu problema de pesquisa e formular sua hipótese com mais precisão, além de escolher as técnicas mais adequadas para sua pesquisa e decidir sobre as questões que mais precisam de ênfase e investigação detalhada e pode alertá-lo para possíveis dificuldades, sensibilidades e áreas de resistência.

Esta tese está dividida em sete capítulos, além desta introdução.

O primeiro capítulo aduz sobre a metodologia, que foi desenvolvida seguindo os preceitos de Poulain e Proença (2003) e da sociologia econômica, buscado coletar dados primários, por meio de entrevistas semiestruturadas com as lideranças da comunidade (*imam, hajj e os membros mais ativos nos grupos de estudos*), dos açougues e mercados que vendem/servem frango halal para a comunidade, tendo em vista serem aqueles que conhecem e elaboram a norma para a comunidade, analisando em suas falas as dinâmicas, representações, contradições e coerências.

Além das entrevistas, foi realizada uma pesquisa bibliográfica sobre as dinâmicas socioeconômicas das comunidades islâmicas em seus países, com o objetivo de agregar conhecimento teórico e formar um corpo estrutural analítico, a fim de discorrer a respeito deste tema tão complexo e emergente na literatura acadêmica. Sobre a análise dos dados, foi feita de modo qualitativo, tendo em vista ser apropriado quando o fenômeno a ser entendido é derivado da comunicação e não de um comportamento ou objeto físico (MILES; HUBERMAN, 1994).

O segundo capítulo trata da sociologia da alimentação, dispondo sobre o processo de representação cultural que prevê a domesticação, a transformação e a reinterpretação dos alimentos e suas normas de consumo, na vida dos seres humanos. Também é apresentada a perspectiva da sociologia econômica, a qual dispõe sobre as dinâmicas socio-materiais e sobre os desdobramentos para as comunidades analisadas.

O terceiro capítulo aborda o islã, suas características, ramos e escolas. O objetivo é apresentar sua origem histórica, princípios, formação, normas e como esses elementos configuram trocas econômicas.

O quarto capítulo trata da formação do islã nas Américas, mais especificamente no Brasil e nos EUA, dispondo sobre as constituições de suas comunidades e dinâmicas atuais.

O quinto capítulo trata sobre a cadeia produtiva do frango halal, a cadeia logística do frango halal e a lei dietética.

O sexto capítulo dispõe sobre as normas de abate e certificação do frango halal.

No sétimo capítulo, são apresentadas a análise e a discussão desta tese, comparando as normas e certificações de frango halal em cada comunidade islâmica. As considerações finais trazem o que foi explorado nesta pesquisa, apontando novas reflexões e limites sobre o assunto.

CAPÍTULO 1 – MÉTODO

O objetivo geral desta tese é entender a relação entre os distintos tipos de racionalidade econômica e construção das normas de abatimento e certificação de alimento halal a partir da comparação entre casos extremos, no âmbito desta tese, uma comunidade islâmica norte-americana, em Ithaca/NY, e outra brasileira, em Salvador/BA, sob as perspectivas da sociologia alimentar e econômica, possibilitando contrastar e cotejar elementos de seus contextos. Para conseguir esse objetivo geral, são colocados três objetivos específicos:

1. Analisar os desdobramentos sociológicos e econômicos da regulação do abatimento halal em cada comunidade;
2. Analisar a influência das normas halal na prática alimentar de suas comunidades; e
3. Propor um modelo de certificado halal que suprima as deficiências normativas existentes.

O problema de pesquisa apresentado nesta tese é a relação entre os distintos tipos de racionalidade econômica na construção das normas de abate de alimento halal. A hipótese principal para responder à pergunta de pesquisa é que o desimbricamento do abatimento do frango halal, associado à produção fordista, descarta as lógicas institucionais que caracterizam a essência religiosa do alimento halal.

Esta pesquisa tem um desenho de comparação orientada aos casos extremos, máxima variação (PALINKAS et al., 2015), isto é, possibilita o contraste entre duas comunidades islâmicas, uma norte-americana, em Ithaca/NY, e outra brasileira, em Salvador/BA. A comunidade norte-americana é caracterizada pela padronização industrial do alimento halal, seguindo normas do Estado de Nova Iorque, podendo ser fornecida para muçulmanos e não muçulmanos. Por sua vez, a comunidade brasileira é definida pelo seu tradicionalismo, em que se segue as normas da escola islâmica Malik e o abatimento e certificação ocorrem dentro da congregação e para seus membros.

A comparação entre dois casos extremos se adequa aos objetivos da pesquisa, permitindo com que haja uma comparação individualizadora (TILLY, 1984), a qual contrasta instâncias específicas de um fenômeno dado como um meio de apreender as peculiaridades de cada caso, que converge com uma fase exploratória da pesquisa.

Sob a perspectiva de Ragin (1992, p. 9), o termo caso pode ser visto sob quatro olhares. Caso como ‘encontrados’, o qual os pesquisadores veem os casos como algo empiricamente real e limitado, mas específico. Eles devem ser identificados e estabelecidos como casos no decorrer do processo de pesquisa. No segundo olhar, casos são objetos, os quais os pesquisadores também veem como empiricamente reais e limitados, mas sem a necessidade de verificar sua existência ou estabelecer seus limites empíricos no curso do processo de pesquisa, pois casos são gerais e convenções. No terceiro olhar, casos são feitos. Os pesquisadores desse quadrante veem os casos como constantes teóricas específicas que se fundem no curso da pesquisa. Nem empíricos nem dados, eles são gradualmente impostos em evidências empíricas à medida que elas tomam forma no decorrer da pesquisa. No quarto olhar, casos são convenções. Os pesquisadores veem os casos como construções teóricas gerais, mas, no entanto, essas construções são encaradas como produtos do trabalho acadêmico coletivo e de interações.

No caso desta pesquisa, adota-se o olhar de ‘casos como objetos’, tendo em vista que é uma atitude instrumental em relação a casos, os quais “existem para serem manipulados e investigados” (RAGIN, 1992, p. 9). Assim, as comunidades islâmicas são consideradas unidades convencionais que serão investigadas.

Sobre o método comparativo proposto, esta é uma ferramenta fundamental de análise, possibilitando aumentar os poderes de descrição e desempenhando um papel central na formação de conceitos, colocando em foco semelhanças e contrastes sugestivos entre os casos (COLLIER, 1993).

Para Bukhari (2011, p. 3), o estudo comparativo ajuda a “definir a estrutura organizacional dos sujeitos, bem como a fornecer os pontos diferenciais entre os assuntos, identificando uma relação de efeito de causa entre dois ou mais grupos”, possibilitando a compreensão do fenômeno e levantamento de conclusões “sobre ocorrências passadas que podem ajudar a antecipar ou explicar eventos presentes ou futuros”. Assim, o estudo

comparativo enfoca as diferenças entre os dois sujeitos e define claramente a natureza comparativa dos sujeitos.

Segundo Perissinotto (2013, p. 152), o método comparativo é “entendido como uma “operação mental”, cujo objetivo mais ambicioso (mas não o único) é controlar “variáveis” a fim de testar proposições causais”. Segundo Stebbins (2001, p. 5), a pesquisa exploratória, por sua vez, é um “empreendimento abrangente, objetivo, sistemático e previamente combinado, projetado para maximizar a descoberta de generalizações, levando à descrição e compreensão de uma área da vida social ou psicológica”.

Além do mais, esta é uma investigação de comparação orientada ao caso (*case-oriented*), o qual é historicamente interpretativo e causalmente analítico. Segundo Ragin (2014, p. 35), os casos são historicamente interpretativos pois buscam analisar os “conjuntos de resultados ou processos comparáveis “reunindo evidências de uma maneira sensível à cronologia histórica e oferecendo generalizações históricas limitadas que são sensíveis ao contexto”. De outro modo, a análise casual se dá por “produzir generalizações limitadas sobre as causas de categorias teoricamente definidas de fenômenos empíricos comuns a um conjunto de casos”.

Uma análise comparativa é pertinente para esta pesquisa pois permite:

[...] aprimorar a compreensão da própria sociedade, colocando suas estruturas e rotinas familiares contra os de outros sistemas. Permite com que se aumente a consciência de outros sistemas, culturas e padrões de pensamento e ação. Possibilita a aplicação de teste de teorias em diversos contextos e para a avaliação do escopo e significado de certos fenômenos, contribuindo assim para o desenvolvimento de teoria universalmente aplicável (generalização). Impede a generalização excessiva baseada em experiências e desafios próprios, geralmente idiossincráticos reivindicações ao etnocentrismo ou universalismo ingênuo (relativização). A comparação permite o acesso de uma ampla gama de opções alternativas e soluções de problemas que podem facilitar ou revelar uma saída para dilemas semelhantes, dando alternativas. (ESSER; VLIEGENTHART, 2017, p. 2)

Dessa forma, esta pesquisa se justifica pelos seguintes motivos:

- a) Inicialmente, o caso de Salvador/BA permite que se entenda o caso norte-americano, tendo em vista a simplicidade do fenômeno, ou seja, identificação dos

atores, regras, o não relacionamento do alimento halal com o mercado e com o Estado para reger o abatimento e a certificação. Por sua vez, esse caso permite que se perceba a complexidade do caso norte-americano, em que o Estado de Nova Iorque regulamenta o abatimento e a certificação, extrapolando os limites das comunidades religiosas, interagindo com o mercado;

- b) A comparação entre as comunidades permite cotejar as lógicas institucionais existentes nas comunidades, proporcionando que se analise se há ou não conflitos e seus elementos de constituição;
- c) A comparação permite com que se analise as racionalidades econômicas envolvidas em cada comunidade e sua percepção sobre o alimento halal;
- d) São dois casos em que suas comunidades islâmicas são minorias em seus países, estando em posições não dominantes e possuindo características étnicas, religiosas ou linguísticas diferentes das do resto da população (MORENO, 2010, p. 151). Segundo PEACOCK; THORNTON; INMAN (2007), a importância de se estudar esses grupos se dá por descrever a dinâmica social deles, analisar possíveis conflitos sociais dentro dessas comunidades e perceber o grau de aderência a suas práticas religiosas dentro desse contexto (CESARI, 2002).
- e) As duas comunidades possuem como maior parte de seus membros pessoas nascidas no Brasil e nos EUA;
- f) A diferença entre as duas comunidades reside na constituição étnica dos seus membros, sendo que, em Salvador/BA, a maioria dos seus membros são afro-brasileiros, descendentes dos escravos malês, e em Ithaca/NY a comunidade é composto por diversos grupos étnicos: árabes, iranianos, africanos subsaarianos, paquistaneses, não havendo um grupo predominante.
- g) Outra diferença é o maior nível econômico da população norte-americana em contraste com a comunidade brasileira, que possui menor renda.

Para operacionalização desta tese, os seguintes conceitos serão utilizados: norma, abatimento, certificação, desafios, acesso ao alimento, padrões industriais, halal e importância. O Quadro 1 traz a operacionalização desses conceitos.

Quadro 1 – Conceitos

Conceito	Definição	Fonte de dados
Norma	Regra, modelo, paradigma, forma ou tudo que se estabelece em lei ou regulamento para servir de pauta ou padrão na maneira de agir.	Plácido e Silva (1998, p. 1456) Brennan (2013, p. 15)
Abatimento/zabiha	Se referir a carne halal que havia sido abatida no modo apropriado.	Fisher (2009, p. 48)
Certificação	A certificação representa certos padrões mínimos que as organizações devem cumprir e é considerada uma qualidade consistente de produtos, serviços e processos.	Singels et al. (2001, p. 62).
Lógica institucional	Os padrões históricos, socialmente construídos, de práticas materiais, suposições, valores, crenças e regras pelas quais os indivíduos produzem e reproduzem sua subsistência material, organizam o tempo e o espaço e dão sentido a sua realidade social.	Thornton e Ocasio (2008, p. 804)

Conceito	Definição	Fonte de dados
Integridade alimentar	A integridade alimentar pode ser vista como garantia de que os alimentos que são oferecidos para venda ou vendidos não são apenas seguros e da natureza, substância e qualidade esperados pelo comprador, mas também capta outros aspectos da produção de alimentos, como a maneira como ela foi nutrida, adquirida, distribuída e honesta sobre esses elementos para os consumidores.	Elliott (2014, p. 84)
Racionalidade tradicional	Que se apega ao passado, aos costumes herdados, e os transfere a outras épocas, ainda que, com decorrer do tempo, já tenha perdido sua primitiva significação. Figuram os fatores mágicos e religiosos ou a aspiração de conseguir a salvação.	Weber (1968, p. 24)
Racionalidade valorativa	A racionalidade quanto aos valores, que “situa-se no domínio do extracientífico, referindo-se aos fins a que os conhecimentos e meios	Thiry-Cherques (2009, p. 2).

Conceito	Definição	Fonte de dados
	engendrados pela racionalidade valorativa devem servir. Esses fins são produto de escolhas que têm por base valores não diferenciáveis objetivamente”.	
Racionalidade finalística	“É utilitária, destinando-se a formular o conhecimento a ser posto a serviço de um determinado fim”.	Thiry-Cherques (2009, p. 2).

Coleta de Dados

Nesta pesquisa, as técnicas para coleta de dados foram principalmente pesquisa documental e entrevistas semi-estruturadas.

Na comunidade brasileira, foi feita coleta de dados via entrevista semi-estruturada, junto ao imã da Mesquita e a cozinheira, sendo essas pessoas responsáveis pelo abatimento e preparo do frango halal. Inclusive, são as pessoas que conhecem a dinâmica social da comunidade, sabendo descrever seu funcionamento, número de membros, ideias, interesses e necessidades.

Além do mais, não foram encontrados documentos que descrevessem o abatimento halal na comunidade, tendo em vista seu caráter intimista e por não interagir com outros setores, como o Estado e o mercado. As entrevistas foram realizadas no mês de novembro de 2018, no Centro Islâmico de Salvador.

Na comunidade norte-americana os dados foram coletados tanto por entrevistas como por documentos. As entrevistas semi-estruturadas foram realizadas com o Capelão do Centro Islâmico de Ithaca e com o presidente da Associação Islâmica local. Essas duas pessoas foram

escolhidas por terem conhecimento sobre o assunto, alimentação halal, e por conhecerem a realidade da comunidade local. As entrevistas ocorreram na Universidade Cornell e na Sala de Oração da Rua Green. Sobre a pesquisa dos documentos, foram realizados levantamentos de artigos e textos relevantes ao tema da tese desde 2017, por meio de acesso virtual a jornais especializados, teses, leis e artigos disponíveis.

O trabalho de campo se realizou inicialmente em Salvador/BA, no mês de novembro de 2018, participação dos eventos da Mesquita como Oração de Sexta-Feira, na sala de oração, almoço e jantar na sala de jantar.

Por sua vez, o trabalho de campo em Ithaca/NY, ocorreu no mês de dezembro de 2018, estando vinculado ao Programa Comparativo de Sociedades Muçulmanas, o qual permitiu o acesso, além da comunidade islâmica local e da biblioteca (e seus sistema de informações “Cornell University Library”), aos professores doutores Joe M. Regenstein, autoridade em certificação de frango halal, e Jarra Jagne, especialista em avicultura. A biblioteca permitiu o acesso aos trabalhos (artigos, leis, livros e teses) relacionados às normas de abatimento e certificação nos EUA, mais especificamente no estado de Nova Iorque. Os professores Regenstein e Jagne permitiram com que se contextualizasse a situação do abatimento e certificação no país e no estado.

No Anexo I, consta o quadro com o detalhe das pessoas entrevistadas, conteúdo das gravações.

Análise dos Dados

Para Yin (2003), a análise de dados consiste “no exame, categorização, tabulação, teste ou combinações de evidências qualitativas e quantitativas relacionadas às proposições do estudo”. Para a análise dos dados desta pesquisa, utilizaram-se diferentes técnicas, como as análises dentro dos casos individuais (*within-case analysis*) e a análise cruzada de casos (*cross-case patterns*).

Segundo Eisenhardt (1989), as análises dentro dos casos individuais são importantes pois “focam a realidade do caso específico, com um considerável volume de dados e envolvem as descrições da coleta e as análises antecipadas realizadas na fase de coleta”. Por

sua vez, as análises cruzadas de dados “são uma etapa-chave e são essenciais para validação e melhoria da generalização das conclusões”, devendo envolver comparações dos casos e contrapor dados de maneiras divergentes (FRATANTONIO et al., 2008, p. 5).

Sobre os procedimentos adotados para a análise das entrevistas, no caso desta tese, foi utilizada a tática de selecionar categorias ou dimensões e então avaliar as similaridades de cada caso, casada com as diferenças intergrupo (EISENHARDT, 1989). No caso, foram em quatro grandes grupos: características gerais, integridade, lógica institucional e racionalidade econômica.

Da mesma forma, sobre os procedimentos adotados para análise dos documentos, utilizou-se os grupos desenvolvidos para entrevista, avaliando as similaridades de cada caso, juntando com as diferenças intergrupo, contudo, a omissão de documentos sobre as normas e certificação de frango halal na Comunidade Islâmica de Salvador caracterizaram esse levantamento.

CAPÍTULO 2 – SOCIOLOGIA DA ALIMENTAÇÃO E AS CONTRIBUIÇÕES DA SOCIOLOGIA ECONÔMICA

2.1. Alimentação e Cultura

O termo cultura, segundo Abagnano (2007, p. 225), possui dois aspectos. O primeiro é referente à formação dos homens, sua melhoria e seu refinamento; e o segundo aspecto é “indicar o conjunto dos modos de vida criados, adquiridos e transmitidos de uma geração para a outra, entre os membros de determinada sociedade”. Por sua vez, Bruce e Yearley (2006, p. 58) aduzem que a cultura de uma sociedade é “a totalidade de suas crenças, normas, valores, rituais, linguagem, história, conhecimento e caráter social”.

Já para Abercrombie, Hill e Turner (2006, p. 109), os sociólogos e antropólogos usam o termo cultura como “um substantivo coletivo para os aspectos simbólicos e aprendidos, não biológicos da sociedade humana, incluindo a linguagem, o costume e a convenção, pelos quais o comportamento humano pode ser distinguido do de outros primatas”.

Para François Laplatine (2016, p. 121), cultura é “o conjunto dos comportamentos, saberes e saber-fazer característicos de um grupo humano ou de uma sociedade dada, sendo essas atividades adquiridas através de um processo de aprendizagem e transmitidas ao conjunto de seus membros”.

Wagner (2010, p. 80), em sua obra “A invenção da Cultura”, apresenta duas perspectivas: a primeira acepção, elitista e aristocrática, que “equivale a uma abstração da noção de domesticação e refinamento humanos do indivíduo para o coletivo”, dando a ideia de controle, refinamento e afeiçoamento humano; sob uma segunda perspectiva, cultura é uma invenção. O autor aduz que:

Invenção, portanto, é cultura, e pode ser útil conceber todos os seres humanos, onde quer que estejam, como pesquisadores de campo, que controlam o choque cultural da experiência cotidiana mediante todo tipo de regras, tradições e fatos imaginados e construído. O antropólogo torna suas experiências compreensíveis (para si mesmo e para outros em sua sociedade) ao percebê-las e entendê-las em termos de seu próprio modo de vida, de sua Cultura. (WAGNER, 2010, p. 68)

Sobre a cultura como invenção abordada por Wagner, Benites (2007, p. 119) esclarece como “um sucessivo processo de formação de metáforas, de associações e extensões de elementos simbólicos cujo sentido pode ser mais ou menos literal dependendo do contexto de controle”, no qual a cultura não só “objetifica” a realidade por meio de convenções como também a inventa a partir do simbolizar convencional.

Sob a perspectiva de Clifford Geertz (1989), cultura é algo que deve ser percebido, e não definido. Não pode ser definido como coisa, como propriedade ou como algo que se pode apontar. A cultura não é plenamente localizável. É um grande mecanismo de produção de significados. Significados que são compartilhados, que podem ser materiais ou imateriais. Está ligado no campo da linguagem e na forma como o homem significa as coisas. É tudo aquilo que é recebido, compartilhado e transmitido no espaço público.

Moreira (2010, p. 14) apresenta diversos enfoques sobre o conceito de cultura como:

a) histórico – uma herança social, ou tradição, que é passada para futuras gerações; b) comportamental – comportamentos humanos aprendidos que formam um estilo de vida; c) normativo – ideais, valores ou regras para se viver; d) funcional – maneira como os humanos resolvem seus problemas de adaptação ao ambiente ou para viverem juntos; e) mental – complexo de ideias, ou hábitos aprendidos, que inibem os impulsos e distingue as pessoas dos animais; f) simbólico – significados arbitrariamente definidos que são compartilhados por uma sociedade.

Segundo o autor, esses diversos enfoques influenciarão nos posicionamentos, métodos e interpretações dos estudiosos com relação às investigações sobre cultura.

No caso desta pesquisa, analisar a alimentação humana é dispor sobre cultura, seja no conjunto de tradições, normas, valores e modos de vida de uma sociedade, seja como linguagem e na forma como o homem significa, recebe, compartilha e transmite as coisas em seu espaço social.

A alimentação humana é cultura quando produzida, pois o ser humano “não utiliza apenas o que se encontra na natureza, mas ambiciona também criar a própria comida”, a alimentação é cultura quando preparada quando o ser humano “transforma a comida mediante o uso do fogo e de elaborada tecnologia”; a alimentação é cultura quando consumida, pois o indivíduo “escolhe a própria comida por meio de critérios econômicos e

nutricionais do gesto quanto aos valores simbólicos que a própria comida se reveste” (FLANDRIN; MONTANARI, 2008, p. 16).

Segundo Flandrin e Montanari (2008, p. 15), o sistema alimentar é “resultado e representação de processos culturais que preveem a domesticação, a transformação a reinterpretção da natureza”.

2.2. Alimentação: Evolução, Práticas Alimentares e Significado

Flandrin e Montanari (2008, p. 32) aduzem que a alimentação, ou as práticas alimentares, do ser humano se distingue dos animais não apenas pela cozinha, ligada a uma dietética e a prescrição religiosa, mas também pela comensalidade das refeições. Segundo Moreira (2010, p. 2), comensalidade se origina do latim “*mensa*” que “significa conviver à mesa e isto envolve não somente o padrão alimentar ou o que se come, mas, principalmente, como se come”.

Pode-se buscar na evolução histórica da humanidade para se provar o afirmado. Os sumérios, no início do terceiro milênio, escreveram inúmeros textos comprovando a existência de banquete com ritos e funções precisos (FLANDRIN; MONTANARI, 2008).

Em seus escritos percebe-se que “comer e beber juntos servia para fortalecer a amizade entre iguais, para reforçar relações entre senhor e vassalos, seus tributários, seus servidores e, até, os servidores de seus servidores” (FLANDRIN; MONTANARI, 2008, p. 32). Por sua vez, em níveis sociais mais baixos, os comerciantes fechavam seus acordos nas tabernas, diante de uma panela. Já sob o viés religioso, havia as refeições servidas diariamente nos templos dos deuses.

Para os egípcios, a saúde e a longevidade dependiam dos prazeres que eram levados na mesa, em que se focava a higiene e a abundância. É interessante perceber que a alimentação era utilizada como instrumento de controle político e religioso pelos faraós. O governo deveria prover uma alimentação razoável ao povo com intuito de controlar qualquer tipo de rebelião. Sobre o aspecto religioso, havia a crença de que se deveria “prodigalizar alimentos aos defuntos”, os quais requereriam pão, cerveja, aves e bois. Os mortos eram representados sentados em uma mesa farta. Os egípcios faziam pelo menos três refeições por dia, o desjejum, o almoço e o jantar, comendo com os dedos. No caso das classes mais

abastadas, havia uma pequena mesa posicionada em uma esteira ou tapete. Na mesa, encontravam-se carne assada, pão e frutas. No chão, eram se colocados os copos (FLANDRIN; MONTANARI, 2008, p. 76).

Por sua vez, uma das grandes características alimentares dos gregos eram seus banquetes (PANTEL, 1998). O ponto mais alto do banquete era o consumo de carnes e cereais que foram consagrados ritualmente aos deuses. Sendo também enfatizado o *symposion*, o ato dos convidados beberem junto com o anfitrião. Mais interessante é perceber que, para os gregos, existiam três tipos de banquetes: dos humanos, dos gregos e dos cidadãos.

No banquete dos humanos, deuses e homens ficavam lado a lado, porém, para cada ser, o sentido do ato era diferente. Para os deuses, o banquete era seu passatempo favorito, comendo e bebendo alimentos da imortalidade, ambrosia e néctar, ouvindo música e conversando. O banquete era sinal de suas felicidades despreocupadas (PANTEL, 1998).

Para os humanos, o banquete é sinal de condição de mortais, que trabalham a terra e comem alimentos reais, privados, de ora em diante, da condição divina. Além do mais, o banquete é um sinal de comunicação com o mundo dos deuses, convidados simbolicamente para os banquetes dos homens (PANTEL, 1998, p. 160).

Já o banquete dos gregos era um sinal de civilização. A classificação de um povo, como superior ou inferior, era baseada nas formas de se alimentar. Quanto mais distante da Grécia, mais bárbaros, como os Daiodoros, que devoravam carne de baleia trazida pela maré. Para esses povos, o modo de alimentar era desordenado, individual, sem uma referência a uma hora fixa do dia ou época do ano. Povos superiores eram aqueles que tinham hábitos similares, como os indianos que possuíam banquetes (PANTEL, 1998).

Para Pantel (1998), o banquete do cidadão, variava de pólis para pólis, tendo como características os seguintes atos: o sacrifício, dividido entre as partes; a bebida, realizada no divã; comer com as mãos; os restos levados ao chão. Os escravos serviam, limpavam e carregavam a comida. Segundo o autor, o objetivo do banquete era reunir toda ou parte da comunidade cívica, com o intuito de conhecer os hóspedes, os excluídos, os líderes, ou seja, a estrutura política da pólis.

Para os fenícios, os cereais tinham papel fundamental, além de outros produtos, como frutas, legumes e peixe. Cozinhavam em cômodos específicos, em pequenos fogões rústicos, utilizando caldeirões e pequenas frigideiras de cerâmica (PANTEL, 1998, p. 106).

Para os romanos, o banquete seguia a cultura do banquete, contudo de forma mais pragmática. Por exemplo, os romanos jamais adotaram o *symphosion* grego (o vinho tomado era apenas uma bebida e não uma oferenda para uma divindade). Para os romanos, a alimentação é uma linguagem da distinção, que serve para situar cada um no tempo e espaço na sociedade (DUPONT, 1998, p. 2.000). É interessante perceber a dicotomia entre os produtos da terra consumidos pelos romanos, *fruges* (legumes e cereais) e *pecudes* (carne).

A cultura dos legumes e dos cereais traz implícita a ideia de cozimento parcial ou total, de forma que a refeição leve estava relacionada com a cultura civilizada, sendo utilizada no cotidiano. Por sua vez, as carnes eram consumidas de maneira crua, podre, sendo utilizada nas festas e banquetes, estavam relacionadas ao selvagem, ao prazer. A oposição entre *fruges* e *pecudes* orientava a produção de alimentos e sua forma de consumo.

Já a prática alimentar islâmica clássica, segundo Nawawi (2012), com base nas fontes canônicas (alcorão, sunna e hadith), se manifesta desde a forma que se abate o animal, se cozinha, se recebe os convidados, se serve a comida, se come, se limpa e agradece.

Segundo os ensinamentos do profeta, aduz Nawawi (2012), o animal que será servido deve ser considerado lícito, conforme explicado anteriormente, abatido sob o rito halal, cozinhado com produtos lícitos, não sendo permitido utilizar sangue ou álcool como tempero.

Sobre como se deve comer, inicialmente, deve-se lavar as mãos e escovar os dentes antes e depois da refeição utilizando *miswak*. Perguntar o que será servido, podendo recusar caso não goste ou caso seja ilícito. Apressar-se em comer aquilo que é oferecido, mencionando o nome de Allah (bismillah) e caso tenha esquecido, dizendo “Em nome de Allah” no início e no final (**‘Bismillaahi awwalahu wa aakhirahu**).

Deve-se comer o que está na sua frente, não nas laterais, e com a mão direita. É recomendado não comer, nem beber com a mão esquerda, por ser considerada a direção de Satanás (*Shaytan*). Comer com três dedos, sendo um considerado um sinal de elegância. Comer um pedaço de comida que caiu no chão. Caso esteja sujo, limpe-o e coma. Não se reclinar enquanto come, não cuspir ou assoar o nariz enquanto comer, a não ser que seja

necessário. De preferência, comer em grupo, seja com esposa e filhos ou com membros da comunidade. Agradecer a Allah pelo alimento comido, não criticar a comida. Parte da etiqueta da alimentação é a moderação em comer.

Assim, as práticas alimentares não possuem apenas carga biológica ou ecológica, mas, sim, significados que estruturam a organização social, do seu núcleo mais íntimo ao mais compartilhado. Segundo Moreira (2010, p. 3), “a sociabilidade manifesta-se sempre na comida compartilhada”. Subentende-se que, no caso da etiqueta islâmica, está relacionado ao de sempre lembrar de Allah, desenvolver senso de comunidade e estabelecer o mínimo de higiene.

Flandrin e Montanari (2008, p. 11) analisam as práticas alimentares comparando-as à linguagem, possuindo “vocábulos (os ingredientes), organizados segundo regras de gramáticas (as receitas, que dão sentido aos ingredientes, transformando em alimentos), de sintaxe (o cardápio, a ordem dos pratos) da retórica (do comportamento do convívio)”. Segundo os autores, as práticas alimentares expressam “a cultura de quem pratica, sendo depositária das tradições e das identidades de grupos, constituindo um extraordinário veículo de auto representação e de comunicação”.

2.3. Sociologia da Alimentação

Os seres humanos possuem necessidades fisiológicas semelhantes, contudo os hábitos alimentares não são universais, naturais ou inevitáveis. Segundo Germov e Willians (1999, p. 4), são “construções sociais e existem variações significativas, desde a vaca sagrada na Índia até a alimentação *kosher* e *halal* das comunidades judaicas e islâmicas, até o consumo em alguns países de animais que são mantidos como animais de estimação”.

Segundo os autores, a comida “é uma ponte entre natureza e cultura, e hábitos alimentares são aprendidos através de noções culturalmente determinadas do que constitui alimento apropriado e inadequado” (GERMOV; WILLIANS, 1999, p. 4). Assim, a alimentação humana envolve aspectos psicológicos, fisiológicos e socioculturais, sendo considerada um fenômeno complexo (POULAIN; PROENÇA, 2003, p. 365).

A perspectiva da sociologia da alimentação (GERMOV; WILLIANS, 1999, p. 4) concentra sua análise sobre os fatores socioculturais que influenciam nossos hábitos

alimentares – o que comemos, quando comemos, como comemos e por que comemos –, buscando padrões na interação humana e as ligações entre a organização social e o comportamento individual. Analisa os hábitos alimentares, examina o papel desempenhado pelo ambiente social em que os alimentos são produzidos e consumidos e os padrões sociais desse ambiente.

Segundo Ward, Coveney e Henderson (2010, p. 1), a sociologia da alimentação surge em relação aos “mercados emergentes de alimentos, identidade e consumo, um interesse renovado na governança alimentar e diminuição da confiança no fornecimento de alimentos”, tendo como preocupações a quantidade e a qualidade da comida, a segurança alimentar, os tipos de alimento para família, os significados simbólicos ligados a diferentes tipos de alimentos, sendo a questão central, para sociólogos, os mecanismos geradores que sustentam essas questões.

Por sua vez, para Beardsworth e Keil (2002, p. 55), a alimentação, como fenômeno sociológico, identifica três abordagens principais: a funcional, a estrutural e a cultural.

A perspectiva funcionalista exerceu poderosa influência formativa sobre a Sociologia, baseando-se numa analogia entre uma sociedade e um sistema orgânico, como um corpo vivo, ou seja, da mesma forma que um corpo é visto como um conjunto de órgãos especializados, em que cada um possui tarefa única e indispensável para a manutenção e continuidade do sistema, “a sociedade é vista como constituída por um conjunto de características e instituições que contribuem para a coesão e continuidade do sistema de desenvolvimento social” (BEARDSWORTH; KEIL, 2002, p. 55). Desse modo, segundo os autores, a sociedade “é vista em termos holísticos e como tendo propriedades emergentes que provêm das complexas inter-relações e interdependência de suas partes componentes” (BEARDSWORTH; KEIL, 2002 p. 57), sendo a sua análise um exame das instituições descrevendo seu significado funcional.

Por sua vez, a análise estruturalista:

afirma olhar abaixo dessas ligações “superficiais” para as “estruturas profundas” que supostamente as sustentam. Assim, o estruturalismo pretende analisar a própria estrutura do pensamento humano, até mesmo da própria mente (Goody, 1982: 17). De maior interesse para a presente discussão é o estruturalismo do antropólogo francês Lévi-

Strauss (1963, 1966a, 1970). (...) Lévi-Strauss, ao contrário dos funcionalistas, não está preocupado principalmente em produzir descrições holísticas de sociedades tradicionais particulares. Em vez disso, ele se propõe a examinar uma ampla gama de material antropológico e dados etnográficos (principalmente em relação ao mito), partindo do pressuposto de que o exame dessas características da superfície pode levar ao reconhecimento de padrões subjacentes universais. Esses padrões são estruturas profundas, estruturas que representam os fundamentos invariáveis da enorme diversidade de formas culturais superficiais que podemos observar. (BEARDSWORTH; KEIL, 2002 p. 58)

Sobre a abordagem desenvolvimentista:

é uma espécie de categoria residual na qual pode ser colocada uma gama de abordagens que exibem algumas características e preocupações comuns. A mais fundamental dessas características comuns é a suposição de que qualquer tentativa que valha a pena entender as formas culturais contemporâneas ou os padrões das relações sociais deve levar em conta as maneiras pelas quais elas estão relacionadas a formas passadas. Assim, a mudança social se torna um foco primário, em termos de suas direções, seus processos e suas origens. Uma vez que a mudança é dada primazia dessa maneira, a presença de conflitos e contradições nos sistemas sociais também pode se tornar uma vertente muito mais importante na análise sociológica. (BEARDSWORTH; KEIL, 2002, p. 65)

Para uma outra perspectiva sobre a sociologia alimentar, Wright Mills (1959) utilizou a imaginação sociológica, termo que descreve o modo como a análise sociológica é realizada, para o qual interpretar o mundo com uma imaginação sociológica envolve estabelecer um elo entre as experiências pessoais e o ambiente social, isto é, ser capaz de imaginar ou ver que a vida privada dos indivíduos pode ter uma base social.

O compartilhamento dessas experiências semelhantes faz com que surja um padrão social entre os indivíduos. Um exemplo disso é o comer, o qual está imbuído de significados sociais, interações sociais das pessoas em contextos formais e informais. Dessa forma, Germov e Willians (1999, p. 6) atribuem à imaginação sociológica quatro fatores interligados: histórico, cultural, estrutural e crítico. Quando esses fatores se inter-relacionam, formam a base da análise sociológica.

Germov e Willians (1999, p. 7) aduzem que o primeiro fator é o histórico, tendo como foco de análise a formação dos padrões sociais atuais de produção, distribuição e consumo

de alimentos. Os fatores culturais têm como foco a influência da tradição, dos valores culturais e dos sistemas de crenças sobre os hábitos alimentares em um país em particular, no grupo social ou em uma ocasião social. Sobre os fatores estruturais, buscam analisar as várias formas de organização social e instituições sociais que são afetadas pela produção, distribuição e consumo de alimentos. Já os fatores críticos, analisam os motivos e as possibilidades de alternância das dinâmicas de produção, distribuição e consumo de alimentos.

Segundo Méndez e Benito (2005, p. 34), três obras se destacam sobre a sociologia alimentar: *The Sociology of Food: Eating, Diet and Culture*, de Mennel, Murcott e Otterloo (1992); *Sociologies de l'alimentation*, de Poulain (2002); e, por fim, *Sociology of food and nutrition*, de McIntosh (1996).

A descrição do campo feita por Mennel, Murcott e Otterloo (1992) representa uma soma de orientações e permite analisar a enorme variedade de questões, abordagens e interesses dos estudos socioantropológicos sobre comida, mas não há uma proposta para formalizar essa subdisciplina. Esses autores enfatizam que a comensalidade está no centro da sociabilidade, por isso é natural que a Sociologia do Alimento se conecte com questões chave da teoria sociológica. A proposta desses autores é o desenvolvimento de uma análise multidisciplinar dos alimentos.

Poulain (2002) enfoca os processos que estão moldando o sistema alimentar das sociedades de hoje, especialmente nas sociedades ocidentais, focando no fenômeno alimentar (prática alimentar) para entender os aspectos essenciais das sociedades atuais.

Além disso, o autor tenta definir o campo e colocá-lo epistemologicamente na tradição sociológica, fazendo uma interessante revisão de autores e paradigmas das ciências sociais, considerando que existe um espaço social de alimento suscetível a uma análise específica, mesmo dentro da multidimensionalidade do alimento.

McIntosh (1996) realiza uma revisão das abordagens sociológicas para o estudo de nutrição como os autores anteriores, mas, como novidade, abordando Sociologia Médica e Sociologia Nutricional, de um lado, e Sociologia Rural, de outro, afirmando o papel independente de uma Sociologia da Alimentação e Nutrição.

2.4. Contribuições da Sociologia Econômica

A sociologia econômica, segundo Fligstein (2001, p. 6) é “o estudo de como o material de produção e consumo da população humana depende do processo social para suas estruturas e dinâmicas”. Desse modo, seu foco é na estrutura de produção e troca, conceituada em sua obra *Arquitetura dos Mercados* (FLIGSTEIN, 2001).

Por sua vez, Swedberg (2009, p. 191) afirma que o termo sociologia econômica foi “usado principalmente por sociólogos, e definida como a aplicação de conceitos e métodos de análise de fenômenos econômicos sociológicos”. Para Swedberg (2009, p. 191), foi elaborada por “Durkheim, Weber e Simmel, e continuou por Schumpeter e Polanyi, que começou a florescer em meados da década de 1980 em torno da noção de que as ações econômicas são incorporadas em redes sociais”.

A sociologia econômica, segundo a literatura, geralmente se divide em três teorias de grupos: a) redes sociais; b) instituições; c) performatividade. Fligstein e Dauter (2007, p. 107) afirmam que:

As teorias da tradição redes sociais focam nos laços relacionais entre os atores como matérias da estrutura social. As teorias institucionalistas focam como a cognição e a ação são contextualizadas pelo mercado, seja pelas suas regras, poder e normas. Já as teorias performativas percebem as ações econômicas como resultado do processo calculista envolvendo tecnologias específicas e artefatos que os atores utilizam.

Sobre a teoria de redes sociais, na década de 1980, a sociologia econômica passou a encarar os mercados como “formas de coordenação social, caracterizadas por conflitos, dependências, estruturas e imprevisibilidades” que se distanciam das teorias anteriormente consagradas, tratando de uma imersão econômica nas relações sociais (DEQUECH, 2011, p. 30). Com o seu desenvolvimento, o estudo socioeconômico adotou três dimensões interligadas entre si: a construção social das relações econômicas; a dimensão analítica – para entender a formação das variáveis mercantis; e a dimensão cultural cognitiva (STEINER, 2006).

Sobre a construção social das relações econômicas, Steiner (2006) afirma que as redes sociais influenciam nos fenômenos econômicos. Por outro lado, a dimensão analítica mostra como as relações sociais afetam a maneira como o indivíduo se comporta e as variações

mercantis podem ser acarretadas; já a dimensão cultural e cognitiva reconhece que a economia é mais do que uma prática, tendo em vista a vasta representação cultural que ocupa (STEINER, 2006). Neste estudo, é adotada a primeira dimensão, ou seja, a teoria das redes sociais.

Redes sociais, para Kadushin (2004, p. 3), é o “conjunto de relacionamentos”. Para Scott (1988, p. 3), a teoria das redes busca analisar dados relacionais, ou seja, “os contatos, laços e conexões, a ligação e as conexões com o grupo, o qual relaciona com um agente com o outro. Relações não são propriedades de um agente, mas sim de um sistema de agentes”. Por sua vez, Wasserman e Faust (1994, p. 3) aduzem que a teoria das redes “foca nas relações entre as entidades sociais e nos padrões e implicações destas relações”. Já para Berkowitz (1982, p. 3), a ideia de que a rede social é melhor entendida “em termos da dinâmica interação entre as relações entre as pessoas, e por outro lado, as posições e os papéis que ocupam dentro do sistema social por outro”. Para este autor, a rede social é uma estrutura.

Analisar as redes sociais permite “que se responda questões de pesquisas das ciências sociais e comportamentais dando uma definição formal para aspectos ambientais estruturais políticos, sociais e econômicos” (WASSERMAN; FAUST, 1994, p. 4). Para Steiner (2005, p. 78), a análise das redes sociais “realça deliberadamente as relações existentes entre os atores, mais do que os próprios atores”.

Silva, Fialho e Saragoça afirmam que Wasserman e Faust (1994, p. 100) sustentam quatro princípios fundamentais para a consolidação da teoria das redes sociais:

Os atores e as suas ações são vistos como interdependentes e não como unidades independentes e autônomas; Os laços relacionais entre atores são canais onde circulam fluxos de recursos (materiais e imateriais); Os modelos de redes centrados nos indivíduos concebem as estruturas de relações como meios que configuram oportunidades ou consagram a ação individual; Os modelos de redes conceptualizam a estrutura (social, econômica, política etc.) como padrões constantes de relações entre atores.

Segundo Kadushin (2004), existem três tipos de investigações sobre redes sociais (*networks*): a egocêntrica (*ego-centric*), sociocêntrica (*socio-centric*) e de sistema aberto (*open system*). Para o autor, o primeiro tipo são aqueles em que as redes estão conectadas com um simples nó. Já o segundo tipo são as “conexões em caixa”, como, por exemplo,

crianças dentro da sala de aula, trabalhadores dentro de sua organização. Por fim, o terceiro tipo, que não possui fronteiras claras de redes.

Sobre a teoria institucionalista, ela é fundamentada na escola da Nova Economia Institucional (NEI), a qual, segundo Ruthenford (2001, p. 1), “tornou-se bem estabelecida como a tradição de trabalho decorrente principalmente dos custos de transação desenvolvidas por Ronald Coase, Oliver Williamson, e Douglass North”.

Afirma Alston (2013, p. 212) que a NEI consiste “em um conjunto de ferramentas analíticas ou conceitos a partir de uma variedade de disciplinas de ciências sociais, negócios e direito”.

As duas questões fundamentais são o conceito de instituições – as regras formais e informais moldam o comportamento social, econômico e político – e qual o impacto que as instituições têm sobre o desempenho econômico, como nos direitos de propriedade, custos e os desdobramentos no exercício de atividades econômicas individuais e coletivas.

Sobre a perspectiva performática, ela se baseia na concepção de que as ações econômicas estão relacionadas a cálculos e de como a qualidade dos bens são calculados, sendo crucial para entender o mercado. Segundo Fligstein e Dauster (2007, p. 108), ela é “uma forma de inserir o entendimento cultural dos atores no núcleo da construção social do mercado”.

Segundo Callon (2007, p. 386), o termo *performático* surge originalmente na linguística, fruto do pesquisador J. L. Austin, segundo o qual falar implica realizar algo, sendo uma terceira via entre o realismo e relativismo, em que “as ciências e as técnicas explicitam a realidade ao construí-la e a constroem ao explicitá-la”.

Para Callon (2007), as teorias científicas, os modelos e as declarações não são *constitutivos*, eles são performativos, ou seja, estão envolvidos ativamente na constituição da realidade que descreve. Assim, uma “fórmula que descobre progressivamente seu mundo paralelamente há um mundo que é posto em movimento pela fórmula descrevendo-o” (CALLON, 2007, p. 15). Exemplo desta perspectiva do autor:

(...) a falha pode ocorrer quando ocorrem eventos que são incompatíveis com a fórmula e seu mundo. A crise financeira é uma crise para a fórmula. Novos ajustes são feitos. A fórmula é dada uma

nova torção (inclinação de volatilidade) que se traduz em uma alteração dos agendamentos sociotécnicos (profissionais dedicados e ferramentas de observação são necessárias para realizar o cálculo desse parâmetro diariamente). E o jogo nunca acabou, pois sempre são possíveis novos enquadramentos, sempre envolvendo uma bricolagem tanto dos agenciamentos quanto das declarações. Pelo menos, isso é o que torna visível a noção de performatividade, enriquecida pela semiótica e pela ANT.

Os autores Andersen *et al.* (2008) aduzem que Callon fez uma alegação de que o *homo economicus* existe, mas não é uma realidade histórica; ele não descreve a natureza oculta do ser humano, *mas* é o resultado de um processo de configuração.

Outra característica dessa abordagem é como encara a realidade social, baseando em uma ontologia relativista, em que a realidade social é assumida de forma constante e remodelada por meio de um processo materialmente heterogêneo de interdefinição (LAW, 1994).

O termo materialmente heterogêneo significa que mais entidades que indivíduos humanos participam dessa sociedade. Além disso, é um processo de interdefinição, porque a realidade é realizada por meio de associações forjadas entre essas entidades heterogêneas. Está preocupado principalmente com a forma como o mundo é feito, e não com o que faz sentido (ANDERSEN *et al.*, 2008).

De maneira mais objetiva Clarke (2012, p. 268) argumenta que a performatividade da economia “não é apenas ancorada na mera reprodução de ações carregadas de discurso, mas a maneira qualitativa em que estas ações são realizadas”. Desse modo, as ações e os artefatos que compõem as determinantes das ações ganham papel de destaque para melhor entender as múltiplas conjunturas sociais, como o caso empírico analisado por Onyas e Ryan (2015), que analisaram a ação da introdução de técnicas inovadoras na produção, especificamente despulpamento de café na África e a reconfiguração social e ecológica causada por essa ação.

Além de chamar a atenção para a ação e o seu enquadramento, Clarke (2012) também revela que deve ser dada ênfase considerável à historicidade, à contingência e ao contexto. Segundo Clarke (2012, p. 268), para compreender adequadamente a performativa, é necessário “problematizar a distinção ideal/material ao longo das linhas que indicam o objetivo de abraçar a natureza contingente e histórica de enunciados performativos”.

CAPÍTULO 3 – O ISLÃ

O islã é uma religião que surge seguindo a linha das religiões monoteístas, judaísmo e cristianismo. Revelada na cidade de Makka, no ano de 610, seu fundador, Muhammed ibn Abdullah,⁶ estabeleceu um modelo de vida em que a religião rege todos os aspectos da vida de uma sociedade, desde os aspectos espirituais, passando pelo Direito, Etiqueta e até mesmo atividade econômica. Assim, explicar sobre o islã é fazer remissão a sua biografia, aos ensinamentos de Muhammed por meio das *sunnahs* (tradições) e do próprio livro, o Alcorão.

Sobre o profeta, explica Shirazi (2006, p. 27) que era o filho de Abdullah, que era filho de Abdul Muttalib, o qual era filho de Hashim, cujos ancestrais remontam ao Profeta Ismael, filho do Profeta Abraão. Nasceu na cidade de Meca, na Arábia, no dia 17 do mês lunar de Rabi-I no ano de 570 d. C., numa nobre família, cujos pais e ancestrais figuravam entre os chefes da tribo Coraich e do clã Bani-Hashim.

Aduz Shirazi (2006, p. 28) sobre a vida do Profeta:

Quando adulto, Muhammad trabalhou como comerciante entre as cidades de Meca e Damasco ganhando grande reputação nesse processo. Em momentos de ócio, o Profeta Muhammad costumava passar grande parte do seu tempo orando e em adoração ao Deus Único e Absoluto numa caverna conhecida como Hira, na montanha de al-Nur, perto da cidade de Meca. No ano de 610 d.C. aos quarenta anos de idade, Muhammad recebeu a primeira revelação divina enquanto orava dentro da caverna de Hira: **“Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso; Lê em nome do Teu Senhor que criou, Criou o homem do coágulo, Lê e Teu Senhor é o mais Generoso, Que ensinou pela pena, Ensinou o homem o que ele não sabia”**. O Profeta Muhammad transmitiu as boas-novas e a Mensagem a Ali e a Khadijah. Ambos aceitaram a nova revelação imediatamente e sem qualquer hesitação. E em seguida começou a espalhar as mensagens de Deus para toda sua comunidade.

⁶ Este termo em árabe é “*sallallahu 'alayhi wa salam*”, que significa “que a paz esteja sobre ele”.

Sobre os princípios do islã (ALI, 2011), eles são: fé em Allah/Deus (*iman*); caridade ao irmão muçulmano (*zakat*); peregrinação à Mecca (*hajj*); o jejum do ramadã (*ramadã*); e as cinco orações diárias (*salat*).

Além desses pilares da fé, a tradição e o próprio Alcorão dispõem sobre observações que o muçulmano deve cumprir, entre elas não consumir carne de porco ou álcool, cumprimentar e comer com a mão direita, não usar seda e ouro, caso seja homem. Outras normas estão relacionadas a *jihad* (esforço ou defesa da terra) e ao modo em que um governante deve agir (ALI, 2011).

Sob uma perspectiva islâmica, o islã deve ser a religião oficial do Estado. A *shari'ah* deve ser o sistema jurídico, sendo a principal fonte legislativa, primeiro o Alcorão, a *sunah* e *hadith* do profeta, o *fiqh* e posteriormente a Constituição e as leis (ALI, 2011).

Foster (2006, p. 7) aduz que a *shari'a* é constituída pelos versos “legais” do Alcorão e as Tradições do Profeta, entre outras fontes. Por sua vez, a *fiqh* (significa entendimento) é o estudo erudito e jurídico interpretação dessas fontes, muitas vezes é descrito como jurisprudência islâmica.

Segundo Johnson e Vriens (2011, p. 1), o termo *sharia* significa “caminho” em árabe, orientando todos os aspectos da vida do muçulmano, seja sua rotina, as obrigações familiares e religiosas, os negócios e as finanças. Deriva principalmente do Alcorão e da *sunna* e *hadith*, isto é, os provérbios, práticas e ensinamentos do Profeta Muhamed.

Contudo, a forma de se interpretar os fatos e o Alcorão depende da escola do pensamento islâmico: as escolas sunitas, Hanbali, Maliki, Shafi'i, Hanafi; e a escola xiita, Ja'fari.

Em termos de fontes legais islâmicas, segundo Johnson e Vriens (2011, p. 1), segue a seguinte ordem de importância: o Alcorão, como fonte primária; a *sunnah* e *hadith*, como fonte secundária; as práticas dos quatro primeiros *khalifas*, *sahabas* (companheiros do profeta), habitante de Medina, fontes terciárias; *qiyas* (jurisprudência islâmica baseada em analogia), fonte quartenária; *ijtihad* (abstrações, deduções e induções) são fontes quinárias; e *hikmah* (sabedoria da filosofia islâmica) são fontes senárias.

Fiqh são as fontes terciárias a senárias das fontes citadas. O *fiqh* é a fonte que permite o acompanhamento da religião e as evoluções tecnológicas e sociais ao mundo contemporâneo, disponibilizando de mecanismos para legislar e praticar atos segundo os preceitos islâmicos.

Sobre as diferenças das escolas de pensamento, estas são geográficas e metodológicas. As escolas foram nomeadas pelos estudiosos que as inspiraram, assim, as fontes e formas de aplicar a *sharia* se diferenciam de acordo com as metodologias aplicadas. Eles diferem no peso, cada um deles se aplica às fontes das quais a *sharia* é derivada, o Alcorão, *hadith*, estudiosos islâmicos e o consenso da comunidade.

A escola Hanbali, a mais ortodoxa do islã, que gerou os ramos Wahhabi e Salafi, é abraçada na Arábia Saudita e no Talibã, observando as seguintes fontes: Alcorão, como fonte primária; a *sunnah* e *hadith*, como fonte secundária; as práticas dos quatro primeiros *khalifas*, *sahabas* (companheiros do profeta), habitante de Medina, como fonte terciária.

A escola Hanafi, conhecida por ser a mais liberal e a mais focada em razão e analogia, é dominante entre sunitas na Ásia Central, Egito, Paquistão, Índia, China, Turquia, Balcãs e Cáucaso. Utilizam como fonte: Alcorão, como fonte primária; a *sunnah* e *hadith*, como fonte secundária; as práticas dos quatro primeiros *khalifas*, *sahabas* (companheiros do profeta), habitante de Medina, fonte terciária; *qiyas* (jurisprudência islâmica baseada em analogia), fonte quartenária; e *ijtihad* (abstrações, deduções e induções) são fontes quinárias.

A escola de Maliki é dominante no norte da África Ocidental, Chade, Sudão, Kuwait, Bahrein, o Emirado de Dubai (Emirados Árabes Unidos) e nas partes do nordeste da Arábia Saudita. Utilizam como fonte: Alcorão, como fonte primária; a *sunnah* e *hadith*, como fonte secundária; as práticas dos quatro primeiros *khalifas*, *sahabas* (companheiros do profeta), habitante de Medina, como fonte terciária; *qiyas* (jurisprudência islâmica baseada em analogia), fonte quartenária; e *ijtihad* (abstrações, deduções e induções) são fontes quinárias.

A escola Shafi'i na Indonésia, Malásia, Brunei Darussalam e Iêmen. Alcorão, como fonte primária; a *sunnah* e *hadith*, como fonte secundária; as práticas dos quatro primeiros

*khalifas*⁷, *sahabas* (companheiros do profeta), habitante de Medina, fonte terciária; *qiyas* (jurisprudência islâmica baseada em analogia), fonte quartenária.

Os muçulmanos xiitas seguem a escola de Ja'fari, mais notavelmente no Irã, dominante pelos xiitas. As distinções têm mais impacto nos sistemas legais em cada país do que em muçulmanos individuais, uma vez que muitos não aderem a uma escola em suas vidas pessoais.

Para esta tese, o importante de se entender a existência das diferentes escolas é que cada uma vai ter um entendimento sobre o processo de abatimento, certificação halal e as leis dietéticas. Assim, um abatimento com a regras da Arábia Saudita talvez não seja o mesmo do Irã, da Malásia ou do Paquistão. Isso influencia, assim, a criação de diferentes ambientes institucionais, seja para a comercialização ou consumo.

As leis dietéticas islâmicas são derivadas do Alcorão e do Hadith e por juristas muçulmanos lidando com os seguintes quatro problemas: animais proibidos e permitidos, método de abate, proibição de sangue e proibição de intoxicantes (REGENSTEIN, CHAUDRY, 2001). Afirma o Alcorão (sura 5, versículo 3):

Estão-vos vedados: a carniça, o sangue, a carne de suíno e tudo o que tenha sido sacrificado com a invocação de outro nome que não seja o de Deus; os animais estrangulados, os vitimados a golpes, os mortos por causa de uma queda, ou chifrados, os abatidos por feras, salvo se conseguirdes sacrificá-los ritualmente; o (animal) que tenha sido sacrificado nos altares. Também vos está vedado fazer adivinhações com setas, porque isso é uma profanação. Hoje, os incrédulos desesperam por fazer-vos renunciar à vossa religião. Não os temais, pois, e temeí a Mim! Hoje, completei a religião para vós; tenho vos agraciado generosamente sem intenção de pecar, se vir compelido a (alimentar-se do vedado), saiba que Deus é Indulgente, Misericordiosíssimo.

⁷ O termo *khalifah* vem do árabe e significa “sucessor”. Após a morte do Profeta, foram escolhidos por ele ou pela comunidade, pessoas com autoridade espiritual e política para governar os muçulmanos (Umah). Existem quatro califas sagrados, Hazrat Abu Bakr, Hazrat Umar, Hazrat Usman, Hazrat Ali ibn Abi Talib. A legislação islâmica é baseada nas falas destes *khalifas*.

Existem princípios geralmente aceitos relativos a *halal* (permitido) e *haram* (proibido) no islã para fornecer orientação aos muçulmanos em suas práticas habituais (REGENSTEIN; CHAUDRY, 2001, p. 288).

Primeiramente, é permitido o consumo de todas as coisas criadas, exceto por carne de porco, sangue, carne de animais que morreram por causas diferentes do bom abate, comida dedicada ou imolada a outra divindade, além de Allah, álcool, intoxicantes etc. Os motivos para a proibição se devem à nocividade do objeto, não devendo um muçulmano questionar.

Outro princípio é que aquilo que é permitido é suficiente para a sobrevivência do muçulmano, considerando o que é proibido algo supérfluo, sendo proibido tornar frágil a lei dietética, alegando qualquer desculpa.

Mesmo com as boas intenções de um muçulmano em ingerir o alimento proibido, não tornam o ilegal aceitável e, caso haja dúvida sobre a origem do alimento, deve se evitar ingeri-lo. Por fim, ao muçulmano é permitido, sob a compulsão por necessidade, comer um alimento proibido em quantidades suficientes para remover a necessidade e, assim, sobreviver.

Segundo Fischer (2011), são considerados proibidas (*haram*) as carnes de porcos, javalis e suínos, assim como os animais carnívoros, como leões, tigres, guepardos, cachorros, gatos e outros; e aves de rapina, como águias, falcões, águias pescadoras, abutres e outros.

São animais permitidos (*halal*) para comida os domesticados, como ruminantes com casco dividido, por exemplo, gado, ovelha, cabra, cordeiro, assim como a carne de camelos e búfalos. Também é permitida a carne de pássaros que não usam suas garras para segurar alimentos, como galinhas, perus, patos, gansos, pombos, pombas, perdizes, codornas, pardais, emus, avestruzes e similares. Além do mais, frutos do mar e o gafanhoto, o uso de mel, geleia real, cera, goma-laca e o carmim.

Os ovos e o leite de animais lícitos também são permitidos para consumo muçulmano. O leite de vacas, cabras, ovelhas e búfalos é *halal*. Ao contrário do *kosher*, não há restrição na mistura de carne e leite.

Sobre o abate adequado de animais permitidos, existem requisitos especiais para matar o animal. Inicialmente, deve ser de uma espécie *halal*, devendo ser abatido por um muçulmano adulto e que respeite os preceitos da religião, devendo pronunciar o nome de

Allah (*bismillah*) no momento do abate, o qual deve ser feito cortando a garganta de uma maneira que induza rápida morte e hemorragia completa. Geralmente, é aceito o método de cortar pelo menos três das quatro passagens, isto é, carótidas, jugular, traqueia e esôfago, chamando a carne dos animais abatidos dessa forma de carne *zabiha* ou *dhabiha*. (REGENSTEIN; CHAUDRY, 2001).

O islã coloca grande ênfase no tratamento gentil aos animais, especialmente antes e durante o abate, tendo como condições: o bom descanso e o oferecimento de água ao animal, evitando condições que criem estresse, como afiar a faca na frente dos animais, usando uma faca muito afiada para cortar a garganta, entre outras. Após sair todo o sangue e o animal estiver sem vida, pode-se desmembrá-lo.

Sobre o cozer no islã, deve estar livre de alimentos e ingredientes haram. Caso uma empresa de alimentos atue com alimentos halal e haram, devem ser mantidos segregados, sendo que os equipamentos utilizados para produtos não halal deve ser completamente limpo com técnicas adequadas de ácidos, bases, detergentes e água quente.

CAPÍTULO 4 – FORMAÇÃO DO ISLÃ NAS AMÉRICAS: BRASIL E EUA

4.1. Formação do Islã no Brasil

O termo formação utilizado nesta tese está relacionado à criação e à organização das comunidades islâmicas no Brasil e nos Estados Unidos. No Brasil, segundo Ribeiro (1987, p. 140), o islã passou por três fases de implementação: o islamismo de escravidão; o islamismo de imigração; e o islamismo de conversão.

Contudo, uma fase pretérita não exposta por Ribeiro (1987) é a formação étnico-cultural do colonizador, no caso, o português, em que a miscigenação dada pela mescla étnica e cultural de lusitanos, berberes, visigodos, suevos, romanos, árabes, fenícios e gregos (FREYRE, 2000) influenciaram na formação do brasileiro. É importante esclarecer que se utiliza nesta tese a narrativa de Freyre (2000) como relato histórico.

4.2. A Influência Moura na Identidade do Brasileiro

No início da formação do território português, permaneciam os cristãos no norte e, no sul, os mouros (seguidores da fé islâmica, grupo composto etnicamente por árabes e berberes), contudo, com a evolução do Estado português, foi-se dominando os demais territórios. Portugal é um Estado criado, fundamentalmente, pela religião Católica Romana, mas sob influência islâmica.

A primeira Ordem a se estabelecer em Portugal foram os Templários, no século XII, em Mondego, mais tarde denominada Ordem de Cristo, os quais financiaram as grandes expedições marítimas. Posteriormente, a Ordem do Hospital dominava a região de Crato até o Zêzere. A ordem de Calatrava estabeleceu-se em Évora, protegia os domínios cristãos contra os ataques mouros. Por último, a ordem de Santiago consolidou a última conquista na região de Algarve, terminando assim a Reconquista (RIBEIRO, 1987, p. 28).

Mesmo assim, a influência moura, após oito séculos, deixou marcas no *ethos* português, influenciando na formação da identidade brasileira. Inicialmente, a facilidade dos

mouros em assimilar inúmeros valores culturais influenciou os portugueses (FREYRE, 2000, p. 190).

A influência dos mouros ocorreu na língua portuguesa, introduzindo “termos científicos e técnicos de importância, relacionados com a agricultura ou com a indústria extrativa” (FREYRE, 2000, p. 55).

Freyre (2000) relata que outra influência foi o desenvolvimento do exercício das atividades agrícolas em solos áridos e um modo próprio de sistema de escravidão, sendo mais doméstico do que industrial.

No Brasil, o sistema colonial brasileiro materializou esta influência na criação de uma espécie de poligamia, por motivo de escassez populacional, o qual possibilitava o reconhecimento dos filhos tidos fora do casamento. No caso mouro (FREYRE, 2000, p. 191), “bastava o filho da ligação árabe com a mulher escrava adotar a fé, os rituais, e os costumes de seu pai, para se tornar igual ao mesmo pai, socialmente falando”.

Os grandes desdobramentos da influência moura na cultura lusitana e que influenciaram a formação do brasileiro, abrigam diversas áreas como: a linguística, arquitetura, militarismo, gastronomia e administração (FREYRE, 2000).

Segundo Schwarcz (2016), a perspectiva de Freyre apresenta algumas características dos brasileiros influenciados pela interação dos portugueses com os mouros, como: a adaptação, a mestiçagem e o domínio da vida privada.

Sobre a adaptação, Schwarcz (2016, p. 99) explica que um dos aspectos mais destacados “é o caráter plástico da cultura brasileira e sua capacidade de adaptação”, resignificando-o, permitindo com que incorpore elementos exógenos e que se crie uma ordem feita de tantos influxos externos e internos.

Sobre a mestiçagem (SCHWARCZ, 2016, p. 100), Freyre faz referência à mestiçagem do português e do espanhol com os mouros, tendo em vista a península ibérica ser uma terra de transição. Dizia Freyre (2000, p. 32), “a África começa com os Pirineus”. Segundo o antropólogo, ocorreu um “amalgamamento biológico e étnico anterior à vinda dos portugueses, fator decisivo para a mistura futura” (SCHWARCZ, 2016, p. 100).

Explica Schwarcz (2016, p. 101):

A conclusão imediata é que nossos antecedentes não seriam puramente europeus, mas sobretudo africanos e até asiáticos. Retornando aos bandeirantes, exemplos de “vigor híbrido”, Freyre recuperaria a ideia da poligamia necessária (ou uma “poligamia disfarçada”) como “compensação para a dura vida que levam os intrépidos pioneiros”.

Por fim, sob domínio do privado, Freyre introduziu a família como elemento fundamental para a compreensão da sociedade brasileira, estando relacionado aos aspectos econômicos, culturais, sociais. Um desses elementos é a escravidão, sendo que Freyre expõe que a “escravidão maometana é um modelo expandido da escravidão brasileira e destaca como essa era antes um sistema doméstico ligado à organização da família, inclusive às atividades domésticas, sem ser decisivamente dominado por um propósito econômico-industrial” (SCHWARCZ, 2016, p. 104).

O objetivo de Gilberto Freyre com essa narrativa é apresentar uma origem do Brasil, recuando a uma origem moura, buscando “encontrar no meio uma explicação quase que determinista – determinista cultural – de certas condicionantes da história do Brasil” (SCHWARCZ, 2016, p. 106).

4.3. Islã de Escravidão, Imigração e Conversão

O islã de escravidão surge na formação do Estado português. Inicialmente, as Ordenações Afonsina e Manuelinas, legislações do século XV e XVI, tratavam sobre o cativo/escravo, ou seja, o prisioneiro de guerra.

Contudo, o cativo a que se referiam eram “os mouros capturados nas guerras de Reconquista e na posterior expansão ultramarina, em terras controladas pelo islã, ou seja, era o infiel aprisionado, que poderia aceitar a fé cristã, e que também poderia ser alforriado” (CAMPELLO, 2018, p. 33).

Entretanto, com as Ordenações Filipinas de 1603, surgiram legislações mais próximas das realidades do Novo Mundo, substituindo o cativo mouro pelo termo “escravo”, sendo reduzido a um mero bem, que poderia ser transferido de um proprietário para outro, mediante negócio jurídico de compra e venda (CAMPELLO, 2018, p. 34).

Em um segundo momento, o islã de escravidão ressurgiu nos séculos XVIII e XIX, com o tráfico negreiro, sendo marcado pela Revolta dos Malês, em 1835, Salvador/BA. O termo malê, proveniente do iorubá, *imalé* ou *fon*, que significa muçulmano. Assim, fossem eles escravos ou negros libertos, africanos ou brasileiros, provenientes de qualquer parte de África, que seguem a religião islâmica. Etnicamente, eles eram formados por iorubás e nagôs, vindos da África Ocidental, principalmente da Nigéria (DE AGUIAR, 2007, p. 50).

Gomez (2006, p. 60) aduz que o levante dos muçulmanos ocorreu nas festividades do fim de janeiro, quando a Bahia celebra o Nosso Senhor do Bonfim, porém, a data coincidiu com a *Laila al Qadr* (Noite do Decreto), noite em que o Alcorão foi revelado ao Profeta Muhamed.

A revolta, segundo Gomes (2013, p. 2), se deu da seguinte forma:

Na madrugada de 24 para 25 de Janeiro de 1835 centenas de africanos, escravos e libertos, se insurgiram nas ruas de Salvador. Constituindo-se, em sua grande maioria, de iorubás islamizados, os rebeldes malês estavam bem organizados e uniformizados conforme os guerreiros islâmicos que lutavam nas guerras santas da África, trazendo versículos do Qur'an pendurados em seus corpos. Este evento, ímpar da História nacional, ficou conhecido como "A Revolta dos Malês". A insurreição acabou dominada pelas forças oficiais após algumas horas de combate. Os rebeldes sobreviventes foram sujeitos a penas que iam da deportação forçada à África até a pena de morte, passando por acoites e galés.

Um dos pontos que caracterizaram essa insurreição foi o fato de os escravos saberem ler e escrever árabe, habilidades estas que foram usadas para a organização da revolta islâmica dos malês (DE AGUIAR, 2007, p. 50).

Desdobramento da época destes levantes dos muçulmanos foram as diligências da polícia baiana dispersando as reuniões e festividades de negros pela província, restringindo os batuques, capoeiras e qualquer manifestação cultural africana (GOMEZ, 2006, p. 64).

Inclusive, os jornais da época retratavam os muçulmanos negros da seguinte forma: "(...) os maus resultados que emergem deste barulho e de seus encontros turbulentos, onde brutais, fanáticos desta seita (islã), exaltados pelo aguardente, obtêm as ideias de exterminação e canibalismo" (GOMEZ, 2006, p. 64).

Atualmente, a revolta dos malês é motivo de inspiração para as comunidades negras, como forma de autoestima e organização social, sendo um importante sinal de orgulho negro (LOPES, 1988, p. 72).

Por sua vez, o islamismo de imigração surge com a vinda dos povos árabes para as américas. Segundo Waniez e Brustlein (2001, p. 156), a atual presença muçulmana árabe, no Brasil, remonta nos anos de 1860, com a imigração dos libaneses, sírios e turcos, súditos do Império Otomano, até a véspera da Primeira Guerra Mundial. Dos anos de 1920 até a Grande Depressão, um novo fluxo se inicia, ingressando cinco mil árabes por ano.

A vinda desses imigrantes se deu por vários motivos. Inicialmente, pelo crescimento urbano em suas terras de origem, o qual não era suficiente para absorver o contingente demográfico das regiões rurais, cujas estruturas agrárias tradicionais se mostravam inadequadas às novas condições de produção e de comercialização.

Sob o ponto de vista político, a administração turca (a Síria e o Líbano faziam então parte do Império Otomano) aplicava o adágio de que para reinar é preciso dividir. Assim, o governo turco estimulava as discórdias entre os drusos e os cristãos, a fim de manter um nível muito elevado de dominação, sem correr o risco de provocar revoltas diretas contra o ocupante otomano: de perseguição em perseguição, os cristãos não teriam outra opção senão a de deixar os seus países (WANIEZ; BRUSTLEIN, 2001, p. 157).

Já o islã de conversão é um fenômeno do fim do século XX, convertendo brasileiros cristãos ao islamismo, tendo como expoente a Mesquita do Pari, também em São Paulo. Waniez e Brustlein (2001, p. 161) apresentaram os seguintes dados sobre a população muçulmana brasileira em 1991:

A população muçulmana residente no Brasil em 1991 é majoritariamente urbana (99,4% contra 74,6% para o total dos brasileiros), masculina (59,5% contra 48,5% para a população urbana e 49,4% para o conjunto dos brasileiros), e de cor branca (87,9% contra 51,6% para a totalidade dos brasileiros). Como a população muçulmana vive quase totalmente nas cidades, suas características socioeconômicas serão comparadas somente com as da população urbana brasileira.

De acordo com o último censo de 2010 (IBGE), estima-se que a população muçulmana seja de 35.167 seguidores.

Por sua vez, Marques (2007), em sua pesquisa, levanta alguns motivos relatados pelos muçulmanos brasileiros terem se convertido: falta de identidade religiosa com aquela apresentada pela família, estímulo para estudar religiões, experiências pessoais dramáticas, desorganização familiar, duvidar da existência de Deus. Além do mais, outros entrevistados apontaram motivações sobre questões políticas e étnicas.

Por fim, é importante informar que as primeiras mesquitas surgem na década de 1950, no bairro do Brás, cidade de São Paulo, sendo que a maior parte da comunidade e de suas estruturas comunitárias se encontra no Sul e Sudeste do país.

4.4. A formação do Islã nos EUA

Nos EUA, segundo Smith (1999), o islamismo se forma sob a égide das comunidades de imigrantes, a comunidade negra, comunidades de convertidos (anglos, latinos e nativos americanos). Inicialmente, o contato do islã nos EUA se deu em alguns episódios. Primeiramente, na frota de Cristóvão Colombo, havia muçulmanos que participaram dessa expedição, vindos de Espanha e Portugal.

Contudo, a primeira onda de imigração, de fato, veio entre 1875 e 1912, de áreas rurais da Grande Síria. A maior parte dos imigrantes eram cristãos, havendo uma minoria sunita, xiita e drusos.

A segunda onda vem com o fim da Primeira Guerra Mundial, com o fim do império otomano. Muitos eram parentes de membros que imigraram na primeira onda. Contudo, entre 1921 e 1924, o governo americano instituiu cotas de nacionalidades, impedindo um fluxo maior de muçulmanos.

A terceira onda surge na década de 1930, voltando a haver um grande fluxo de imigração de muçulmanos.

Na quarta onda, que ocorreu entre 1947 e 1960, vieram muçulmanos de diversos cantos do mundo, e não apenas do Oriente Médio, como Índia, Paquistão, Albânia, Iugoslávia e da URSS. O perfil desta última imigração é de pessoas oriundas das zonas urbanas, bem-educadas e com algum tipo de recurso.

A última onda foi em 1965, quando as quotas de nacionalidade foram derrubadas pelo presidente Lyndon Johnson, havendo imigração em massa da África e da Ásia. Eventos como a Guerra de 1967 entre Israel e países árabes forçaram a imigração de palestinos para o Ocidente. Em 1979, com a Revolução Iraniana, diversos dissidentes do regime se refugiaram nos EUA, da mesma forma com as guerras que aconteceram no Iraque, Bósnia, Somália, Afeganistão.

As características dos primeiros grupos de muçulmanos que vieram para os EUA eram de trabalhadores braçais, sem muita instrução, que não falavam inglês. A grande dificuldade foi a manutenção das práticas religiosas, visto que havia poucos membros e a sociedade americana não concessionava um lugar especial para realizar as orações ou o jejum do ramadã.

Outra dificuldade era conseguir arranjar uma esposa muçulmana para se casar. Uma das características das primeiras ondas migratórias foi que muitos homens deixaram suas famílias ou vieram solteiros. Com o objetivo de constituir uma família, casavam-se com mulheres árabes cristãs, o que resultava numa pressão da comunidade para não sucumbir à fé.

Além do mais, outra dificuldade estava na classificação étnica dos árabes, principalmente no sul do EUA, tendo em vista que muitos tinham a pele mais morena, sendo tratados como “negros”. Neste contexto, utilizar a língua árabe ou aprendê-la se tornou um desafio, por causa da discriminação. Assim, muitos decidiram em americanizar o seu nome e o nome dos seus filhos, por exemplo, Muhamed virou “Mike”, Ya’kub mudou para “Jack”, Nasreen se tornou “Nancy”. Nesses grupos, casamentos “fora da “fé” se tornaram comuns, tudo com o objetivo de se americanizar.

Uma reação a este movimento foi a organização de outros grupos de muçulmanos contra a aculturação e a secularização. Na cidade de Ross, em Dakota do Norte, surgiram os primeiros centros islâmicos. Na cidade de Michigan, em Indiana, organizaram um centro islâmico sob o nome “The Modern Age Arabian Islamic Society”. Em Cedar Rapids, Iowa, surgiu uma grande comunidade islâmica, em que a comunidade conseguia exercer suas práticas. Por ser a Mesquita mais velha em utilização na América, é chamada de Mesquita-mãe das Américas.

Contudo, uma das grandes imigrações de muçulmanos está em Nova Iorque, desde o fim do século XIX. Houve a “American Mohammedan Society”, fundada no Brooklyn, em 1907, por imigrantes de Polônia, Rússia e Lituânia.

Em 1930, imigrantes marroquinos criam a segunda mesquita na cidade, chamada de “Islamic Mission of America for the Propagation of Islam and Defense of the Faith and Faithful”. A ideia dessas organizações estava centrada na unidade étnica e identitária de seus membros. Por sua vez, surgiu uma nova mesquita que buscava unificar e potencializar a religião, sendo um desses grupos o Islamic Cultural Center of New York, em Manhattan, atraindo imigrantes e afro-americanos. Outro estado americano que atraiu muçulmanos foi Chicago, sendo referência em diversidade e na força do muçulmanos afro-americanos.

Por sua vez, anglo-americanos escolheram se converter ao islã por várias razões, alguns por apelações intelectuais de grande civilização e seus estudiosos, razões científicas, os alcances culturais como remédio para o clima anti-intelectual e secular do ocidente. Além do mais, envolve sua simplicidade e diretividade. Segundo Simth (1999), uma das discussões levantadas pela academia é a solidão desses muçulmanos, tendo em vista que não se identificam com os grupos étnicos, como os afro-americanos ou com os grupos de imigrantes.

Já os hispano-americanos, na década de 1970, foram influenciados pelos movimentos islâmicos negros, participando dessas comunidades.

Um dos aspectos que auxiliaram na conversão dos latinos foi a semelhança com os seus valores, como a importância da família e sua estrutura, e os papéis bem definidos de homem e mulher.

Um grupo de latinos muçulmanos que se destaca nesse cenário nova-iorquino é o grupo Propagacion Islamica para la Educacion y Devocion de Ala’el’divino (PIEDAD), fundado em 1987, enquanto, na Califórnia, foi criada a Asociacion latina de musulmanes em las américas.

Um dos grandes grupos de muçulmanos nos EUA são os afro-americanos. Muitos escravos negros americanos eram muçulmanos trazidos aos EUA à força. Infelizmente, esses muçulmanos que queriam praticar sua fé encontravam proibições, tendo em vista seus senhores brancos, cristãos.

Atualmente, diante desse fato, muitos negros se convertem ao islã, como uma forma de resgate cultural/identitário e de igualitarismo.

Os primeiros grupos formados por afro-americanos foram o *Moorish Science Temple of America*, fundado por Noble Drew Ali, que trouxe para seus grupos alguns conceitos, como “comunidade”, namely, amor, verdade, paz, liberdade e justiça, escrevendo um livro intitulado “O Sagrado Alcorão da Ciência Moura do Templo da América”, o que não se assemelha como o Alcorão Sagrado. A inspiração de divulgação da fé islâmica se deu, segundo Ali, a uma viagem ao Marrocos em que o rei lhe deu instruções para divulgar o islã. Ali estava convencido que era um profeta de Allah, o último de uma longa linhagem, tendo como missão alertar os americanos.

A salvação só ocorreria que se os afro-americanos largassem as outras identidades impostas pelos brancos americanos, como os seus nomes de “escravos”, devendo adotar nomes islâmicos. O objetivo de Ali era formar uma identidade negra e conseguir se apartar da opressão branca.

Outro movimento foi a Nação do Islã, criada por Elijah Muhammed, tendo este se aclamado como profeta. Membros famosos fizeram parte, como Malcolm X e Louis Farrakhan. O filho de Elijah, Warith Deen Mohamed, foi o mais importante líder desse movimento. O objetivo da Nação do Islã é dar um ideal de um grupo político, étnico e religioso, formado em uma fé em que as raízes estão longe de uma sociedade racista dos EUA.

CAPÍTULO 5 – CADEIA PRODUTIVA DO FRANGO HALAL

Segundo Little e Watts (1994, p. 29), o sistema de produção de frango de corte é originalmente um modelo fordista, isto é, “um conjunto de métodos de racionalização da produção elaborado pelo industrial norte-americano Henry Ford, baseado no princípio de que uma empresa deve” dedicar-se apenas a produzir um tipo de produto, devendo adotar a verticalização para reduzir os custos, a produção deveria ser em massa, devendo ser dotada de tecnologia capaz de desenvolver o máximo a produtividade de cada trabalhador e de buscar a eficiência na atividade produtiva (SANDRONI, 1999).

Este sistema de produção é caracterizado pela racionalidade finalística de Weber. Sobre as racionalidades, Marx Weber (1968, p. 24), apresenta três tipos: o tradicionalismo, que se apega ao passado, aos costumes herdados, e os transfere a outras épocas, ainda que, com decorrer do tempo, já tenha perdido sua primitiva significação. Figuram os fatores mágicos e religiosos ou a aspiração de conseguir a salvação. Por sua vez, a racionalidade quanto aos valores, o qual “situa-se no domínio do extracientífico, referindo-se aos fins a que os conhecimentos e meios engendrados pela racionalidade valorativa devem servir. Estes fins são produto de escolhas que têm por base valores não diferenciáveis objetivamente” (THIRY-CHERQUES, 2009, p. 2). Já a racionalidade finalística, segundo Weber, é utilitária, destinando-se a “formular o conhecimento a ser posto a serviço de um determinado fim”.

No caso do sistema de produção de frango halal, existe um contraste com os ritos e lógicas da *zabiha*, tendo em vista que a racionalidade que rege é a tradicionalista, tendo em vista que a *zabiha* é um costume herdado pelo Alcorão e *sunnah* (os ditos e feitos) do profeta Mohamed.

Outra característica que se pode apontar dentro do sistema de produção de aves é o imbricamento e desimbricamento do alimento. No caso do alimento halal, ele está imbricado, ou seja, está relacionado com práticas, culturas e valores religiosos do islã. Por sua vez, um alimento não halal, está desimbricado e se refere à padronização extrema, visando atender o consumo de massas, no qual há uma eliminação de contexto.

É interessante perceber que, sob uma perspectiva Marxista, a desimbricação (DEUTSCHMANN, 2015, p. 2) é uma característica do sistema capitalista, tendo em vista que “a coesão social das sociedades capitalistas repousa principalmente nos mercados e na “lei do valor” por trás deles, e não mais nas religiões históricas, cujas funções integrativas tradicionais estão tornando-se cada vez mais obsoletas. Por outro lado, Deutschmann (2015, p. 3) afirma que esse desimbricamento se justifica pela universalização dos mercados e do dinheiro, que explica sua centralidade na sociedade capitalista.

Segundo Deutschmann (2015, p. 11), mercados e dinheiro constituem os maiores meios de “relações sociais impessoais, cruzando fronteiras locais de solidariedade e fraternidade, e minando os privilégios tradicionais dos *insiders* em relação aos de fora”. Outro motivo, o dinheiro não restringe desejos e dívidas individuais, mas mostra um número quase infinito de capacidade de integrar interesses heterogêneos máximos, criando assim a base para a 'liberdade individual' no meio da sociedade. Pode ser considerado o núcleo da natureza "relacional" da sociedade moderna, em que o dinheiro e os mercados ignoram a lógica da inclusão e exclusão social inerente às identidades étnicas, nacionais ou religiosas tradicionais, estão abertos a qualquer pessoa, independentemente de sua afiliação a famílias, nações, religiões, raças, sexos, ou seja, o alimento não halal é fruto desse desimbricamento.

5.1. Cadeia Produtiva do Frango de Corte

De Castro *et al.* (2002, p. 4) define cadeia produtiva⁸ como parte da premissa que a “produção de bens pode ser representada como um sistema, onde os diversos atores estão interconectados por fluxos de materiais, de capital e de informação, objetivando suprir um mercado consumidor final com os produtos do sistema”.

De acordo com De Souza *et al.* (2008, p. 8) a cadeia produtiva da avicultura de corte é caracterizada pelos elos principais: avozeiro, matrizeiro, incubatório/nascedouro, aviário, frigorífico, varejista e consumidor final. Além do mais, existem os elos auxiliares, como:

⁸ HIRAKURI *et al.* (2012, p. 13) aduzem que o sistema de produção “é composto pelo conjunto de sistemas de cultivo e/ou de criação no âmbito de uma propriedade rural, definidos a partir dos fatores de produção (terra, capital e mão de obra) e interligados por um processo de gestão”.

pesquisa e desenvolvimento genético, medicamentos, milho, soja e outros insumos, equipamentos e embalagens.

De Souza *et al.* (2008, p. 8) afirma que o avozeiro é o primeiro elo, “onde ficam as galinhas avós, que são originadas a partir da importação de ovos das linhagens avós, as quais são cruzadas para produzir as matrizes que, por sua vez, vão gerar os pintos comerciais criados para o abate”. Já o matrizeiro é o segundo elo, em que se criam os ovos. O incubatório/nascedouro é o terceiro elo, no qual se choca, passando para os nascedouros, “cujo objetivo é dar origem aos pintos de corte que serão encaminhados para os aviários após algumas horas de seu nascimento”. O aviário é o quarto elo caracterizado pelos contratos de integração dando o crescimento e a engorda dos pintos. O frigorífico é o quinto elo, é o abatedouro ou empresa onde se origina o produto final, o frango resfriado, congelado, inteiro e/ou em cortes/pedaços.

Segundo Alves Filho (1996, p. 5), o processo produtivo é composto por várias seções, como: “recepção, atordoamento, sangria, escaldagem, depenagem, evisceração, lavagem, pré-resfriamento, gotejamento, pré-resfriamento de miúdos, processamento de pés, classificação/cortes, embalagem, congelamento e expedição”.

Assim, cabe aos frigoríficos grande parte da coordenação do funcionamento dessa cadeia produtiva. Aduzem De Souza *et al.* (2008, p. 10) sobre o sexto e sétimo elo da cadeia:

A partir desta etapa, surge a figura do “varejista” como sexto elo, incluindo-se aqui as empresas de exportação. A figura do atacadista não aparece como um elo individual porque o próprio frigorífico desempenha este papel. Na sequência, está o último elo, o do “consumidor final”, representado tanto pelo mercado nacional como pelo mercado internacional. Como o sexto elo, bastante desenvolvido no Brasil, o varejo vem, ao longo dos últimos 40 anos, fazendo significativos investimentos na expansão da sua rede física e nos sistemas de gestão da informação, o que lhe confere, atualmente, grande destaque como setor produtivo da economia nacional e grande poder de barganha juntos aos seus fornecedores. Na cadeia produtiva do frango de corte, a figura do atacadista não aparece como um elo individual porque o próprio frigorífico desempenha, boa parte das vezes, este papel. Na sequência, está o último elo da cadeia, o “consumidor final”, representado pelo mercado nacional.

Sobre a produção, consumo e exportação de frango de corte do Brasil e dos EUA, seguem os seguintes dados. Segundo a Foreign Agricultural Service (USDA), relatório do

dia 24/03/2017, sobre produção de frango de corte, os EUA é o maior produtor, produziu 18.283 mil toneladas; o Brasil vem em seguida, produzindo 13.605 mil toneladas; e a China em terceiro, produzindo 12.700 mil toneladas. Sobre exportação, o Brasil se revela o maior exportador, exportando 4.110 mil toneladas; os EUA vêm em seguida, exportando 2.978 mil toneladas; e a União Europeia 1.250 mil toneladas.

Sobre o consumo, os EUA está como maior consumidor 15.379 mil toneladas; a China vem em seguida com 12.715 mil toneladas; a União Europeia consumiu 10.570 mil toneladas; e o Brasil 9.497 mil toneladas.

5.2. A Cadeia Logística do Frango *Halal* e seu Consumo

Segundo Donald (2003, p. 7), a cadeia logística “consiste na série de atividades e organizações que os materiais passam pela jornada dos fornecedores iniciais aos clientes finais”. De acordo com o autor, a visão mais simples de uma cadeia de suprimentos tem um único produto movendo-se através de uma série de organizações, cada um dos quais, de alguma forma, agrega valor ao produto (DONALD, 2003, p. 7). O benefício da *supply chain* é que supera as lacunas criadas quando os fornecedores estão a alguma distância dos clientes, permitindo operações em locais que estão distantes de clientela ou fontes de materiais, permitindo também desajustes entre a oferta e a demanda.

Para Tieman (2013, p. 1) um *halal supply chain* trata basicamente de um sistema global de logística, minimizando dificuldades para a indústria *halal* como a contaminação cruzada entre *halal* e *haram*, criando mecanismos de como evitá-lo e criando, também, uma evolução de uma cadeia de valor *halal* completa e de cadeia de abastecimento.

Segundo o autor, para os países muçulmanos, a logística *halal* baseia-se em evitar o contato direto com *haram*, abordando o risco de contaminação e a percepção do consumidor muçulmano.

O alcance, os princípios e a base da logística *halal* para países muçulmanos e não muçulmanos se classifica em escopo de largura e profundidade:

Para um escopo adequado, tanto a largura quanto a profundidade da logística *halal* foram acordadas. Em termos de largura, foi acordado cobrir operações de armazenagem, transporte e terminais. Em termos de profundidade, os seguintes tópicos devem ser abordados na

logística halal, a saber: definições, requisitos de processo, procedimentos, rastreamento, limpeza (como medida corretiva), embalagem e rotulagem, organização e certificação. A logística halal foi definida como o processo de gerenciamento de compras, movimentação, armazenamento e manuseio de materiais, peças, pecuária, semiacabados ou acabados, tanto de alimentos e informações relacionadas e fluxos de documentação através da organização e do fornecimento em conformidade com os princípios gerais da sharia (TIEMAN, 2013, p. 1).

No último elo da cadeia logística, há o consumo e, segundo Ali et al. (2018) a religião dá forma ao padrão de consumo de alimentos, sendo que as escolhas e gostos de alimentos dos consumidores poderiam ser desenvolvidos pela religião circundante.

O islã e o judaísmo proibem o consumo de carne de porco, o hinduísmo e o budismo proibem o consumo de carne bovina e o cristianismo é uma exceção, pois não limita nenhum consumo. Segundo Ali et al. (2018), o sentimento moral de uma pessoa e a confiança na autenticidade dos alimentos halal podem influenciar o seu consumo.

De acordo com Crosby et al. (1990), o cultivo de confiança é particularmente importante quando a incerteza e o risco são inerentes, e as garantias do produto estão frequentemente ausentes. Como resultado, a confiança dos consumidores no contexto dos alimentos halal é uma questão delicada, devido ao fato de que os consumidores não podem verificar se um alimento consumido é *halal* ou *haram*. Além da confiança nos alimentos halal, os organismos de certificação de alimentos halal e seus vendedores finais são uma grande influência sobre as atitudes dos consumidores e o comportamento subsequente devido ao significado de confiança no consumo de alimentos halal (ALI et al., 2018).

Para Ali et al. (2018), em sua pesquisa sobre o grupo de muçulmanos chineses, existem 4 motivos para o consumo de alimento halal por parte dos muçulmanos: o papel da confiança, o papel da obrigação moral, o papel da aculturação dietética e papel da autoidentidade religiosa.

O primeiro motivo aduz que muçulmanos com uma confiança baixa de um determinado produto halal (*versus* alta) dependerão mais de fatores individuais como atitude pessoal, convicção pessoal e controle comportamental do que a motivação religiosa para consumir um produto halal.

Sobre o segundo motivo, o papel da obrigação moral, o autor explica que os muçulmanos com uma obrigação moral menor (*versus* maior) dependerão mais de fatores individuais como a atitude pessoal, a convicção pessoal e a disponibilidade percebida em relação à motivação para consumir o produto halal.

Referente ao terceiro motivo, o papel da aculturação dietética, as decisões de consumo de carne dos muçulmanos de baixa aculturação são influenciadas pela convicção pessoal e pelo controle percebido sobre o consumo de carne halal. Isso significa que as aculturações de dietas que os muçulmanos são mais propensos a ter em conta a opinião de outros muçulmanos e instituições.

O quarto motivo, o papel da autoidentidade religiosa, mostra que a motivação para cumprir com a alimentação halal depende da convicção pessoal e o controle percebido sobre o consumo de carne halal, predizendo intenções comportamentais para os muçulmanos, enquanto as intenções de uma ‘alta identidade’ de muçulmanos são preditas pela atitude em relação a consumo de carne, normas subjetivas e controle comportamental percebido.

Por sua vez, tendo em vista a complexidade do procedimento de abate halal, as permissões e proibições existentes, há procedimentos que:

derivam dos sistemas de gestão da qualidade como identificação e rastreabilidade, identidade preservada, segregação de produtos, controle de ações corretivas e preventivas, além de certificação estão se tornando cada vez mais presentes e relevantes às cadeias agroindustriais (LEONELLI; TOLEDO, 2006, p. 1).

A preocupação do consumidor muçulmano com a segurança e origem dos alimentos tem estimulado a adoção de mecanismos de identificação e rastreabilidade dos alimentos halal. Assim, a certificação tem como objetivo principal “proporcionar ao comprador ou usuário do produto a garantia quanto à conformidade às normas ou especificações técnicas estabelecidas”. Além disso, para a firma, a certificação é uma forma de *marketing* agregadora de valor, possibilitando maximizar o seu lucro (CONCEIÇÃO; BARROS, 2006, p. 7).

Segundo Leonelli e Toledo (2006, p. 5), existem seis importantes características que, trabalhadas em conjunto, constituem um sistema integrado de rastreabilidade para cadeias agroindustriais. As tipologias e características são:

a) Rastreabilidade de produto: A rastreabilidade do produto tem como objetivo determinar a localização física do produto em qualquer estágio da cadeia de suprimentos com o intuito de facilitar o gerenciamento logístico e de inventários, o *recall* de produtos e a disseminação de informações para o consumidor e qualquer outro agente da cadeia produtiva que possa ter interesses econômicos em prover e manter tais informações.

b) Rastreabilidade de processo: A rastreabilidade de processo tem por objetivo averiguar o tipo e a sequência de atividades pelas quais o produto percorreu, incluindo as etapas de crescimento vegetativo e operações pós-colheita, procurando descrever o que foi feito, quando e onde. Esta descrição inclui a interação entre o produto e demais fatores (físicos/mecânicos, químicos, biológicos, ambientais e atmosféricos) que resultam na transformação da matéria-prima em produtos com valor agregado. Outro aspecto relevante a ser monitorado no processo refere-se à ausência ou presença de contaminantes no produto.

c) Rastreabilidade genética: Neste tipo de rastreabilidade, procura-se determinar a constituição genética do produto, seja este de origem vegetal ou animal. Isto inclui informações acerca do tipo e origem (variedade e fornecedor) do material e/ou ingredientes geneticamente modificados, informações sobre sementes, porta-enxerto, bulbos, esperma e embrião utilizados na obtenção do produto.

d) Rastreabilidade de insumos: A rastreabilidade de insumos tem por objetivo determinar o tipo e a origem (características e fornecedor) de insumos como fertilizantes, defensivos químicos, água utilizada para irrigação, informações pertinentes ao rebanho, rações, presença de aditivos e substâncias químicas utilizadas na preservação e/ou transformação da matéria-prima em novos produtos alimentícios ou em produtos reconstituídos.

e) Rastreabilidade de pestes e doenças: Este tipo de rastreabilidade destina-se a traçar a epidemiologia de pestes e doenças, procurando também destacar riscos bióticos como a presença de bactérias, viroses e outros patógenos emergentes que podem contaminar alimentos e outros produtos derivados de matéria-prima de origem vegetal ou animal.

f) Rastreabilidade de medidas: Este tipo de rastreabilidade averigua o resultado de medidas individuais, utilizando-se de uma sequência de calibrações aceitas como referência-padrão. Para alcançar isto, as medidas, equipamentos e os testes utilizados devem estar calibrados de acordo com padrões nacionais e internacionais, garantindo a rastreabilidade. Um outro aspecto da rastreabilidade de medidas

relaciona-se com as características das medidas (dados e cálculos) geradas ao longo da cadeia de suprimentos, com o intuito de atender aos requisitos de qualidade. Ao focar a qualidade das medidas (ao invés das características do instrumento) é possível assegurar que as medidas são de fato, adequadas para o devido uso.

Fazendo uma relação com o procedimento de abate halal, pode se afirmar que uma certificação halal, garante minimamente a rastreabilidade de processo, a rastreabilidade de insumos, a rastreabilidade de pestes e doenças. Contudo outros padrões podem variar de acordo com as normas de padronizações de outros países, podendo estipular: rastreabilidade de medidas, rastreabilidade de produto e até mesmo rastreabilidade genética.

O Sistema Brasileiro de Certificação (SBC) é constituído por entidades públicas e privadas para a certificação de empresas, laboratórios, órgãos governamentais, entre outros, sendo formado pelo Sistema Nacional de Metrologia, Normalização e Qualidade Industrial (SINMETRO); que é formado pelo Conselho Nacional de Metrologia, Normalização e Qualidade Industrial (CONMETRO) e o Instituto Nacional de Metrologia, Normalização e Qualidade Industrial (INMETRO). Dessa forma, um organismo pode aferir a acreditação ou o reconhecimento. O primeiro se trata de um organismo autorizado, “declara e reconhece formalmente que uma entidade (organismo certificador) detém a competência técnica e gerencial para desenvolver atividades específicas de Avaliação da Conformidade de terceira parte”, por sua vez, o reconhecimento que “um organismo aceita, dentro de um adequado grau de confiança, os certificados/acreditações (ou credenciamentos) emitidos por outros organismos em conformidade com a norma ABNT” (ZEIDAN *et al.*, 2008, p. 4).

Outro ponto sobre a certificação é que, em seu processo, existem a pública e a privada. A certificação pública é aferida pela Administração Pública, por sua vez aprovada por entidades privadas (sociedades empresariais, associações ou fundações privadas). De acordo com Ribeiro (1987), verificam e atestam produtos, cadeias ou temas específicos e, ainda, podem ser empregados na qualificação de fornecedores.

Segundo Sornberger *et al.* (2010, p. 6), a certificação privada pode ser classificada em coletiva ou interna. As certificações coletivas são coordenadas por certificadores especializados, de adesão voluntária, e abertas às empresas interessadas. Já as internas são coordenadas por empresas juntamente a seus fornecedores, visando à redução dos custos de

transação, à melhoria na qualidade dos insumos, especialmente de produtos mais elaborados, como aqueles de alta especificidade ou de qualidade superior.

Além do mais, para Conceição e Barros (2006, p. 8), a certificação “é uma das muitas opções de *marketing* e pode ser examinada como uma forma de agregação de valor” pelas firmas, assumindo que objetiva maximizar lucros e assim adiciona mais informação ao produto até o ponto em que cada informação adicional gere mais receitas do que custos.

Essa informação adicionada pela firma altera a decisão de consumo, aumentando a eficiência econômica “na medida em que ajuda os consumidores a direcionar os gastos em produtos que eles de fato desejam”. Assim, o valor econômico desse serviço vai depender de quão úteis sejam as informações fornecidas (CONCEIÇÃO; BARROS, 2006, p. 9).

Mas um ponto que deve ser levantado é que, segundo Halim e Salleh (2012, p. 1) não existe uma padronização única sobre o procedimento halal, variando em cada país islâmico, tendo em vista a adoção de diferentes escolas de pensamento islâmico, sendo esta uma discussão atual na lei dietética islâmica, a qual influencia na sua certificação.

No Brasil, a certificação halal para exportação é realizada por entidades privadas, associações e sociedades empresariais, geralmente reconhecidas por um país islâmico, como Arábia Saudita, Emirados Árabes, Bahrein, Qatar, Iraque, Egito, entre outros.

Tendo como única regulamentação estatal o Código de Defesa do Consumidor, garantindo a este, o direito de receber um produto halal, caso este se declare. Contudo, é uma norma frágil para este tipo de aferição, pois não demanda certificação específica ou detalha a rastreabilidade, não havendo no Brasil uma norma específica, ou órgão específico.

Assim, o procedimento de certificação halal (de abatimento industrial), seja para exportação ou consumo interno, passa pelos seguintes passos: solicitação da certificação, primeira auditoria (análise da matéria-prima, produto, fichas técnicas e gestão do processamento), segunda auditoria (retorno da não conformidade, análise de eficiência do plano de ação, recomendação da certificação), decisão de certificação (aprovação pelo comitê religioso, comitê técnico, aprovação pela diretoria), habilitação halal (registro, liberação e emissão da certificação), auditoria (plano trianual, certificação, monitoramento e renovação

de certificação), conforme o GCC 2055-2⁹, regras de certificado halal do Reino da Arábia Saudita.

Por sua vez, nos EUA, a proteção ao consumidor dependerá da legislação estadual, tendo sido instituído em Nova Iorque (New York's Halal Foods Protection Act of 2005), Nova Jersey (Halal Food Consumer Protection Act N.J.S.A. 56:8-98 *et seq*), Minnesota (Minnesota's halal food protection law, Chapter 54 of the 2001 Minnesota Session Laws (H.F. 149), Illinois (Public Act 92-0394), California (AB 1828 of the 2001-02 session), Georgia (HB 82 of the 2001-02 session) e Washington (HB 2283 and HB 2710 of the 2002 regular session).

Segundo a legislação de Nova Iorque, os fabricantes, produtores, empacotadores e distribuidores de alimentos certificados como *halal* devem catalogar a pessoa física ou jurídica (sociedade empresarial, associação ou fundação privada) no setor específico da Secretaria de Agricultura, registrando o nome, o endereço e o número de telefone e quem certifica a comida como *halal*. Sobre a certificação dada por indivíduos, parcerias, associações ou organizações são obrigados a declarar e registrar que utilizam seus próprios funcionários para certificar o produto, devendo constar informações sobre esses funcionários. Por fim, os estabelecimentos que vendem alimentos halal, como restaurante, carrinhos de alimentos, lojas que vendem alimentos preparados nas suas instalações ou sob seu controle, devem ter registro na Secretaria da Agricultura de Nova Iorque.

5.3. Padrões Internacionais de Abatimento e Certificação Halal

Os padrões industriais de comida halal são examinados por três grandes padrões: Malaysian halal standards (2009), Gulf Cooperation Council standards (GCC) e Metrology Institute for Islamic Countries (SMIIC) da Organização da Cooperação Islâmica (OIC).

A Malásia é um país de maioria muçulmana, tendo uma demanda significativa pelos produtos com certificado halal. Desde 2005, o governo malaio investiu em pesquisa de planejamento comercial, desenvolvimento de tecnologia e *marketing* para melhoria da produtividade e qualidade da certificação Halal (NOORDIN et al., 2009, p. 2).

⁹ Também se utiliza os padrões do ISO 22000, ISO 19011, ISO 17065, MUI, MJC e GSO 993.

O Malaysian halal standards é desenvolvido pelo Departamento de Padrões da Malásia, tendo como propósito “fornecer orientação prática para a indústria alimentícia na preparação e no manuseio de alimentos halal (incluindo suplementos nutricionais) e para servir como um requisito básico para produtos alimentares halal e comércio de alimentos ou negócios na Malásia” (STANDARDS MALAYSIA, 2009, p. 1).

Para esse padrão, comida halal significa comida e bebida e/ou seus ingredientes permitidos sob a lei Sharia e que preencham as seguintes condições (STANDARDS MALAYSIA, 2009, p. 1):

- a) não contém partes ou produtos de animais que não sejam halal pela Lei da Sharia ou quaisquer partes ou produtos de animais que não sejam abatidos de acordo com a lei da Sharia;
- b) não contém *najs* de acordo com a lei da sharia;
- e) seguro para consumo, não tóxico, não intoxicante ou não perigoso para a saúde;
- d) não preparados, processados ou fabricados com equipamentos contaminados com *najs* de acordo com a lei da sharia;
- e) não contém partes humanas ou seus derivados que não sejam permitidos pela lei sharia;
- f) durante sua preparação, processamento, manuseio, embalagem, armazenamento e distribuição, o alimento é fisicamente separado de qualquer outro sangue que não atenda aos requisitos estabelecidos nos itens a), b), c), d) ou e) ou outras coisas que foram decretadas como *najs* pela lei Sharia.

A Lei da Sharia, de acordo com a Lei da Malásia, são as leis do islã no Mazhab de Shafie (escolas islâmicas) ou qualquer outro Mazhab (Maliki, Hambali e Hanafi) que são aprovados pelo Yang-di-Pertuan Agong (Chefe de Estado da Malásia) ou *fatwa* aprovado pela Autoridade Islâmica do país (SANI; DAHLAN, 2015, p. 65).

O termo *najs* significa impureza, existindo três tipos. A primeira é *mukhaffafah*, que é considerado como uma “impureza leve”, sendo a urina de um menino com a idade de dois anos e abaixo de quem não consumiu nenhum outro, exceto o leite de sua mãe. O segundo tipo é o *mutawassitah*, que é considerado como uma impureza média, como vômito, pus, sangue, cadáver, líquido e objetos descarregados dos orifícios, etc. O terceiro tipo é o

mughallazah, que é considerado como impurezas severas, que são “cães e porcos (*khinzir*), incluindo qualquer líquido e objetos descarregados a partir de seus orifícios, descendentes e derivados”.

Para o Malaysian halal standards, o abate é o ato que “atinge a traqueia, esôfago e ambas as artérias carótidas e veias jugulares para apressar o sangramento e morte do animal” (STANDARDS MALAYSIA, 2009, p. 2).

Sobre o processo de abate, os itens 3.5.2.1, 3.5.2.2 e 3.5.2.3 (STANDARDS MALAYSIA, 2009, p. 7):

O processo de abate deve levar em conta o bem-estar animal de acordo com a lei sharia. Os seguintes requisitos também devem ser cumpridos:

- a) o abate deve ser realizado apenas por muçulmanos praticantes que sejam mentalmente sólidos, compreendam plenamente as regras e condições fundamentais relacionadas ao abate de animais no Islã;
- b) o abatedor terá o direito de abate halal emitido por uma autoridade competente;
- e) o abate será feito com niyyah (intenção) em nome de Alá e não para outros fins. O matadouro está bem ciente de sua integridade;
- d) o animal a ser abatido deve ser um animal que seja halal;
- e) o animal a abater deve estar vivo ou ser considerado vivo (*hayal al-muslaqirrah*) no momento do abate;
- f) Os animais a abater devem ser saudáveis e aprovados pela autoridade competente;
- g) a *lasmiyyah* deve ser invocada imediatamente antes do abate;
- h) recomenda-se que o abate seja realizado de frente para o *qiblah* (direção para Makka);
- i) abate de lombos, ferramentas e utensílios deve ser dedicado apenas ao abate termal;
- j) faca ou lâmina de abate deve ser afiada e livre de sangue e outras impurezas;

k) o abate será feito apenas uma vez. A “ação de serrar” do abate é permitida desde que a faca ou lâmina de abate não seja expulsa do animal durante o abate;

l) ossos, unhas e dentes não devem ser usados como ferramentas de abate;

m) o ato de abate terá início com uma incisão no pescoço em algum ponto logo abaixo da glote (apêndice de Adam) e após a glote para animais de pescoço longo;

n) o abate deve destruir a traqueia (halquma), esôfago (mari) e ambas as artérias carótidas e veias jugulares (wadajain) para acelerar o sangramento e a morte do animal (ver Figuras 1 a 4). O sangramento será espontâneo e completo; e

o) um inspetor muçulmano treinado será nomeado e será responsável por verificar se os animais foram abatidos adequadamente de acordo com a lei Sharia.

3.5.2.2 Para aves de capoeira, as queimaduras deve ser realizada somente em animais que são considerados mortos como resultado do abate de animais.

3.5.2.3 Atordoamento não é recomendado. No entanto, se o atordoamento for realizado, devem ser cumpridas as condições especificadas no anexo A.

Mesmo com o estabelecimento dos padrões malaios de certificação halal, Noordin *et al.* (2009, p. 2) identificaram alguns desafios no *marketing* de produtos e serviços halal na Malásia como, a falta de fiscalização desses padrões pelo Departamento de Desenvolvimento Islâmico da Malásia, a falta de assistência logística ao órgão de certificação halal pela autoridade relacionada, falta de auxílio por parte da autoridade de certificação halal e processo lento de emissão de certificação e logotipo halal.

O Conselho de Cooperação do Golfo (GCC) é uma aliança política e econômica de seis países do Oriente Médio (Arábia Saudita, Kuwait, Emirados Árabes Unidos, Catar, Bahrein e Omã) estabelecida em 1981. Entre seus objetivos estão a coordenação, integração e interligação entre os Estados-Membros em todos os domínios, a fim de alcançar a unidade entre eles e formular regulamentos semelhantes em vários campos, como em assuntos

econômicos, financeiros, comércio, alfândega, comunicações, educação e cultura (GCC, 1981).

O GSO 05/FDS/20055 – 1:2014:HALAL PRODUCTS trata do padrão estabelecido pelos países do Golfo Árabe (GCC). Segundo o seu item 1, essa “norma define os requisitos alimentares Halal que devem ser seguidos em qualquer estágio da cadeia alimentar Halal incluindo recebimento, preparação, embalagem, rotulagem, manuseio, transporte, distribuição, armazenamento, exibição e serviço de alimentação Halal”. Por sua vez, o GCC Standard for Islamic Halal Slaughter Regulations for Meat and Poultry “esclarece que o abate (*dabh*) envolve o corte da traqueia, esôfago e veias jugulares. Este método é usado principalmente no caso de ovelhas, gado e pássaros”.

São considerados *najs* (impurezas) para o *Golf Standards* os animais cuja carne os muçulmanos foram proibidos de comer, tais como: cadáver, um animal que morreu por asfixia, um animal que foi fatalmente espancado, um animal que caiu de uma altura ou em um buraco, um animal que foi mordido até a morte, os restos do que o leão ou uma ave de rapina comeu e o que foi abatido em um nome diferente do de Allah. Além de porcos, cães, burros domesticados, elefantes, mulas, animais selvagens (leões, leopardos e ursos) e aves de rapina com garras afiadas que usam na caça, como águias e falcões. Por sua vez, o procedimento de abate deve seguir as seguintes regras:

3/2 Requisitos do matadouro (Al Muzakki) e instrumento de abate:

3/2/1 O matadouro deve ser muçulmano ou uma pessoa das escrituras (Ahl Al Kitab, ou seja, judeu ou cristão).

3/2/2 O abate deve ser realizado sob a supervisão de um muçulmano que tenha sido encarregado do trabalho e que conheça as regras de abate (*Zakat*) sob a Lei Islâmica (*Shari'a*).

3/2/3 O instrumento usado para o abate do animal deve ser feito de qualquer material, exceto osso ou unhas (*Dhofr*).

3/2/4 O instrumento de abate deve estar limpo e afiado, cortando com sua borda e não pelo seu peso. A operação de matar deve ser feita o mais completamente possível.

3/2/5 A lâmina mecânica em matadouros que seguem este sistema deve ser calibrada para cortar apenas as quatro veias jugulares e não

outras partes do pescoço. Isso deve ser feito pela frente e não pelos lados do pescoço.

3/2/6 Não é permitido bater no animal na cabeça ou usar qualquer método semelhante a ele (como uma arma de choque, um martelo de choque e dióxido de carbono).

3/2/7 Os animais permanecem vivos – no caso de um atordoamento elétrico de baixo grau ser usado apenas na cabeça – para que o zakat (abate) possa ser realizado. O sinal para isso é que o animal deve se mover quando é abatido. Se ele morrer antes do zakat, então ele é considerado Mawqooza (mortalmente espancado) e é rejeitado. O atordoamento elétrico não é permitido para aves de capoeira.

3/3 Os requisitos do método de abate (Al Zakah).

3/3/1 Menção do nome de Allah quando abate (Bismillah).

3/3/2 Que o abate (Zakat) do animal seja realizado em um dos modos da Lei Islâmica (Shari'a) mencionados na Seção 2/1.

3/3/3 O animal é abatido cortando-se a traqueia, o esôfago e as veias jugulares pela frente, pelo lado do tórax, não pelo lado da nuca ou pelas costas.

3/3/4 O colo do animal não deve ser cortado ou quebrado ou qualquer outra ação similar realizada, até que o sangramento tenha parado.

3/3/5 Nenhuma parte do animal é cortada até que o abate (Zakah) tenha sido realizado.

Por sua vez, para Dag e Erbası-Gonc (2013, p. 2), a Organização da Cooperação Islâmica (OIC) é a segunda maior organização intergovernamental após a Organização das Nações Unidas, formada por 57 países, representando a comunidade islâmica pelo mundo, “garantindo a salvaguarda e a proteção dos interesses do mundo muçulmano, com o espírito de promover a paz internacional e a harmonia entre várias pessoas do mundo”. Entre as suas atribuições, a OIC tem como objetivo desenvolver projetos de comércio, finanças, educação, padronização, entre outros. Assim surge o Instituto de Padrões e Metrologia para Países Islâmicos (SMIIC), o qual foi estabelecido pelos Estados Membros da OIC, conforme o SMIIC Statute at the 14th COMCEC Meeting in 1998, com os objetivos de:

- 1) Desenvolver normas harmonizadas para eliminar os efeitos adversos do comércio entre os Estados membros da OIC.
- 2) Preparar Padrões OIC/SMIIC, permitindo que os Estados Membros da OIC obtenham o máximo benefício das vantagens econômicas dos mesmos.
- 3) Alcançar uniformidade em metrologia, testes laboratoriais e atividades de padronização entre os Estados membros da OIC.
- 4) Prestar inicialmente assistência técnica aos Estados membros da OIC que não possuam tais organismos padronizados e na ajuda de longo prazo/ajudá-los a estabelecer suas próprias instâncias e atingir um nível competitivo.

Segundo Dag e Erbasi-Gonc (2013, p. 2), os muçulmanos estavam consumindo alimentos que estavam produzindo em sua própria região, de acordo com as diretrizes “tayyib” e “halal” mencionadas no Alcorão. Assim, não havia problemas no seu consumo. Contudo, com a globalização, constatou-se que nem todos os produtos alimentares consumidos naquele país são produzidos no mesmo país ou mesmo no país vizinho, não conseguindo se precisar se a comida, as matérias-primas, a fonte, os auxiliares de produção e os equipamentos são halal ou não.

O Grupo de Especialistas em Padronização para Países Islâmicos foi estabelecido e mandatado para desenvolver padrões comuns de alimentos halal e, após aproximadamente quatro anos de trabalho, preparou três projetos de normas de acordo com os critérios de preparação de padrões internacionais e trabalho mútuo com a contribuição de 39 países membros da OIC e suas instituições relacionadas. Esses padrões são, a saber:

- a) OIC/SMIIC 1: 2011, “Diretrizes Gerais para Alimentos Halal” (com as referências do CODEX, ISO 22000, ISO 22005 + Regras Fiqh Islâmicas) [1]
- b) OIC/SMIIC 2: 2011, “Diretrizes para Órgãos que Fornecem Certificação Halal” (com as referências da ISO/IEC 17020, ISO/IEC 17021, ISO/IEC 17025, ISO/TS 22003 + Regras Fiqh Islâmicas) [2]
- c) OIC/SMIIC 3: 2011, “Diretrizes para o Organismo de Acreditação Halal que Credencia os Organismos de Certificação Halal” (com as referências da ISO/IEC 17011 + Regras da Fiqh Islâmica) [3] As normas mencionadas entraram em vigor em 17 de maio de 2011.

Dag e Erbası-Gonc (2013, p. 4) e Bergeaud-Blackler (2015) explicam que padronização, metrologia e acreditação são três pilares do comércio internacional, que desenvolvem de forma sustentável as economias e promovem o entendimento comum em todos os Estados-membros, possibilitando que houvesse uma integração dos países muçulmanos e a possível eliminação das barreiras comerciais entre os membros da OIC.

É interessante existirem alguns pontos que diferem um padrão de abatimento de frango halal do outro, como por exemplo: os autores dos padrões, a referência da utilização da *sharia*, as variações técnicas, as variações sobre o grau de impureza e os procedimentos do abatimento (ARMANIO; ERGENE, 2018, p. 163).

Sobre os autores dos padrões, segundo o SMIIC1, eles são formados por um comitê internacional representado por vários Estados; já o MS1500:2009 utiliza representantes malaios, e o GSC, comitê formado por representantes do países do Golfo.

Sobre a referência da utilização da *sharia*, é interessante perceber que há uma simplificação em todos os processos, não havendo referência a uma escola islâmica específica. No caso do Golfo, dá-se a ideia de uma falsa uniformização. Por exemplo, os padrões GSO 2055 foram formulados pelos Emirado Árabes, que seguem a escola Malik. Contudo, Oman segue predominantemente a escola Ibadi, já Kuwait segue a escola Malik, por fim os sauditas seguem a escola Hanbali.

Sobre as variações técnicas, o SMIIC 1 dá ênfase em higiene, segurança, segurança sanitária, transporte, certificação. MS1500:2009 e GSC possuem menos ênfase na higiene e segurança sobre os aspectos *halal*.

As variações sobre o grau de impureza e os graus religiosos de impureza não recebem atenção para todos os padrões.

Os procedimentos do abatimento, segundo o SMIIC 1 e o MS1500:2009, são *stunning* (choque), abatimento mecanizado. Já o GCO permite excepcionalmente o abatimento por judeu e cristão, o eletrochoque é permitido para ovinos e caprinos, não é permitido o *stunning* para abatimento de frango. O SMIIC1 busca alinhar internacionalmente a regulação e seus códigos.

CAPÍTULO 6 – FRANGO HALAL: NORMAS DE ABATIMENTO E CERTIFICAÇÃO

Este capítulo abordará a relação entre normas, religião, ritos, ritos islâmicos de abatimento e as normas de abatimento realizadas pelas comunidades brasileira, de Salvador/BA, e norte-americana, de Ithaca/NY.

6.1 Normas

Jackall (1988, p. 112) define a lógica institucional como "o conjunto de regras, prêmios e sanções, construídos experimentalmente e, portanto, contingentes que homens e mulheres em contextos específicos criam e recriam de tal maneira que seu comportamento e perspectiva de acompanhamento são para alguns extensão regularizada e previsível". Por sua vez, para DiMaggio (1997, p. 76), a lógica institucional é "uma teoria e um método de análise para compreender as influências da cultura no nível da sociedade sobre a cognição e o comportamento de atores individuais e organizacionais".

Para complementar, Thornton e Ocasio (2008, p. 804) definiram as lógicas institucionais como "os padrões históricos, socialmente construídos de práticas materiais, suposições, valores, crenças e regras pelas quais os indivíduos produzem e reproduzem sua subsistência material, organizam o tempo e o espaço e dão sentido à sua realidade social". Na perspectiva de Thornton e Ocasio (2008, p. 101), as lógicas institucionais "modelam comportamentos racionais e conscientes, e os atores individuais e organizacionais participam da modelagem e da mudança da lógica institucional", fornecendo um vínculo entre instituições e ação.

Para Thornton, Jones e Kury (2005, p. 128), as sociedades ocidentais são compostas por seis setores sociais: o mercado, a corporação, as profissões, a família, as religiões e o Estado, tendo cada setor sua definição baseada por símbolos culturais, práticas materiais distintas e, muitas vezes, conflitantes, que compõem seus princípios organizadores. Esses princípios organizadores explicam os vocabulários, as lógicas de ação e os seus sentidos para os participantes de diferentes setores. Eles revelam as suposições profundamente arraigadas e, muitas vezes, não examinadas pelas quais o raciocínio acontece.

As lógicas institucionais de cada setor social moldam uma interpretação e uma visão das estruturas organizacionais arquetípicas, racionalidades, normas, e dos mecanismos de governança usados para coordenar suas atividades.

As normas, sob a perspectiva positivista, são as regras, modelos, paradigmas, formas ou tudo que se estabelece em lei ou regulamento para servir de pauta ou padrão na maneira de agir (DE PLÁCIDO; SILVA, 1998, p. 1456). Para o positivismo (REALE, 1973, p. 80), elas normas podem ser classificadas como normas de organização e normas de conduta. As normas de organização possuem um caráter instrumental, “visando à estrutura e ao funcionamento de órgãos, ou à disciplina de processos técnicos de identificação e aplicação de normas, a fim de assegurar uma convivência juridicamente ordenada”. Já as normas de conduta têm como objetivo imediato disciplinar o comportamento dos indivíduos, ou as atividades dos grupos e entidades sociais em geral.

Por sua vez, sob uma perspectiva sociológica, Brennan et al (2013, p. 36) afirmam que as normas têm como função “responsabilizar um pelo outro”. Segundo os autores:

Ser responsável perante o outro é bastante diferente de possuir o tipo de informação confiável sobre como outras pessoas agirá que é um ingrediente essencial na coordenação eficaz. Que prestação de contas envolve outros que tenham um direito ou direito reconhecido para determinar como alguém deve comporte-se. Quando nos tornamos responsáveis um pelo outro, efetuamos um significado normativo não podemos modificar nossas relações uns com os outros. Não é que tenhamos informações sobre o que os outros farão. Em vez disso, estamos em posição de nos responsabilizarmos mutuamente e exigir e esperar coisas um do outro. (BRENNAN et al, 2013, p. 36)

Na visão de Plácido e Silva (1998, p. 204), a norma possui três modos de resposta, a ‘norma a seguir’, quando “o indivíduo em questão age de acordo com uma norma porque é uma norma”. Segundo os autores, seriam apenas que o comportamento de alguém esteja de acordo com o que a norma requer, acontecendo por acidente. Há a internalização da norma, que explica o comportamento humano. Na categoria de ‘normas a seguir’, existem três tipos de normas: normas formais, normas morais e normas sociais.

As normas formais são exemplificadas pelo direito positivo, como por exemplo, parar na luz vermelha no trânsito, preencher as declarações de Imposto de Renda e solicitar a

permissão de nossos vizinhos antes de substituir cercas entre nossas propriedades, porque, simplesmente, essa é a lei.

As normas morais envolvem atitudes normativas independentes da prática, “para que um princípio seja uma norma moral em um grupo, deve ser o caso de uma proporção de membros do grupo possuir atitudes normativas que não são fundamentadas, mesmo em parte, em práticas sociais presumidas.” Essas normas morais não são criadas e apoiadas por um estado coercitivo.

Por sua vez, as normas sociais são práticas sociais exercidas com regularidade na resposta entre os membros de um grupo que são explicadas, em parte, pela presença no grupo de pro-atitudes (ou crenças sobre a presença de pro-atitudes).

Sobre a “conformidade com a norma”, na qual o indivíduo age de acordo com a norma, não por causa da própria norma, mas por outras considerações que estão associados a ela, como as sanções.

Sobre a 'violação da norma', em que o infrator orienta seu comportamento em torno e, às vezes, em oposição deliberada à norma, podendo violar de forma calculada, fingida, evitada, oposta ou honrar a norma de alguma forma na violação.

No caso desta tese, percebe-se que as normas da comunidade islâmica de Ithaca/NY, são classificadas como normas formais, tendo em vista que estão positivadas no “New York's Halal Foods Protection Act of 2005”, seguindo uma racionalidade finalística ou instrumental, tendo em vista que visa estabelecer e focar nos padrões industriais das certificadoras.

No caso da comunidade islâmica de Salvador/BA, as normas seriam morais, tendo em vista que não são criadas e apoiadas por um estado coercitivo, mas sim por um grupo social que segue a escola islâmica Malikita.

Segundo Farahat (2019), no islã, as revelações divinas criam normas morais, tendo em vista o desenvolvimento da racionalidade quantos aos valores. De acordo com Farahat (2019, p. 169), as normas do islã são morais, pois são frutos de construção social da autoridade jurídica e de diferentes abordagens/perspectivas sobre o discurso divino. A função do raciocínio jurídico islâmico não era descobrir uma lei divina que existisse em um sentido metafísico, em vez disso, era encontrar “um resultado substancial da ordem normativa

humana no nível terrestre”, ou seja, como aplicar essa norma na comunidade islâmica. A interpretação sobre as normas islâmicas incorporou considerações semânticas, morais e práticas em sua dinâmica.

No caso da comunidade islâmica de Ithaca/NY, as normas de abatimento islâmico e certificação são positivadas pelo estado de Nova Iorque, devendo apenas se cumprir por determinação legal. Por sua vez, a comunidade islâmica de Salvador/BA segue as normas morais dispostas na jurisprudência islâmica e interpretada por juristas-teólogos históricos (FARAHAT, 2019).

6.2. Religião e ritos

A palavra religião, segundo Abbagnano (2007, p. 858), etimologicamente, significa “obrigação”, tendo em vista as obras de Cícero, em que deriva de *relegere*, conforme dispõe a sentença “aqueles que cumpriam cuidadosamente todos os atos do culto divino e, por assim dizer, os reiam atentamente foram chamados de religiosos”.

Em outro sentido, para Lactâncio e S. Agostinho (ABBAGNANO, 2007, p. 858), essa palavra deriva de *religare*, e, a propósito, Lactâncio cita a expressão de Lucrecio “soltar a alma dos laços da religião”.

As diferentes definições até hoje sobre religião podem ser classificadas com base nos dois problemas fundamentais: a primeira trata do problema da origem da religião e sua validade (substantivista). Já o segundo problema trata da *função* atribuída à religião (funcionalista) (PALS, 1996, p. 13; ABBAGNANO, 2007, p. 859).

Por outro lado, para Clarke e Byrne (1993, p. 10), existem quatro estilos de definição particularmente importantes para o devido entendimento do conceito de religião: experiencial, substantiva, funcionalista e semelhança familiar.

Segundo Clarke e Byrne (1993, p. 12), as definições experimentais da religião tentam encontrar “uma forma geral de experiência que seja caracteristicamente religiosa e use isso como a característica fundamental de identificação das religiões”. Já uma definição substantiva de religião, “identifica a religião através do conteúdo das crenças típicas associadas a ela (geralmente através do apontar para um conteúdo teísta para essas crenças)”. Os funcionalistas preferem definir não em termos do que é acreditado pelos religiosos, mas

em termos de como eles acreditam, isto é, em termos do papel que a crença desempenha na vida das pessoas.

Por sua vez, a definição de semelhança familiar parece ser indicada, tendo em vista “o fato de que pode preservar elementos de outras definições enquanto explicam o conflito entre eles” (CLARKE; BYRNE, 1993, p. 12).

Cada um capta corretamente uma importante característica de criação de religião, mas busca falsamente erigi-la em uma condição necessária (ou necessária e suficiente) para a existência da religião. Além disso, uma conta de semelhança familiar irá lidar com a face óbvia do significado da palavra “religião” revelada pela sua história: esse significado foi estendido em diferentes direções de uma raiz ou núcleo comum (CLARKE; BYRNE, 1993, p. 10).

Clarke e Byrne (1993) afirmam que uma exemplificação útil da definição da semelhança familiar da religião é fornecida por abordagens que colocam a religião na categoria ampla de uma instituição humana e, em seguida, lista suas dimensões características como uma instituição e as características típicas diferenciadoras específicas dessas dimensões. Por exemplo, as dimensões características da religião incluem: teóricas (por exemplo, crenças, mitos e doutrinas), práticas (por exemplo, ritos e códigos morais), sociais (por exemplo, igrejas, sacerdotes, monges), experienciais (por exemplo, emoções, visões, atitudes).

Assim, será apresentado o conceito de religião segundo a perspectiva de cada um desses autores: E. B. Tylor, James Frazer, Emile Durkheim, Karl Marx, Max Weber, Mircea Eliade, E. E. Evans-Pritchard e Clifford Geertz.

Inicialmente, para E.B. Tylor (1871, p. 424), religião é a crença em seres espirituais. Tylor explicava que uma característica comum entre as religiões é a crença em espíritos que pensam, agem e sentem como os seres humanos, sendo a essência da religião o animismo, a crença no poder pessoal e vivo atrás de todas as coisas.

J. G. Frazer, em sua obra *O ramo dourado*, buscou descobrir “a unidade original do pensamento religioso, caminhando desde os totens e outros símbolos materiais até a espiritualidade mais pura” (MENDONÇA, 2010, p. 29).

Para Durkheim (1912, p. 47), a religião era um sistema unificado de crenças e práticas relativas ao sagrado, aquilo que se separa do proibido. O propósito do sagrado é unir em uma moral comunitária denominada igreja. O sagrado sempre envolve grandes preocupações, como o interesse e o bem-estar da comunidade; já o profano, as pequenas coisas, como atividades privadas, vida pessoal, vida familiar.

A religião, na visão de Marx, é uma ideologia. Como o Estado, as artes, o discurso moral e certos outros empreendimentos intelectuais, pertence à superestrutura da sociedade e depende de maneira fundamental da base econômica, ou seja, se há uma mudança na vida econômica, uma mudança na religião deve seguir (PALS, 1996, p. 140).

Para Weber (1968, p. 10), a religião não é “uma mera função da estrutura social do estrato que se manifesta como seu portador característico, nem que religião represente a ideologia do estrato, o que reflete os interesses materiais ou ideais do estrato”. Para Max Weber, a explicação é uma espécie de integração, seja as atividades passadas ou presentes, social ou individual, apresenta-se como um local de encontro de múltiplas causas e efeitos. Buscando se explicar um ritual religioso, um evento político, uma tendência cultural ou social, não se pode privilegiar uma causa (ou tipo de causa) à exclusão de todos os outros.

O comportamento religioso é indubitavelmente afetado pelas condições econômicas, mas não se pode reduzir toda a religião somente à economia, como argumenta Marx, ou toda a crença em Deus como uma neurose, segundo Freud, ou que todas as práticas religiosas são apenas compromissos sociais. Claramente, essas condições e circunstâncias subjacentes são importantes, mas também são ideias, crenças e intenções humanas (PALS, 1996, p. 192).

Por sua vez, Mircea Eliade (1995) alega que as religiões são a história das hierofanias, ou seja, a manifestação do sagrado. Segundo Valadares (2011, p. 5), esse sagrado se revela “estabelecendo um centro do mundo, um cosmo ordenado no meio caótico da existência profana, âmbito do não-ser, da relatividade, da fruição, da multiplicidade, da relatividade, da desorganização e do não-real”. O sagrado confere sentido e orientação ao ser humano em uma realidade caótica (VALADARES, 2011, p. 5).

Para Geertz e Banton (1966, p. 5), religião é um sistema cultural. Geertz oferece o seguinte conceito:

Religião é (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer modos de vida e motivações poderosos, penetrantes e duradouros nos homens (3) formulando concepções de uma ordem geral de existência e (4) vestindo essas concepções com tal aura de facticidade que (5) os estados de espírito e as motivações parecem apenas realistas¹⁰ (GEERTZ;E BANTON, 1966, p. 90).

Segundo Pals (1996, p. 269), por “um sistema de símbolos”, Geertz significa “praticamente qualquer coisa que carregue e transmita às pessoas uma ideia: um objeto como uma roda de oração budista, um evento como a crucificação, um ritual como uma mitzvah de bar, ou uma ação simples sem palavras, como um gesto de compaixão”.

Por outro lado, quando se diz que esses símbolos “estabelecem modos e motivações poderosos, penetrantes e duradouros”, aduz-se que a religião faz com que as pessoas sintam e realizem atos de acordo com a motivação. Essas motivações têm metas e são guiadas por um conjunto de valores duradouro – o que importa para as pessoas, o que elas acham bom e correto (PALS, 1996, p. 270).

Os itens quatro e cinco do conceito trazem, em termos mais simples, que a religião “marca uma esfera de vida que tem um *status* especial, o que o separa de outros sistemas culturais é que seus símbolos afirmam nos colocar em contato com o que é realmente real” (PALS, 1996, p. 271). Para Geertz, a religião é sempre uma visão de mundo e um *ethos*.

Para Esser (2017, p. 134), a religião é composta por objetos, ações, lugares e pessoas, que podem ser utilizados como forma de manifestações de seres, forças religiosas e canais de comunicação.

Referente às ações, idênticas-se os ritos, segundo Bruce e Yearley (2006, p. 172), conceituando-se quaisquer “ações formais seguindo um padrão definido que expressam através de símbolo um significado público ou compartilhado (...) sendo tipicamente os aspectos práticos de um sistema religioso e expressam valores sagrados ao invés de buscar alcançar algum fim utilitário”.

Por sua vez, Catherine Bell (1992, p. 19), em suas obras, aprofunda e desenvolve uma análise sobre os ritos. Para a autora, existe distinção entre ritos e “crenças, credos, símbolos

¹⁰ Religion is a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and longstanding moods and motivations. It formulates these in terms of a worldview that influences human behavior over the long run.

e mitos”, sendo estes considerados como formas de conteúdo mental ou projetos conceituais ou apenas direções, os quais inspiram ou promovem atividades, não sendo atividades. O ritual como ação expressará ou realizará essas orientações conceituais.

Para a autora, existem três tipos de conceitos sobre ritual. O primeiro conceito é que o ritual seria descrito como “uma ação irrefletida, rotinizada, habitual, obsessiva ou mimética – e, portanto, a expressão puramente formal, secundária e mera física de ideias logicamente anteriores”. Nessa categoria, o ritual diferencia a ação do pensamento.

O segundo conceito (BELL, 1992, p. 20) descreve o ritual como um “tipo de mecanismo funcional ou estrutural para reintegrar a dicotomia da **ação do pensamento**, que pode aparecer sob a forma de uma distinção entre crença e comportamento”. O ritual seria o meio pelo qual a percepção individual e o comportamento são socialmente apropriados ou condicionados.

Conforme a autora, o ritual é provisoriamente distinguido como “o sincrônico, contínuo, tradicional ou ontológico em oposição ao diacrônico, mutável, histórico ou social”. No entanto, o ritual também é subsequentemente retratado como a arena na qual esses pares de forças interagem.

Segundo Bell (1992, p. 20), um terceiro modelo, apresentado mais amplamente no trabalho inicial de V. Turner, também retrata esses dois padrões. Turner inicialmente descreveu o ritual como “a afirmação da unidade comunal em contraste com os atritos, restrições e competitividade da vida social e da organização”. Turner (*apud* BELL, 1992, p. 21) explica:

O rito proporciona uma “antistrutura” criativa que se distingue da manutenção rígida de ordens sociais, hierarquias e formas tradicionais. No entanto, quando subsequentemente retratado como incorporando aspectos da estrutura e da antistrutura, ele descreve os rituais como aquelas atividades especiais, paradigmáticas, que mediam ou orquestram as demandas necessárias e opostas da *communitas* e da ordem social formalizada.

Cada um desses exemplos emprega os dois padrões estruturais descritos anteriormente: o ritual é primeiramente diferenciado como um objeto discreto de análise por meio de várias dicotomias, que são vagamente análogas ao pensamento e à ação.

Então o ritual é elaborado com o próprio meio pelo qual essas categorias dicotômicas, nenhuma das quais poderia existir sem a outra, são reintegradas.

Assim, para a visão de Bell (1992), em suma, existem três conceitos (padrões) de ritos: ações sem vínculo com o mental, ação vinculada com pensamento individual e ação vinculada à expressão da ordem social.

Para Skorupski (1983, p. 77), os rituais são cerimônias de interação, nas quais humanos, enquanto agentes, interagem com outros agentes, criando uma comunicação numa linguagem convencional chamada “código de interação”.

O ponto principal do comportamento do código de interação consiste em estabelecer ou manter (ou destruir) um equilíbrio, ou mútuo acordo, entre as pessoas envolvidas numa interação no tocante a sua posição social ou papéis correspondentes e aos seus compromissos e obrigações recíprocos.

O que os humanos fazem no ritual religioso é ampliar seu código de interação para além da esfera humana até a esfera não humana. No caso do rito de **abatimento islâmico, existem ações vinculadas às normas que devem ser executadas pelo muçulmano**. Bonne e Verbeke (2008, p. 38) informam que a orientação básica sobre as leis (normas) alimentares para os muçulmanos é revelada no Alcorão e é explicada e colocada em prática através da Sunnah (a vida, ações e ensinamentos do Profeta Muhammad) e pelos Hadith (a compilação das tradições do Profeta Muhammad).

Segundo os autores, a carne de animais abatidos de acordo com as condições é chamada de carne *zabiha*, ou seja, purificada. Mais informações sobre as condições de abate e varejo para carne halal serão discutidas mais adiante nesta tese.

Inicialmente, o animal não pode ter tido contato com outros animais ou comidas impuras, como fezes, álcool, sangue, carniça, carne, ou seja, tudo que seja *haram* (ilícito).

Uma segunda regra é que a faca utilizada para o abatimento deve ser proporcional ao tamanho do pescoço, devendo estar bem afiada para que o animal não sinta dor. Uma observação interessante é que não pode ser afiada na frente do animal. No islã, foca-se no bem-estar do animal.

Aquele que irá abater deve ser um homem ou mulher muçulmanos, são e adulto ou alguém do “povo do livro”, ou seja, um judeu ou um cristão. Contudo, o abatimento feito por cristão e judeus, pode ser consumido desde que seja invocado o nome de Deus (Allah). Além do mais, o muçulmano deve invocar o nome de Deus antes de comer essa carne, desde que seu nome não foi invocado durante o abate.

Sobre o abatimento em si, o animal deve ser abatido cortando-se a parte frontal do pescoço, as carótidas, jugulares, traqueia e esôfago, sem atingir o osso do pescoço. É preferível virar o animal ou a ave para Makkah antes do abate; no entanto, isso é apenas um requisito secundário.

Normalmente, o processo de abate de ruminantes e aves deve ser realizado manualmente. O abate manual é preferido por todos os muçulmanos e amplamente seguido em países onde os muçulmanos gerenciam os matadouros.

Sobre a invocação, o nome de Allah deve ser invocado durante o corte. A fórmula usual é “em nome de Allah; Allah é o maior” (Bismillah, Allahu Akbar). Há duas razões principais para dizer essa bênção durante o abate. A primeira razão é lembrar ao abatedor sua responsabilidade em observar os requisitos prescritos e remover qualquer dúvida sobre a quem os animais são dedicados (ABDUSSALAM, 1981). Em segundo lugar, reforça a noção de que o animal está sendo abatido em nome de Allah para alimentação, e não para fins recreativos.

A bênção deve ser pronunciada ao se passar a faca no pescoço do animal. Se o matador é das “pessoas do livro” (cristão ou judeu), ele não deveria invocar outro nome que não seja Deus. Se ele invoca o nome de Jesus ou Abraão, a carne é *haram*. Todas as escolas islâmicas concordam que, se o nome de outra pessoa em vez de Deus é mencionado, a carne é totalmente proibida.

No caso de abate islâmico mecânico, as seguintes ações devem ser executadas. Um muçulmano liga a máquina enquanto pronuncia o nome de Deus. Um abatedor muçulmano é posicionado atrás da máquina para fazer um corte no pescoço se a máquina perder um pássaro ou se o corte não for adequado para sangramento adequado. Essa pessoa invoca continuamente o nome de Deus durante o abate. Nem dizer uma bênção apenas no início do processo nem o uso de gravações de bênções é permitido.

Outros atos abomináveis no abatimento islâmico de animais (RIAZ; CHAUDRY, 2003, p. 30):

É abominável jogar o animal de lado e depois afiar a faca. É narrado que o Profeta uma vez passou por uma pessoa que, tendo jogado uma cabra no chão, estava pressionando a cabeça com o pé e afiando a faca enquanto o animal estava olhando. O Profeta disse: “Será que esse bode não morrerá antes de ser morto? Você deseja matá-lo duas vezes? Não matar um animal na presença de outro ou afiar suas facas diante deles” (KHAN, 1991).

É abominável deixar a faca atingir a medula espinhal ou cortar a sua cabeça. No sul da Ásia, o termo usado para cortar a cabeça, geralmente batendo no animal por trás do pescoço, é chamado de *jhatka* ou matar com um golpe. Há uma aversão generalizada na comunidade muçulmana a tal assassinato.

É abominável quebrar o pescoço de um animal ou começar a esfolar ou cortar quaisquer partes enquanto estiver em convulsão ou antes que sua vida seja completamente eliminada. O profeta disse: “Não lidem com pressa com as almas (dos animais) antes da vida parta” (Khan, 1991). Às vezes, a prática em matadouros comerciais de ritmo acelerado começa a remover os chifres, orelhas e patas dianteiras enquanto o animal ainda parece estar vivo. Isso é contra os princípios e exigências do abatimento e deve ser evitado.

Também é abominável abater um animal, enquanto o próximo na fila é observar o animal sendo morto.

O reconhecimento do procedimento de abatimento halal é estabelecido de quatro maneiras possíveis, segundo Kurth e Glasbergen (2017, p. 3): a) algumas organizações certificam e mesquitas islâmicas fornecem informações sobre práticas dignas; b) pequenos vendedores islâmicos têm uma relação de confiança com seus consumidores, através da qual são fornecidas informações sobre a procedência halal; c) outros vendedores monitoram sua própria produção e emitem um certificado para si mesmos; d) há certificadores informais, como os Imams, que distribuem certificados aos produtores que eles conhecem e confiam pessoalmente.

6.3. *Zabiha* Brasileira e suas Normas

Sobre as normas de abatimento islâmico relacionadas ao consumo interno de frango halal da comunidade islâmica da Bahia, algumas considerações serão realizadas a seguir.

A comunidade muçulmana no Brasil, conforme apresentado neste trabalho, é um grupo minoritário, contudo, com passagens marcantes no curso da história brasileira. Ao realizar as entrevistas com membros da comunidade islâmica da Bahia, situada em Salvador/BA, constatou-se que o acesso ao frango halal é baixo, tendo em vista a sua pouca disponibilidade nos supermercados da região e o seu custo em obtenção, caso seja necessário abater por um membro da comunidade. Segundo os entrevistados, predomina o acesso pelo abatimento por algum membro da comunidade.

Segundo o líder religioso da comunidade, o ritual de abatimento segue as normas e interpretações da escola Malik do imã Malik Ibn Anãs.¹¹ Segundo o imã da mesquita, o abatimento se dá do seguinte modo: um membro da comunidade com conhecimento sobre o abatimento se dirige a um estabelecimento de venda de frango (mercado vivo), escolhe o mais gordo, em seguida se dirige ao abatedouro, segura as asas do frango no pé esquerdo e direito colocando o seu rosto para o chão, orientado para Meca. O frango não vê o ato de abate e a faca. Após o abate, o frango é depenado e preparado para consumo, sendo disponibilizado para a comunidade, seja por doação ou por simples compra e venda dos insumos, no caso o frango.

Alguns detalhes devem ser observados. Como não há uma produção sistemática e fiscalização dos frangos que serão abatidos para saber se há ou não contaminação de produtos ilícitos (*haram*), como alimentação com carniça, álcool ou demais produtos impuros (*najs*), o único momento em que se tem contato com algum tipo de procedimento islâmico é na hora do abate.

¹¹ Exemplo da diferenciação desta escola no ritual de abate se dá no *tasmiyyah* ou invocação, o que significa pronunciar o nome de Deus dizendo Bismillah (em nome de Allah) antes de cortar o pescoço. De acordo com o imã Malik, se o nome de Deus não é mencionado sobre o animal antes do abate, a carne de tal animal é proibida, quer se negligencie em dizer Bismillah intencionalmente ou não. Na perspectiva de outra escola, como a Hanifah, se alguém negligenciar intencionalmente de dizer Bismillah, a carne é *haram*. Caso a omissão não tenha sido intencional, a carne é *halal*. Já para a escola de Imam Shaf 'ii, se alguém negligencia dizer Bismillah intencionalmente ou não antes do abate, a carne é *halal* desde que a pessoa seja competente para executar o abatimento (*dhabh*).

Além disso, esse tipo de procedimento, sem a devida fiscalização do demais elos anteriores da cadeia produtiva do frango halal, denota diversos aspectos socioeconômicos.

Primeiramente, que são poucos os muçulmanos na região de Salvador e no Estado da Bahia. Como não há uma estimativa atualizada, segundo fontes da mesquita, estima-se 500 membros em Salvador, em sua maioria brasileiros de origem africana, seguido de demais estrangeiros oriundos de países africanos (sub-saharianos), Paquistão, Índia, Síria, Líbano, Marrocos.

Em segundo lugar, a ausência de controle sobre o processo de abate islâmico nas cadeias de produção do frango para consumo interno, denota a baixa renda dos membros das comunidades, não tendo condições de se organizar para fornecer de forma sistêmica e sustentável um frango halal. Segundo os entrevistados, os membros da mesquita são pessoas simples com baixo poder aquisitivo.

Terceiro, sobre a dimensão do seguimento das normas de abate, se segue apenas a interpretação da liderança local e as normas da escola islâmica seguida. Diferentemente de um processo integrado de produção de frango halal que segue padrões industriais rígidos de qualidade e fiscalização.

Ainda não existe padrão de certificação halal brasileiro, sendo que as certificadoras nacionais que exportam utilizam dos critérios de outros países, como Malásia, Turquia, Golfo Árabe e Egito.

6.4. *Zabiha* Norte-americana e seus Padrões

No caso dos EUA, mais especificamente da comunidade islâmica de Ithaca/NY, a comunidade é formada por muçulmanos americanos, sejam convertidos, como afro-americanos e anglo-americanos, sejam filhos de imigrantes de primeira e segunda geração, estimando-se 200 membros permanentes. São fiéis de classe média, tendo os mais novos acessos aos estudos superiores. Não existe ainda uma mesquita, sendo os locais de oração na Universidade de Cornell ou em uma pequena sala da rua Sêneca.

O acesso ao frango halal se dá, em regra, na compra de açougues e supermercados da região de Ithaca, Syracuse e Birminguiton/NY. Porém, os locais mais procurados, conforme

relatado pelos membros da comunidade, são os açougues halal, por serem considerados “frescos”.

Nos EUA, percebem-se duas formas de produção de frango halal: no sul, o sistema de integração, focando a exportação denominada de “machine/industrial halal slaughtering”, envolvendo os padrões malaio, turco, egípcio, do Golfo ou um determinado padrão industrial próprio criado pelas empresas americanas. Nesse tipo de abatimento, tem-se como referência o Estado da Georgia.

No norte, mais especificamente no estado de Nova Iorque, a produção de frango halal segue duas tendências: um sistema de produção integrado, em que há o “hand halal slaughtering” e o “machine/industrial halal slaughtering”; outra tendência é da produção independente, em que o animal é abatido pelo método manual.

Independentemente do sistema de produção do frango, o abatedouro será halal, sendo certificado pela Secretaria de Agricultura do Estado de Nova Iorque (New York State Department of Agriculture and Markets).

O procedimento segue os padrões do “New York State Halal Foods Protection Act of 2005” (ato de proteção alimentar halal de 2005). O objetivo dessa lei é fornecer aos consumidores informações, de forma clara e precisa, sobre a comida e os produtos que estão comprando. Os pontos principais dessa norma são:

Todos os alimentos e produtos embalados em qualquer contêiner e vendidos ou oferecidos para venda deve ter a etiqueta “halal”, aposta pelo fabricante ou pelo embalador nas suas instalações.

Qualquer alimento ou produto alimentício em embalagens certificadas ou halal não deve ser vendido ou oferecido para venda pelo produtor ou distribuidor de tal alimento ou produto alimentício até que o produtor ou o distribuidor deve ter registrado no departamento o nome, endereço e número de telefone da pessoa que certifica o alimento como halal.

Qualquer alimento ou produto alimentar em embalagem marcada com etiqueta usada para transmitir que tal alimento ou produto alimentar é halal, excepto uma marca comercial não utilizada para representar tais alimentos ou rações.

Pessoas que certificam como halal; arquivando com o departamento.
1. Qualquer pessoa que certifique carne, preparados de carne,

subprodutos de carne ou aves de capoeira como halal não pré-embalados, bem como qualquer pessoa que certifique alimentos halal ou pré-embalados como produtos halal, deve apresentar ao departamento, de acordo com regulamentos estabelecidos pelo comissário, uma declaração das qualificações de tais pessoas para fornecer tal certificação.

2. Nenhuma pessoa deve, dentro deste estado, fabricar, compor, fermentar, destilar, produzir, processar, embalar, vender ou oferecer para venda qualquer carne, preparações de carne, subprodutos de carne, aves ou alimentos não pré-embalados.

produtos representados ou classificados como halal, a menos que tem, de acordo com os regulamentos estabelecidos pela omissão, arquivado no departamento o nome, endereço e número de telefone da pessoa que certifica tal alimento ou produto alimentício como halal.

3. Qualquer estabelecimento ou fornecedor de alimentos que venda ou ofereça para venda alimentos ou produtos alimentícios preparados no local ou sob seu controle representados como halal, deverá apresentar ao departamento o nome, endereço e número de telefone da pessoa que certifica o alimento ou produtos alimentares como halal. Os estabelecimentos e fornecedores de alimentos que vendem ou oferecem para venda alimentos ou produtos alimentares preparados no local ou sob o seu controle representados como halal devem apresentar um "formulário de certificação halal" num local facilmente visível para o consumidor e fornecer também uma cópia do mesmo. tal forma para o departamento.

4. Qualquer estabelecimento ou fornecedor de alimentos que venda ou ofereça para venda alimentos ou produtos alimentícios preparados no local ou sob seu controle representados como halal deverá manter um diário de permanência vinculado que incluirá, para cada visita de inspeção da pessoa que certifica seus alimentos ou produtos alimentares como halal, a assinatura e o nome impresso.

A pessoa que realiza a inspeção e a data e hora de chegada ao estabelecimento. O diário de bordo será mantido por um período não inferior a dois anos após a entrada final e será disponibilizado ao departamento mediante solicitação.

5. O departamento está autorizado a inspecionar todos os estabelecimentos de alimentos e serviços de bufê que vendem ou oferecem para venda alimentos ou produtos alimentícios representados como halal para assegurar o cumprimento das seções duzentos e um e duzentos e um-f deste artigo e desta seção. exatidão

de qualquer informação fornecida de acordo com tais seções. O comissário está autorizado a promulgar regras e regulamentos conforme necessário para implementar as disposições das seções duzentos e um e dois cem f-f deste artigo e desta seção. O departamento deve desenvolver e manter um website que disponibilize aos consumidores cópias de todos os formulários e informações de certificação exigidos por esta seção. (NOVA IORQUE, 2005)

Cada estado americano possui uma regulamentação para o procedimento e certificação da carne halal. O interessante é que eles estão mais relacionados a padrões industriais sanitários, comerciais e procedimentais, do que aos padrões religiosos.

A regulamentação do Estado de Nova Iorque ainda não atinge o nível de complexidade dos países muçulmanos, apenas determina que as certificadoras de carne halal deverão se registrar na Secretaria de Agricultura, apresentando seus padrões industriais.

CAPÍTULO 7

7.1. Análise Comparativa de Integridade do Produto Halal da Comunidade Islâmica de Salvador/BA e de Ithaca/NY

Analisando os dois contextos, percebe-se que existem dois sistemas distintos de abatimento e certificação (*zabiha*) para consumo interno de frango, um privado, no caso, a comunidade islâmica de Salvador/BA, e outro público, na comunidade islâmica de Ithaca/NY. Eis o quadro comparativo elaborado por meio das entrevistas e literatura:

Quadro 2 – Elementos comparativos entre as comunidades Islâmicas de Salvador/BA e Ithaca/NY

	Salvador/BA	Ithaca/NY
Sistema de certificação	Sistema de certificação privado	Sistema de certificação público
Abrangência	Local	Estadual
Certificadora	O certificador é o Sheikh	As certificadoras são aquelas empresas determinadas pelo Estado de NY
Controle sanitário	Falta de controle sanitário nos elos iniciais de produção	Controle sanitário dos elos (principalmente integração)
Existência de cadeia produtiva	Não há uma cadeia produtiva consolidada (ausência de elos)	Cadeia produtiva consolidada
Possibilidade de comportamento oportunista na certificação	Menor possibilidade de ocorrer comportamento oportunista no que concerne à <i>zabiha</i>	Existe maior possibilidade de oportunismo no que concerne à <i>zabiha</i>

	Salvador/BA	Ithaca/NY
Regulação utilizada para o abatimento	Observam-se as normas da escola Malikita	Observam-se os padrões estipulados pelo Estado de NY e pelas certificadoras
Perspectiva da certificadora	Halal como algo sagrado	Halal como negócio (<i>brand</i>)
Tayyib	Conceito implícito	Conceito restrito aos aspectos industriais
Percepção da certificadora	Muçulmano como fiel	Muçulmano como consumidor
Forma de abatimento	Manual	Manual e mecânica

A certificação representa certos padrões mínimos que as organizações devem cumprir e é considerada uma qualidade consistente de produtos, serviços e processos (SINGELS *et al.* 2001, p. 62). No caso da comunidade brasileira, a certificação é feita pelo Sheikh da Mesquita de Salvador/BA, utilizando para a *zabiha* as normas da escola Malik, não havendo uma legislação pátria própria. Por sua vez, a certificação dos frangos halal de Ithaca/NY é feita por empresas creditadas pelo Estado de Nova Iorque, utilizando padrões industriais para a *zabiha*.

No caso da comunidade brasileira, não há controle dos elos da cadeia produtiva de frango, comprando-se o frango vivo e realizando-se o seu abatimento sem inspeção sanitária. Não há comercialização, apenas abatimento para consumo da comunidade.

Por sua vez, a comunidade americana recebe um frango em que se fiscalizou cada elo da cadeia. Depois do abatimento, faz-se a inspeção sanitária, atribuição do governo federal, procedendo para a certificação pela Secretaria de Agricultura de Nova Iorque e entrega dos produtos aos estabelecimentos comerciais.

Sobre a regulamentação da certificação halal nos EUA, mais especificamente no Estado de Nova Iorque, o que se percebe é um desafio de garantir a integridade da cadeia

produtiva do frango halal (REGENSTEIN; CHAUDRY, 2001; ALI et al., 2018). Integridade, segundo Elliott (2014, p. 84), significa:

A integridade alimentar pode ser vista como garantia de que os alimentos que são oferecidos para venda ou vendidos não são apenas seguros e da natureza, substância e qualidade esperados pelo comprador, mas também capta outros aspectos da produção de alimentos, como a maneira como ela foi nutrida, adquirida, distribuída e honesta sobre esses elementos para os consumidores.

Segundo Ali *et al.* (2018, p. 217), existem quatro grandes desafios para a garantia de integridade da comida halal: a institucionalização; a grande concorrência; a eficiência logística; e as mudanças nos ingredientes para superar a perecibilidade dos produtos alimentícios.

A institucionalização tornou, involuntariamente, a cadeia de suprimentos menos visível. Segundo os autores, as empresas tendem a concentrar a maior parte de seus esforços de garantia de qualidade dentro de suas próprias fábricas, em detrimento de atender questões relacionadas, que podem, no entanto, afetar sua cadeia de suprimentos. Esse foco fez com que se reduzisse a conexão direta entre fornecedores e compradores, limitando as interações entre representantes de empresas.

Sobre o segundo desafio, o aumento da concorrência na indústria de alimentos nos últimos tempos significou que as empresas precisam obter uma vantagem competitiva maior, isto é, oferecer a mesma qualidade de produto a um preço mais baixo, podendo baratear certos procedimentos ou produtos.

O terceiro desafio, uma logística mais eficiente, permitiu que as empresas obtenham materiais de áreas mais distantes para reduzir custos (importar) e gerar receita de mercados maiores. Contudo, trouxe como desafio a dificuldade em rastrear e garantir a qualidade dos produtos alimentícios, o que acaba pondo em xeque, para o consumidor, a confiança sobre a qualidade do produto.

Por fim, o quarto desafio, os problemas relacionados à contaminação de alimentos, tem sido amplamente abordado na literatura sobre cadeias de fornecimento, dentro, por exemplo, da agricultura, da embalagem e da confiança do consumidor. Tal contaminação é de vital importância para os padrões alimentares que dizem respeito à crença religiosa, como

halal e *kosher*, visto que eles não permitem qualquer contaminação, o que não é necessariamente verdade em relação a, digamos, segurança alimentar.

Sobre o primeiro desafio, percebe-se que a lei do Estado de Nova Iorque é omissa quanto à padronização da certificação do alimento *halal*, apenas dispendo sobre a inscrição da certificadora e sobre alguns procedimentos industriais e de identificação. Contudo, ela não dispõe acerca de elementos religiosos vitais para a devida identificação do alimento *halal*, como quais normas de escola islâmica foram adotadas, se o abatedor era muçulmano ou não, se foi feita a *zabiha* de forma manual ou por meio de máquina.

O selo da certificação em NY apenas atesta que houve o abatimento *halal*, segundo os padrões da certificadora, sem o consumidor saber se os elementos religiosos de sua cultura foram cumpridos ou não. Percebe-se que a norma estatal se sobrepõe às normas religiosas.

Sobre o segundo desafio, o aumento da concorrência na indústria de alimentos *halal*, nos últimos tempos, fez com que se aumentasse a demanda por alimentos *halal*. Segundo Raja (2018, p. 27), em 1970, havia 10 lojas nos EUA que forneciam produtos *halal*; já em 2012, são quase 2.300 lojas.

O grande problema é que muitas indústrias utilizam procedimentos declarados perante o Estado de Nova Iorque como *halal* para baratear o processo de abatimento. Exemplos: o abatimento por máquinas; a invocação do nome de Deus por gravações; e a autocertificação sem a consultoria de uma entidade especializada (RAJA, 2018).

Sobre o terceiro desafio, percebe-se que, no Estado de Nova Iorque, o consumo de frango *halal* se dá pelo abatimento dos frangos do próprio território americano; contudo, não existe um mecanismo para acompanhar a “rastreadibilidade” do produto, como, por exemplo, modo de transporte, origem e cuidados com o animal.

Nesse contexto, não se sabe, por exemplo, se o frango teve o seu bem-estar respeitado, se o produtor rural recebeu o que era justo, se o meio ambiente não foi agredido, enfim, se a forma de obter o frango *halal* foi pura (*tayyib*).

Tayyib, em árabe, significa limpo e puro, portanto, o conceito de *tayyib*, no que diz respeito à comida, representa o processo pelo qual a comida passa para atingir dois objetivos:

higiene máxima (limpa) e contaminação mínima (pura), sem qualquer potencial tóxico, Najjis (impuro) e ingredientes Khabith (impuro).

Por outro lado, Armanios e Ergene (2018, p. 193) apresentam uma perspectiva mais ampla de *tayyib*, incluindo o bem-estar daqueles que cuidaram dos animais, que, no caso, receberam o que era devido e não foram contratados de maneira ilícita. Assim, questiona-se a atuação das indústrias que certificam um frango como halal. Na maioria dos casos, tem-se uma produção halal, mas não *tayyib*.

Dentro da perspectiva “halal-tayyib”, a comunidade brasileira de Salvador, com todas as suas limitações, estaria mais próxima desse valor do que a comunidade americana.

Outro ponto que se deve observar é que a ausência de informações de uma certificação não permite que o consumidor saiba qual escola islâmica foi utilizada para o estabelecimento de critérios de impureza adotados, tais como *mukhaffafah*, *mutawassitah* e *mughallazah*, podendo variar esses critérios de acordo com a escola e vertente islâmica.

Sobre o quarto desafio, os problemas relacionados à contaminação física de alimentos, percebe-se, pela lei, que, nos açougues que vendem produtos halal, deve-se declarar se ocorre a venda de outro produto não halal. Contudo, percebeu-se que, nos supermercados, não existe um setor *halal*, para que não haja contaminação com produtos ilícitos, diferentemente dos alimentos *kosher*.

Quadro 2.1 – Desafios em relação à certificação halal

Desafios	Ithaca/NY
Sobre a institucionalização	O selo da certificação em NY não atesta se os elementos religiosos de sua cultura foram cumpridos ou não.
A grande concorrência	As indústrias estão barateando o processo de abatimento. Exemplos: o abatimento por máquinas; a invocação do nome de Deus por gravações; e a auto certificação sem a consultoria de uma entidade especializada (RAJA, 2018).
A eficiência logística	Não existe um mecanismo para acompanhar a “rastreadibilidade” do produto.
Contaminação	Não existe um setor halal nos supermercados

Sobre a integridade do frango halal na comunidade brasileira, a institucionalização é estabelecida pelo Sheikh da Mesquita segundo as normas da escola Malik, havendo proximidade entre os fiéis e o conjunto de normas que rege a *zabiha*, sabendo eles que aquele bem abatido seguiu os requisitos religiosos.

Sobre a grande concorrência e a eficiência logística, não são questões existentes na comunidade de Salvador, tendo em vista que o intuito da *zabiha* é oferecer aos fiéis locais a possibilidade de consumirem um frango halal. Sobre a contaminação, esta dependerá do armazenamento de cada membro que recebeu o frango halal, se propondo a não misturar com produtos proibidos.

No contexto brasileiro, o frango halal é da comunidade, não sendo vendido ou submetido as regras estatais, pois está envolvido somente no campo religioso, diferentemente dos EUA, onde o frango halal deve seguir o padrão industrial e se submeter às normas estatais.

Essas comunidades representam dois extremos sobre normatização e certificação de frango halal.

Quadro 2.2 – Desafios em relação à certificação halal

Desafios	Salvador/BA
Sobre a institucionalização	O Sheikh certifica
A grande concorrência	Não há
A eficiência logística	Não há
Contaminação	Depois de abatido, a responsabilidade é do fiel

Outra análise que pode ser feita neste item é que, na comunidade norte-americana, o alimento halal se “desimbricou” (DEUTSCHMANN, 2015), sendo a análise de integridade uma forma de resgatar o seu contexto, mais especificamente seu elo com a religião e as tradições islâmicas. O seu desimbricamento ocorreu por diversas razões: grande volume de muçulmanos no Estado de Nova Iorque, a participação de diversos setores para regular o

alimento halal (religião, mercado, estado) e maior o valor agregado do alimento como halal. Em suma, o alimento halal é apenas uma mercadoria no mercado norte-americano. Assim, discutir a integridade é importante para essa comunidade, pois se confere se o alimento produzido está dentro dos ditames religiosos.

Por outro lado, o alimento halal na comunidade de Salvador continua “imbricado”, não sendo necessário analisar a sua integridade, pois está dentro do seu contexto religioso, da sua comunidade e dos seus rituais. Os fiéis sabem que aquele bem é halal. Os motivos são: o volume de muçulmanos em Salvador (e na Bahia) é pequeno, não há interferência/interesse de outros setores (mercado ou estado) e quem realiza o abatimento ainda é a própria comunidade.

7.2. Análise da Lógica Institucional da Regulamentação e Certificação do Produto Halal

Para Johansen *et al.* (2017, p. 18), as lógicas institucionais são utilizadas para poder explicar as mudanças institucionais e os seus agenciamentos, possibilitando apontar as suas formas de coexistências e atritos nas percepções dos atores sobre a realidade social. Os atritos criam tipos de relações entre lógicas institucionais, sendo as mais predominantes: concorrentes, coexistentes, híbridas, ou como “bricolagem” institucional de duas ou mais lógicas.

Sobre a primeira relação de atritos de lógicas institucionais, a concorrência é definida como “aquelas que não podem ser conciliadas na cognição ou nas práticas dos atores e, portanto, criam estruturas competitivas na vida organizacional diária”, em que uma lógica ganha domínio sobre outra (JOHANSEN *et al.*, 2017, p. 18). Uma contribuição fundamental dos estudos de “competição”, para a teoria institucional, tem sido explicar como as organizações se encontram em situações paradoxais, em que lógicas irreconciliáveis as forçam a agir.

As lógicas que se atritam de forma que coexistam, segundo Johansen *et al.* (2017, p. 19), trata-se de lógicas cooperativas, as quais implicam diferentes lógicas poderem influenciar mutuamente práticas, sendo que o fortalecimento de uma lógica pode até resultar na consolidação de outra lógica. Estudos de lógicas coexistentes transmitem uma

compreensão mais dinâmica da lógica, na qual os atores podem se mover entre as lógicas, dependendo do tempo e das questões organizacionais em mãos.

Sobre as lógicas que se atritam de formas híbridas, elas são utilizadas para descrever organizações que fazem a ponte entre dois setores ou campos de trabalho previamente separados, por exemplo, o setor de desenvolvimento sem fins lucrativos e o setor financeiro (JOHANSEN *et al.*, 2017, p. 20). Essas relações híbridas contribuem “para os desenvolvimentos institucionais que criam novas formas organizacionais, como o microcrédito, o bem-estar social e o mercado de trabalho, o banco comunitário ou empreendedorismo social” (JOHANSEN *et al.*, 2017, p. 20).

A bricolagem institucional ocorre quando “múltiplas lógicas fornecem diferentes materiais para os atores escolherem e combinarem entre si, ou onde os atores escolhem conscientemente certos elementos de uma determinada lógica, deixando de fora outros” (JOHANSEN *et al.*, 2017, p. 21). Isso implica um alto grau de agência, posto que os atores moldam, resistem, selecionam e transformam as lógicas disponíveis em suas micropráticas, sendo que focam os desenvolvimentos e as atividades micro-organizacionais.

Por sua vez, para Thornton *et al.* (2005, p. 129), as mudanças de lógicas ocorrem por meio de pelo menos três mecanismos: empreendedores institucionais, sobreposição estrutural e sequenciamento de eventos. Aduzem os autores:

Os empreendedores institucionais “são atores individuais e organizacionais, que criam oportunidades de inovação e mudança institucional e organizacional, explorando descontinuidades culturais”, vivendo em setores sociais, instigando a mudança e descobrindo maneiras de inovar por meio de sobreposição estrutural, obscurecendo assim seus papéis e atividades primários, mudando de um setor social para outro. Sugerimos ainda que o empreendedor institucional esteja ciente da modularidade de elementos culturais dentro de um setor e experimenta como eles podem ser decompostos e recombinados de maneiras híbridas. Esse rearranjo criativo de partes do setor tem o efeito de economizar nos processos de descoberta, teorização e institucionalização de novas práticas.

Por sua vez, a sobreposição estrutural ocorre quando os papéis individuais e as estruturas e funções organizacionais que antes eram distintas são forçados a se associar. Por exemplo, fusões e aquisições são um exemplo de sobreposição estrutural quando atores organizacionais de culturas divergentes são forçados a se associar,

provocando uma mudança nas lógicas institucionais que guiam a empresa. Quando as firmas de contabilidade incorporaram consultores de gerenciamento em suas organizações, essa sobreposição estrutural mudou o foco de atenção, de supervisionar a precisão dos livros do cliente para o uso de exposição a livros contábeis para identificar oportunidades de consultoria.

O sequenciamento de eventos históricos é teorizado como as ocorrências que deslocam, rearticulam e transformam estruturas. Por estruturas, Sewell refere-se a mudanças em esquemas culturais, mudanças de recursos e o surgimento de novas fontes de poder. Como as estruturas são muitas vezes sobrepostas, qualquer ruptura tem o potencial de se transformar em múltiplas mudanças estruturais, particularmente quando os eventos são caracterizados por emoções intensificadas, criatividade coletiva e ritual. O acúmulo de eventos pode resultar em um processo dependente do caminho, no qual mudanças na interpretação simbólica eventos são bloqueados por mudanças simultâneas nos recursos. Tal sequenciamento produz mais eventos que reforçam ou erodem o domínio da lógica incumbente.

Diante dessa teoria, é necessário fazer um levantamento histórico da legislação halal nos EUA. As primeiras comunidades islâmicas, no século XX, começaram a criar as suas estruturas religiosas, como mesquitas, escolas, centros comunitários, restaurantes, açougues e mercados. Assim, a população de muçulmanos era pequena numericamente e garantir que um produto fosse halal era mais simples, tendo em vista os vínculos dos seus membros com a comunidade. Entretanto, não havia regulamentação do abatimento e certificação da carne halal.

Contudo, a regulamentação do abate da carne halal passa por algumas etapas. Inicialmente, foi com a criação da Lei de Abate Humano, de 1958, a lei foi aplicada pelo Serviço de Inspeção e Segurança Alimentar do USDA, a qual foi posteriormente aprovada, em 1978, como a Lei de Abate Humanitário. Este estatuto define o que o governo considera abate humanitário e aceitável de animais, concebido a partir da necessidade de diminuir o sofrimento dos animais. Essa lei exige o tratamento adequado e o manejo humano de todos os animais abatidos em plantas de abate inspecionadas pelo USDA (RAJA, 2018).

Contudo, surpreendentemente, muitos açougues de propriedade privada que realizavam abatimento halal não eram inspecionados pelo USDA, pois o escopo de seus negócios não é de competência do governo federal. Para que as comunidades religiosas

procedessem ao abate de animais, no caso halal ou kosher, elas deveriam obedecer aos critérios de Lei de Abate Humanitário, de 1978. Contudo, representantes das religiões islâmicas e judaicas entendiam que não se adequavam plenamente aos seus padrões de abatimentos, além do mais, não melhorava o padrão de qualidade da carne halal (RAJA, 2018).

No entanto, o USDA precisava ganhar alguma versão da supervisão do abate religioso ou halal, uma vez que ganhar o selo de certificação possibilitaria o crescimento desse mercado, seja para exportação ou para venda do mercado interno.

Na década de 1990, de acordo com o Institute of Medicine Food & Nutrition Board, a inspeção de carne foi administrada pela primeira vez pelo Bureau of Animal Industry, que mais tarde se tornou parte do Serviço de Pesquisa Agrícola do USDA. Posteriormente, esse serviço foi administrado por três divisões dentro do Serviço de Marketing e Consumidor do USDA: Divisão de Inspeção de Abate de Gado, Inspeção de Carnes Processadas e Divisão de Serviços Técnicos.

Essas mudanças foram feitas para acompanhar o ritmo industrial em rápida mutação e reforçar a proteção aos consumidores. Com o desenvolvimento industrial contínuo e melhor transporte, essa rede tornou-se nacionalizada, e as solicitações de procedimentos particulares ou religiosos desapareceram, como o abate halal. Entretanto, ficou estabelecido pelas Cortes que a USDA não possuía atribuições em fiscalizar matéria de certificação de carne religiosa, tornando esse setor incoerente, afetando produtos halal e kosher.

A Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos estabelece que “o Congresso não fará nenhuma lei a respeito de um estabelecimento de religião”. Assim, foi declarado que nem o governo federal nem o estadual podem “cobrar um imposto para apoiar quaisquer atividades ou instituições religiosas” e “nenhum governo pode se envolver nas questões de qualquer organização religiosa ou grupo” (SULLIVAN, 1993). Esse precedente representa um impedimento legislativo às políticas halal existentes no Estado. A separação entre igreja e Estado afetou a carne abatida religiosamente para aqueles que dependem desses produtos.

A ausência de garantia de qualidade do USDA em alimentos kosher e halal levou à apreensão dos consumidores nesse departamento pelos produtos fraudulentos encontrados nesses mercados religiosos.

A questão, segundo Raja (2018): era necessária uma intervenção nacional sob a forma de uma política federal que não infringisse as liberdades religiosas, mas que protegesse economicamente os produtos religiosos certificados.

Os estados de Illinois, Maryland, Michigan, Minnesota, Nova Jersey, Nova Iorque e Virgínia iniciaram uma espécie de regulamentação dos produtos halal, no início do século XXI, impondo penalizações e fiscalizações.

Segundo Cullen e Mohammed (2016), o estado de Illinois aprovou o Ato Halal em 2002, com o objetivo de proibir a falsificação e a deturpação de produtos halal. Maryland exigiu que as empresas exibissem uma declaração de divulgação que deveria incluir, entre outras coisas, a base para a representação do negócio de que seu alimento é halal e “especificação de práticas relacionadas à preparação, manuseio e venda de alimentos”. Michigan proibiu a venda de alimentos representados falsamente como sendo halal “com a intenção de defraudar”, falsificando a palavra “halal” nas embalagens ou representando falsamente qualquer item de comida nas lojas como sendo halal e, por fim, não especificar quais itens alimentares são halal. A lei de Minnesota proíbe que uma pessoa sirva ou venda produtos alimentícios “falsamente representados como halal”. Em Nova Jersey, a lei exige que qualquer vendedor que venda alimentos halal e não halal indique em um letreiro de loja que tanto “alimentos halal e não halal” são vendidos.

Contudo, é importante deixar claro que as leis são omissas, pois permitem diversas classificações e padronizações de produto halal.

Quadro 3 – Elementos comparativos entre lógica industrial e lógica estatal de defesa do consumidor

Características	Lógica industrial	Lógica estatal de defesa do consumidor
Empreendedores institucionais	USDA	Estado de Nova Iorque

Características	Lógica industrial	Lógica estatal de defesa do consumidor
A sobreposição estrutural	1958 – Lei de Abate Humano; 1978 – Lei de Abate Humanitário; 1990 – a inspeção de carne foi administrada pela primeira vez pelo Bureau of Animal Industry, que mais tarde se tornou parte do Serviço de Pesquisa Agrícola do USDA.	2005 – Promulgação da New York's Halal Foods Protection Act of 2005
Sequenciamento de eventos históricos	Regulamentação sobre procedimento de abate. Fiscalização de padrões industriais de abate de animais no nível federal.	Fiscalização de defesa do consumidor, com o objetivo de respeitar os seus direitos.

A análise que se pode fazer desse contexto é que existem duas lógicas que entram em conflito: a primeira, que é uma lógica industrial, na qual o governo federal americano regula, com o objetivo de padronizar os aspectos sanitários e operacionais, se preocupando com o bem-estar da população; por outro lado, existe uma lógica de defesa dos consumidores promovida pelo governo estadual, que busca proteger as comunidades religiosas, para que

não tenham os seus direitos econômicos violados, quando consumirem algo certificado como halal.

Sob uma perspectiva sociológica institucional, o que se pode depreender desse contexto é que a regulamentação do Estado de Nova Iorque permite que ocorram comportamentos oportunistas (WILLIAMSON, 1985, p. 47) por parte das certificadoras, ou seja, “como a busca do interesse próprio com malícia, decorre da presença de assimetrias de informação, dando origem a problemas de risco moral e seleção adversa”.

Para contextualizar, segundo pesquisa em *sites*, um frango halal é mais caro que um frango não halal, tendo em vista o suposto gasto com a ritualística e a logística própria. Contudo, o que se percebe é que não tem como se atestar o cumprimento da ritualística, apenas dos padrões declarados ao Estado, que não pode não cumprir com as regras religiosas. Assim, possibilita que um comerciante de má-fé venda carne ilícita como se fosse halal.

A possibilidade de comportamento oportunista no contexto de *marketing* islâmico é relatada por diversos autores, tais como Shirazi (2016), Jafari e Sandikci (2016), Armanio e Ergene (2018), Bergeaud-Blackler (2016), Riaz e Chaudry (2003).

Esse fenômeno é denominado, na obra de Gökariksel *et al.* (2010, p. 163), como “*islamic-ness*”, ou seja, as empresas fazem menção ou utilizam termos islâmicos para agregar valor aos seus produtos, contudo enganam o consumidor, por não viverem nem exercerem a sua atividade comercial conforme o islã, seus ramos e rituais. Na indústria de moda, brinquedos, alimentos e bancos, foi detectado esse fenômeno, sendo amplamente difundido pela academia internacional.

No Brasil, mais especificamente no caso da comunidade islâmica de Salvador/BA, percebe-se que não há um conflito de lógicas institucionais. Isso se deve por ser o abatimento do frango halal e a sua distribuição um ato de composição ritualística da religião, não envolvendo o mercado, pois não há lucro, nem sistematização de produção.

Além do mais, o Estado não intervém, pois entende-se que a *zabiha* seria uma manifestação legítima da religião, da mesma forma que outras religiões exercem. Em Salvador/BA, mesmo não havendo uma legislação que reje o abatimento e garanta a certificação do produto halal, o fiel tem certeza da ritualística realizada.

Diante o exposto, as perguntas que podem ser feitas são: Por que nos EUA existe um conflito de lógica institucional e no Brasil não? O motivo principal seria a acessibilidade do produto halal no mercado, ou seja, houve o transbordamento do campo religioso, possibilitando que muçulmanos e não muçulmanos possam consumir. O Estado, dentro do contexto norte-americano, por sua vez, intervém buscando defender os direitos econômicos dos consumidores, tentando garantir a integridade daquele produto, o que não consegue.

Resgatando o pensamento de Deutschmann (2015 p. 2), o que se percebe é que na Comunidade Islâmica de Ithaca/NY, o alimento halal se tornou um bem desimbricado, que está despojado de seu conteúdo religioso e relacionado apenas aos aspectos mercadológicos, ou seja, aspectos de sanidade e de cumprimento de formalidades industriais, tornando-se um bem descontextualizado e excluído de sua identidade religiosa, estando aberto para qualquer pessoa consumir. Tal perspectiva converge com o pensamento de Wilson (2010), o qual aduz que os produtos halal estão se tornando uma marca/produto (*brand*), em vez de um alimento meramente religioso.

No Brasil, por sua vez, não houve o conflito de lógica institucional, tendo em vista que o frango halal não foi disponibilizado para o mercado como produto, estando restrito ao consumo da comunidade religiosa local. Isto faz com que o Estado brasileiro não intervenha, pois o fenômeno está restrito aos aspectos íntimos e domésticos. Mesmo assim, não havendo uma estrutura estatal e mercadológica, os fiéis têm certeza de que o frango é halal.

Segundo a perspectiva de Deutschmann (2015), na comunidade islâmica de Salvador/BA, percebe-se que o alimento halal está imbricado ao contexto de sua congregação, estando vinculado aos valores e aspectos religiosos que o originaram, sendo que quem o consome são membros da congregação islâmica local.

7.3. Análise e Identificação dos Intermediários Culturais

Sob uma perspectiva da sociologia econômica performática, outro ponto que deve ser observado é a identificação dos intermediadores culturais em cada comunidade. O termo *intermediário cultural* foi introduzido por Pierre Bourdieu, sendo associado a seus comentários sobre a *nova pequena burguesia*, a qual é uma nova facção de trabalhadores de

classe média, retratando o trabalho e o consumo na França, referindo-se aos trabalhadores envolvidos em fornecer bens e serviços simbólicos (NEGUS, 2002).

Segundo Negus (2002), a nova pequena burguesia francesa se distingue da antiga pequena burguesia por adotar diferentes práticas orientadoras para a sua própria identidade de classe, seja nos seus hábitos de trabalho, seja nas rotinas da vida diária. O mais notável é a divisão entre cultura artística e cultura popular, a divisão entre gosto pessoal e julgamento profissional.

Assim, a figura do intermediário cultural, segundo Maguire e Matthews (2012, p. 551), pode ter dois sentidos: primeiramente, como exemplar da nova classe média, envolvida na mediação de produção e consumo; e, no segundo sentido, intermediários culturais como atores do mercado envolvidos na qualificação de bens, mediando entre economia e cultura. Neste trabalho, utilizou-se a segunda perspectiva. A atuação dos intermediários culturais pode permitir análises empíricas sistemáticas de seus efeitos sobre outros aspectos culturais, sociais e econômicos (DE PROPRIS; MWAURA, 2013).

Os intermediários culturais atuam na compra de valor, engajam-se com bens, afetando e orientando as orientações dos outros, considerando certos produtos como legítimos. O termo *bens* deve ser entendido como produtos materiais, serviços, ideias e comportamentos (MAGUIRE; MATTHEWS, 2012, p. 552)

Além do mais, eles influenciam na formação de valores na sociedade, nos “variados impulsos e articulações através dos quais o valor é formado, adicionado e circulado” (MAGUIRE; MATTHEWS, 2012, p. 552).

Não é um grupo ocupacional monolítico. Segundo Maguire e Matthews (2012, p. 552), eles “variam de acordo com o grau de autoridade profissional e os outros recursos culturais e simbólicos à sua disposição para influenciar as orientações de outros atores e negociar a influência dos outros”. Dessa forma, podem se diferenciar por sua localização dentro das cadeias de *commodities*, entre os atores e estágios de produção cultural com os quais negociam e entre eles.

Podem enquadrar “os produtos, serviços ou comportamentos com os dispositivos que possui, sendo caracterizado pela sua credibilidade durabilidade” (MAGUIRE; MATTHEWS,

2012, p. 552). Assim, os intermediários culturais são como atores do mercado contextualizados, criando e sendo criados por categorias de legitimidade cultural.

Haverá condições objetivas e subjetivas para o exercício da atividade do intermediário cultural: sendo ela o *habitus* pessoal e profissional formado pelo seu lugar de existência. Segundo Bourdieu (1983, p. 65), *habitus* são:

[...] um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas [...].

Bourdieu (1983) sugere que a produção simbólica é fundamental para o trabalho dos intermediários culturais, o que significa “o uso de imagens publicitárias, *marketing* e técnicas promocionais, sendo tais produções simbólicas cruciais para a comercialização contemporânea ocorrer” (NEGUS, 2002, p. 554).

Segundo Maguire e Matthews (2012, p. 553), o trabalho será realizado levando em conta: *a*) a especificidade social e histórica de seus campos culturais e campos ocupacionais; *b*) as cadeias ou circuitos de *commodities* em que estão localizados; e *c*) os dispositivos que são dominantes, emergentes e residuais em um determinado momento dentro desses campos e cadeias.

É importante ressaltar que, sobre os dispositivos, estarão inclusas as definições operacionais do intermediário cultural dos bens e do mercado em questão, incluindo modelos idealizados e mensuração dos consumidores e concorrentes, convenções de qualidade e dispositivos de julgamento, tais como *rankings* e redes pessoais e profissionais (MAGUIRE; MATTHEWS, 2012, p. 553).

Por meio dos dispositivos listados, as formas de construções materiais e discursivas são as que enquadram os bens, “mobilizando o apego dos receptores pretendidos aos bens e tentando tornar duráveis “as relações sociais” (MAGUIRE; MATTHEWS, 2012, p. 553).

Diante desse contexto, existem três dimensões que caracterizam a atuação e a importância do intermediário cultural: o enquadramento de bens (ou concepção de bens), a *expertise* e o impacto.

O enquadramento de bens trata-se do que está “disponível para enquadramento e como, a quem e com que grau de restrição eles enquadram bens que refletem seus locais específicos dentro de redes de atores humanos e não humanos” (MAGUIRE; MATTHEWS, 2012, p. 553), no caso, o grau de integridade do frango halal. Sobre a *expertise*, trata-se de suas reivindicações de autoridade, baseando-se no capital profissional e cultural e preferências subjetivas que os intermediários culturais têm a sua disposição. Já sobre o impacto, este destina-se a influenciar as estimativas de bens dos outros como legítimos e, portanto, leva ao apego. Segundo Maguire e Matthews (2012, p. 553), “o peso e a durabilidade dessa influência refletirão os dispositivos particulares, incluindo seus conhecimentos, através dos quais os intermediários culturais atuam”.

A construção de legitimidade realizada pelos intermediários culturais está envolvida em diferentes escalas em seu trabalho de enquadramento de bens como legítimos, a partir de interações face a face *upstream* e *downstream*, para a escala da instituição ou campo (MAGUIRE; MATTHEWS, 2012, p. 556).

Em relação aos intermediadores culturais, em cada comunidade, percebe-se que eles são os Sheikh e as empresas de certificação, os quais realizam a *zabiha* e certificam o frango como halal. Sob o aspecto da atuação como intermediário cultural, enquadramento de bens, trata-se do frango halal, animal abatido segundo os preceitos islâmicos.

Sobre a *expertise*, o Sheikh da mesquita de Salvador/BA é formado em teologia islâmica e atua na liderança espiritual da mesquita há mais de 26 anos, sendo ele e o ajudante da comunidade os realizadores da *zabiha* e os que atestam a sua veracidade.

As certificadoras do Estado de Nova Iorque são empresas registradas do Estado, que têm como dever apenas registrar ao órgão de fiscalização o procedimento e os instrumentos utilizados para certificar o frango como halal. Nesse ponto, varia a *expertise* de cada certificadora, pois algumas realizam abatimento por meio de máquinas, outras utilizam não muçulmanos (cristão ou judeus) para o rito, algumas verificam a existência de impurezas (*najs*) e outras não. Independentemente do que, basta registrar no Estado o que se considera halal para aquela certificadora.

Sobre o impacto, percebe-se um descompasso de realidades. Em Salvador/BA, é grande a busca de frango halal abatido pela mesquita, tendo em vista ser um ato realizado e

orientado pelo Sheikh. Assim, quando se tem a realização da *zabiha* de frangos, a procura é grande.

Por outro lado, na comunidade islâmica de Ithaca/NY, percebe-se uma dificuldade em identificar as qualidades das marcas (*brands*), tendo em vista que não se expõe sobre o rastreamento das técnicas utilizadas para *zabiha*, escolas islâmicas seguidas, tipo de religião do abatedor, contaminação ou não de outros produtos, modo de criação do animal, da mesma forma que acontece com os alimentos orgânicos no Estado. Apenas apresenta de forma genérica o termo *halal*.

O que se percebe no relato dos entrevistados é que se busca comprar frango *halal* de açougues, por considerá-los mais “frescos”, confiando na pessoa que o vende, geralmente um muçulmano. Contudo, as normas e o processo de abatimento, inspeção e certificação são os mesmos dos supermercados.

Sobre a perspectiva de Deutschmann (2015) pode se afirmar que o desimbricamento do alimento *halal* influencia até mesmo na figura do intermediador cultural, no caso da comunidade americana, sendo atores não ligados ao contexto islâmico. Por sua vez, o alimento *halal* imbricado da comunidade islâmica de Salvador/BA possui como intermediário uma figura chave para a ritualística da *zabiha*, o Sheikh.

7.4. *Tayyib* e Prática Alimentar

Conforme relatado anteriormente, os contextos da comunidade americana de Ithaca/NY e brasileira de Salvador/BA são diferentes. Enquanto o muçulmano brasileiro tem dificuldade em ter acesso ao frango *halal*, a discussão nos Estados Unidos está relacionada com a integridade do frango *halal* e a sua questão moral, relacionada com o conceito de *tayyib*.

Um ponto importante que deve ser discutido neste trabalho é a ampliação feita no conceito de *tayyib* (puro), atrelada ao conceito de *halal*, para a devida alimentação do muçulmano, fugindo apenas do sentido formal ou padrão de pureza industrial. Por meio desse conceito, busca-se saber se houve respeito às áreas sociais, econômicas e ambientais envolvidas com a produção do alimento.

É importante relembrar que o Alcorão já traz o conceito de *halal* e *tayyib*, contudo, a diferença está na abrangência do conceito.

Essa forma de se agregar ao produto *halal* o conceito mais amplo *tayyib* afasta a racionalidade do *homo economicus* no exercício do consumo ou produção e resgata o conceito de *homo islamicus* disposto nos trabalhos de sistematização da economia islâmica.

O modelo comportamental *homo economicus* a que se faz referência neste trabalho é aquele apresentado por Schneider (2010, p. 4), tendo as seguintes características: *a*) autointeresse; *b*) comportamento racional; *c*) maximização da utilidade pessoal; *d*) reação às restrições; *e*) preferências fixas; e *f*) informações completas.

Sobre o autointeresse, o autor aduz que essa característica é a chave motora da prosperidade social. O *homo economicus* trata o seu próximo com inveja ou ressentimento, mas de forma neutra perante os outros. A racionalidade intencional ou instrumental trata das ações que são racionais e satisfazem/atingem as metas estabelecidas com o mínimo de alocação de recursos ou visando o maior grau possível de realização do alvo com recursos dados.

Sobre o princípio da maximização da utilidade, ele também constitui a base da negociação produtiva voluntária e, portanto, da cooperação social. Os indivíduos racionais negociarão somente se ambos esperam ganhar com a transação, isto é, se, com base nas preferências de cada parte, a utilidade esperada exceder o custo da barganha (SCHNEIDER, 2010). Reagindo às limitações, o *homo economicus* reage sistematicamente a mudanças nas restrições e/ou nas suas preferências, por exemplo, se em um pacote de bens consistindo em dois itens o preço de um dos dois é aumentado, este terá a sua procura reduzida.

Sobre as preferências fixas, o modelo *homo economicus* assume que essas preferências são estáveis. Mas as preferências macroeconômicas podem mudar, pois existem tendências demográficas, por exemplo, onde os indivíduos agem de acordo com suas preferências, eles maximizam sua utilidade total. A teoria da utilidade tenta analisar a influência das quantidades, dos preços e dos rendimentos à procura (SCHNEIDER, 2010).

A ideia de uma sistematização da economia islâmica surgiu nos anos de 1970, sendo um contraponto aos discursos capitalista e comunista, pregados pelas superpotências da

época, sendo, também, “uma crítica tanto do modo econômico capitalista de desenvolvimento e sistema comunista de alocação de recursos” (ASUTAY, 2007, p. 170).

Segundo Asutay (2007), dessa forma, a economia islâmica teve como principais autores os seguintes pesquisadores: Ariff (*apud* GHAZALI; OMAR, 1989), Chapra (1992) e Naqvi (1997).

O sistema econômico islâmico, segundo Naqvi (1997), é delineado por quatro axiomas éticos, quais sejam: 1) *Tawhid* (Unidade); 2) *Al'adl wal ihsan* (Equilíbrio); 3) *Ikhtiar* ("livre-arbítrio"); e 4) *Fardh* (*Responsabilidade Social*).

Para aquele autor, sobre o primeiro axioma, a Unidade, a atividade econômica de um indivíduo deve ser “guiada por uma visão ética, num sentido mais amplo, age como unificador de todos os aspectos da vida humana em uma totalidade consistente e mutuamente solidária” (NAQVI, 1997, p. 3). O equilíbrio está na observação dos crentes em obedecer ao Alcorão, o qual requer “promover a harmonia social e manter um equilíbrio justo na estrutura básica da sociedade”. Sobre o livre-arbítrio (*Ikhtiar*), um indivíduo pode criar o seu sustento, permitindo que haja o desenvolvimento de um espaço máximo de atividades econômicas e sociais. Contudo, para o indivíduo exercer sua atividade econômica, ele deve observar sua responsabilidade (*Fardh*) para com a sociedade e, especialmente, para com os menos privilegiados.

Naqvi (1997, p. 4) destaca que “a irresponsabilidade social e especialmente a insensibilidade em relação à miséria da extrema pobreza”.

Sobre a autonomia do homem, o autor esclarece que sua liberdade não é absoluta, pois se submete à vontade de Deus, seja pelos desígnios ou pelo conceito de *maktub* (predestinação). Outro ponto é o atributo da propriedade, segundo o qual, no islã, se rejeita o conceito de propriedade absoluta, seja individual ou estatal, pois somente Deus é o senhor absoluto das riquezas.

Em contraste com a economia neoclássica, atribuem-se ao *homo economicus* as características de ser egoísta e racional. O comportamento econômico em uma economia islâmica é guiado pelo compromisso com a sua comunidade, na qual um agente econômico “escolhe um curso de ação que também melhore o bem-estar dos outros, mesmo que isso signifique aceitar um corte em seu próprio bem-estar material” (NAQVI, 1997, p. 6).

Tal compromisso com a sua comunidade faz com que as ações economicamente racionais sejam consistentes com uma conduta moralmente motivada. Isso porque o seu compromisso rompe, de forma efetiva, a escolha do indivíduo e seu bem-estar material em detrimento da comunidade. É importante ressaltar que o islã reconhece que o homem terá comportamento racional e egoísta, contudo, essas não podem ser condutas que prejudiquem os valores pregados pela religião e pela comunidade (NAQVI, 1997).

Sobre os requisitos de eficiência e crescimento, eles devem ser consistentes com os ditames da equidade, ou seja, deve-se buscar um sistema econômico igualitário, em que não haja diferenças econômicas estrondosas entre os indivíduos, pois as riquezas de poucos e a miséria de muitos levam a confrontar o princípio da responsabilidade (NAQVI, 1997).

Segundo Asutay (2007, p. 171), os postulados metodológicos da economia islâmica, por outro lado, podem ser assim resumidos:

(I) O indivíduo sócio-trópico, não só o individualismo, mas a preocupação social é um pré-requisito; (II) Postulados comportamentais: indivíduos socialmente preocupados, conscientes de Deus, que (a) buscando seus interesses se preocupam igualmente com o bem social, (b) conduzem a atividade econômica de uma forma racional, de acordo com as restrições islâmicas relativas ao ambiente social; E (c) na tentativa de maximizar a sua utilidade procura maximizar o bem-estar social, bem como tendo em conta o futuro. (III) A troca de mercado é a principal característica das operações econômicas.

O sistema islâmico, no entanto, é filtrado por meio de um processo, para produzir um sistema socialmente preocupado e ambientalmente amigável. Nesse processo, os quadros orientados pelo socialismo e pelo Estado de bem-estar são evitados para redução dos incentivos na economia.

Assim, o *homo islamicus*, conforme Arif (*apud* GHAZALI; OMAR, 1989), é um ser humano obediente (*tab'ay*), para o qual ser muçulmano é necessário, mas não suficiente. E para ser qualificado como *tab'ay*, é preciso operacionalizar os princípios islâmicos em todos os aspectos da vida.

Assim, uma crítica tecida por Arif (1989) para o sistema econômico convencional tem por base uma função de utilidade, o que leva ao *homo economicus* ou ao indivíduo apenas

a um sistema de mercado. Por outro lado, na economia islâmica, temos a utilidade bidimensional, a criação de riqueza e o comprometimento com a religião.

Pode-se dizer que conceito amplo de *tayyib* (puro) é exercício do conceito de *Fardh* (Responsabilidade Social). O desdobramento dessa relação (*tayyib-fahd*) faz com que o muçulmano tenha consciência do que está consumindo/produzindo e exerça atos comissivos (no seu respeito) ou omissivos (no seu desrespeito).

O exercício do *tayyib-fahd* legitimaria ações dos muçulmanos em suas comunidades, no sentido de: averiguar se o frango abatido segue as prescrições da sua escola islâmica; se os trabalhadores e produtores rurais que produziram os frangos receberam o que é o justo; se o financiamento pelos agentes das cadeias teve *riba* (juros); se houve respeito ao meio ambiente na produção do frango halal; se houve algum ato de corrupção lesando o Estado ou o particular; se o frango abatido cumpriu sua função em alimentar alguém; se a lei do país foi respeitada.

O que se pode concluir é que a observação do elemento *tayyib* se reflete nas práticas alimentares dos muçulmanos, isto é, observando não apenas “o que comer, mas também e sobretudo como, onde e porquê, comer” (VALPAÇOS, 2013, p. 74). Busca o fiel, seguindo o conceito amplo de *tayyib*, observar a responsabilidade social (*fahd*) no consumo de frango halal.

Percebe-se que este é um assunto levantado por ambas as comunidades, contudo, na comunidade norte-americana, esse conceito, em regra, fica atrelado aos ditames industriais. Contudo, existem comunidades islâmicas nos EUA que observam se os aspectos econômicos, sociais e ambientais estão sendo respeitados, no consumo de animais halal. Assim, observando de forma mais ampla o conceito de *tayyib*, Van Wieren (2018, p. 78) relata um desses casos:

A fazenda Norwich Meadows¹² pratica os princípios islâmicos de halal e tayeb, que lembram de Abdul-Matin, traduzem como permissível ou adequado e bom ou puro, respectivamente. Para

¹² A Norwich Meadows Farm é uma fazenda orgânica certificada e apoiada pela comunidade (CSA) localizada no norte do estado de Nova Iorque, na cidade de Norwich, a aproximadamente 450 milhas ao norte de Nova Iorque e a uma hora e meia ao sul do Ryan's Retreat.

Zaid¹³, fazendeiro local, o halal não é suficiente, ao contrário, o alimento ingerido também deve ser produzido e colhido de maneira saudável (tayeb), o que significa, para a Zaid, que é orgânico e trata os trabalhadores agrícolas de forma justa. Isso se estende ao processo de produção de aves em Norwich Meadows, que desde 2006 envolve a criação de galinhas caipiras para ovos e carne. Antes disso, Zaid e Haifa haviam criado e abatido suas próprias galinhas para sua família, a fim de ter certeza de que elas foram criadas de uma maneira que fosse tanto halal quanto tayeb. “O Profeta deu aos animais certos direitos”, disse Zaid em uma entrevista para a popular revista Gastronômica. “É por isso que nos últimos quinze anos não comemos carne que não tenhamos abatido” e abater os próprios animais, mas eles também o fazem para os clientes.

Já na comunidade brasileira, é um conceito que está implícito no ritual, tendo em vista a simplicidade da obtenção do frango halal, tendo pouco impacto ambiental, não havendo exploração entre os membros da comunidade ou abusos.

Sob a perspectiva de racionalidade apresentada por Weber (1968), pode-se afirmar que a racionalidade que permeia a produção de frango halal na Comunidade Islâmica de Ithaca/NY se aproxima dos ditames finalísticos, o qual observa somente aos requisitos industriais e legais, tendo em vista que os valores religiosos não são observados. Este alimento se torna um produto impessoal, descontextualizado, sem os elementos religiosos que o definem, podendo ser consumido por muçulmano ou não muçulmano.

Mas também o que se observa concomitantemente é um resgate dessa racionalidade tradicional (WEBER, 1968) na elaboração deste alimento halal nos EUA, principalmente no caso da fazenda Norwich Meadows/NY, apresentado por Van Wieren (2018), a qual busca praticar o conceito de *halal* e *tayyib* (puro), sob o olhar religioso, em diversos aspectos da produção do alimento, desde a relação com o trabalhador rural e se estendendo ao processo de produção, seguindo as normas das fontes divinas (Alcorão, Sunnah, Hadith) (FARAHAT, 2019).

Por outro lado, a racionalidade que permeia a produção de frango halal na Comunidade Islâmica de Salvador/BA é a tradicional, seguindo os costumes do Profeta

¹³ Fundada em 1998 pela equipe de marido e mulher, Zaid e Haifa Kurdieh, a fazenda começou originalmente como um quintal, com os curdos vendendo frutas e legumes no local.

Muhamed e pelo Alcorão, isso se deve à ausência de relação do frango halal dessa comunidade com outros campos, como o mercado, que possibilita o desimbricamento do produto com o seu contexto (DEUTSCHMANN, 2015).

7.5. Sugestão de Certificado Halal-Tayyib

O termo certificado designa os documentos que atestam uma determinada qualificação, podendo comprovar que um determinado produto se origina de um país ou que ocorreu uma determinada transação econômica (SANDRONI, 2000, p. 91).

Hanzaee e Ramezani (2011, p. 3) aduzem que o certificado e o logotipo halal não apenas garantem aos muçulmanos o que eles consomem ou usam de acordo com as leis islâmicas, mas também encoraja os fabricantes a cumprirem os padrões halais, podendo ser emitido por uma organização islâmica, certificando os produtos que cobre e atendendo às diretrizes dietéticas islâmicas.

No caso do consumo de um produto halal, no caso frango, é essencial a sua certificação para que os consumidores não precisem se preocupar em verificar se todos os ingredientes e ter conhecimento sobre o processo de produção, pois sabe que houve uma auditoria de terceiros o qual garante que eles foram produzidos de acordo com as regulamentações religiosas, não contendo nenhum produto ilícito (*haram*) (BATU; REGENSTEIN, 2014, p. 117).

Segundo os autores, existem dois tipos de certificados halal, sendo o primeiro relacionado a “uma planta, instalação de produção, alimentos estabelecimento, matadouro, matadouro ou qualquer estabelecimento que manuseie alimentos foi inspecionado e produzir ou servir alimentos halal” (BATU; REGENSTEIN, 2014, p. 4). Contudo, não necessariamente o que se produzir será certificado como halal. Por sua vez, o segundo tipo de certificado halal é para um produto específicos.

Podem ser certificados os seguintes produtos: carne e aves frescas, congeladas e processadas; ingredientes de carne e aves; produtos e ingredientes lácteos; preparado de alimentos e refeições; todos os outros produtos alimentícios embalados; cosméticos e produtos para cuidados pessoais; farmacêutica; suplementos nutricionais e dietéticos; materiais de embalagem.

O foco dessa sugestão seria relativo ao segundo tipo de certificação, envolvendo carnes e aves frescas, congeladas e processadas.

Dessa forma, serão apresentados dez elementos que devem estar contidos em uma certificação de produtos halal:

- 1) vertente do islã;
- 2) país de origem;
- 3) escola islâmica;
- 4) se o abatimento foi realizado por muçulmano, cristão ou judeu;
- 5) orientação para Meca;
- 6) forma de *zabiha* (abate): manual ou mecânica;
- 7) logística de pureza;
- 8) emissor;
- 9) fonte de Conhecimento Islâmico (intermediário cultural);
- 10) *tayyib*.

Sobre vertente do islã, designa-se em quais pressupostos religiosos (sunita, xiita e sufi) estarão baseados o ato de abatimento (*zabiha*) do animal, sendo essencial para o fiel. A importância desse item é que ele define o pressuposto básico de entendimento do islã sobre o que é a religião e seus pilares.

Sobre o segundo elemento da sugestão de certidão, consta o país de origem do produto de abatimento, pois o consumidor pode saber quais são os padrões industriais e sanitários utilizados para o abatimento e processamento da carne.

Sobre a escola islâmica, terceiro elemento, ela permite saber quais fontes islâmicas estão sendo utilizadas para guiar o ritual de abatimento, sendo importante para o fiel saber identificar se para sua cultura, aquele frango é halal ou não.

Sobre o quarto elemento, se o abatimento foi realizado por muçulmano, cristão ou judeu, de acordo com algumas escolas islâmicas, o abatimento pode ser realizado por muçulmano, cristão ou judeu. Para outras escolas, o frango pode ser abatido somente por muçulmano. Algumas escolas somente permitem o abatimento por uma autoridade islâmica, no caso, um Sheikh. Dessa forma, é importante que se informe, de maneira complementar,

ao consumidor qual a religião daquele que abateu, não podendo ser o algoz pertencente a outra religião.

O quinto elemento é que o consumidor seja informado sobre se o animal e seu abatimento foi orientado para Meca, sendo invocado o nome de Allah. Esse é um dos pontos-chave do ritual da *zabiha* (abate), é ele que designa que o animal foi abatido de forma halal ou não.

O sexto elemento é a forma da *zabiha* (abate), podendo ser manual ou mecânica. A maior parte das escolas islâmicas não reconhece o processo mecânico. Contudo, existe a possibilidade de ele ser aplicado, tendo em vista a necessidade de abastecimento de mercados. Porém, deve ser deixada clara para o fiel a circunstância do abatimento mecânico, deixando o fiel julgar se considera ou não halal, apesar da disposição da certificação.

O sétimo elemento é a garantia de logística de pureza (integridade), a forma como foi condicionado, transportado e vendido para o consumidor final. Aqui pode se utilizar de maneira paralela, certificações internacionais de “integridade”.

O oitavo elemento é o emissor, isto é, quem está emitindo a certidão de halal, podendo ser um organização islâmica (mesquita ou associação), autoridade pública ou uma autoridade islâmica (Sheikh ou Imam). Aqui é o intermediário cultural que irá legitimar que o frango é halal. Contudo, por outro lado, permite que o fiel possa também exercer seu raciocínio crítico e conhecimento sobre o islã para decidir se vai consumir ou não um determinado produto.

Referente ao nono elemento, fonte de conhecimento islâmico, está relacionado com os fundamentos teóricos para proceder com o ritual e a logística de integridade, por exemplo: o Alcorão, como fonte primária; a *sunnah* e o *hadith*, como fontes secundárias; as práticas dos quatro primeiros *khalifas*, *sahabas*, habitante de Medina, fontes terciárias; *qiyas* (jurisprudência islâmica baseada em analogia), fonte quartenária; *ijtihad* (abstrações, deduções e induções), são fontes quinárias; *hikmah* (sabedoria da filosofia islâmica) é fonte senária.

O décimo elemento é o conceito de *tayyib*, tanto restrito como amplo. Restritos são aqueles relacionados com as impurezas, como sangue e fluidos, seus exemplos variarão de acordo com cada escola islâmica. Por sua vez, o conceito de *tayyib* está ligado, conforme mencionado anteriormente por Armanio e Ergene (2018, p. 193), ao bem-estar daqueles que

cuidaram dos animais e ao conceito de *fahrd* (responsabilidade) no exercício da economia, seja para consumo, seja para produção. Contudo, ainda não existe uma sistematização (do sentido amplo) dos parâmetros, para se definir com clareza o que seria *tayyib*. Esse ponto ainda está em discussão na academia estrangeira.

Dessa forma, o intuito de desenvolver este décimo elemento é de contribuir com parâmetros baseados na sociologia econômica e na legislação brasileira sobre o que seria *tayyib* (no sentido amplo). Nota-se que a proposta se dá sob o viés valorativo e industrial, sendo o seu sentido religioso discutido em outras esferas.

Tendo em vista o conceito de *tayyib* no seu sentido amplo, é sugerido que a certificadora informe o respeito na produção e certificação em três áreas que abarcam a sociedade, tais como ambiental, econômica e social.

O motivo da escolha é que essas três áreas estão relacionadas com direitos difusos e coletivos. Direitos difusos são “os transindividuais, de natureza indivisível de que sejam titulares pessoas indeterminadas e ligadas por circunstâncias de fato” (BELTRÃO, 2009, p. 22). Transindividual, pois ultrapassa o indivíduo, e indivisível, pois a titularidade de direito é de todos.

Já sobre direitos coletivos são “transindividuais e de natureza indivisível, pertencente a algum grupo, categoria ou classe de pessoas ligadas entre si” (BELTRÃO, 2009, p. 22). A ideia de *tayyib* é que se tenha o máximo de externalidades positivas e o mínimo de externalidades negativas. Externalidades são os benefícios obtidos que se formam (ou já existentes) em decorrência da implantação de uma atividade econômica. Assim, negativas são os custos a terceiros (SANDRONI, 1999).

Obviamente, de acordo com as interações da sociedade islâmica, esse conceito pode aumentar, modificar ou reduzir os parâmetros de *tayyib* (no sentido amplo).

Sobre o primeiro parâmetro, área ambiental, está relacionado com os “impacto dos humanos sobre o meio ambiente, o qual estão se tornando cada vez mais complexos, tanto em termos quantitativos quanto qualitativos” (JACOBI, 1999, p. 175), promovendo planejamento de ações, estratégias e na construção de preservação ambiental.

A produção de frango halal deve observar externalidades positivas ambientais, como reciclagem dos dejetos, bem-estar animal, boas práticas de manejo, tratamento da água e ar, projetos de respeito à biodiversidade no campo e ao redor dos galpões e na indústria.

Sobre o segundo parâmetro, na área econômica, está relacionado com o respeito ao exercício da atividade produtiva, isto é, que promova, direta ou indiretamente, ações comprometidas com o desenvolvimento econômico. Exemplos disso são a observação ao pagamento dos contratos estabelecidos em cada elo da cadeia, o devido pagamento aos direitos dos trabalhadores e se houve o devido pagamento de tributos.

A área social está relacionada com o desenvolvimento de melhores condições de vida daqueles que produziram e consomem o produto halal e estão ao seu redor. Como ações sociais focadas nas comunidades em que ocorre a produção halal, como promoção, sem distinção de raça, religião, credo político, idade ou sexo, salário igual por “um trabalho igual, previdência social em caso de doença, velhice, morte do arrimo de família e desemprego involuntário, renda condizente com uma vida digna, direito ao repouso, ao lazer e a férias remuneradas” (TELLES, 1998, p. 67). A ideia é que a produção do frango halal não contribua com a promoção de desigualdades, discriminações, exclusões e violências que atingem a maioria da população.

Uma certificação com esses elementos estaria relacionada com o conceito de *halal-tayyib*.

Além do mais, a construção de um modelo de certificação seria uma possível resposta para a questão norte-americana, possibilitando a harmonização entre diferentes setores, permitindo com que o membro da comunidade islâmica tenha consciência do que está consumindo e possibilitando com que o Estado de Nova Iorque registre os parâmetros de alimentos halal das diferentes indústrias. Sob o aspecto religioso, permite com que o alimento volte a se imbricar nas diferentes tradições islâmicas, quando essas reconhecerem os parâmetros utilizados nesta proposta de certificação halal, como vertente do islã, escola islâmica, forma de *zabiha* (manual ou mecânica), entre outras informações expostas anteriormente.

CONCLUSÃO

O objetivo geral desta tese foi entender a relação entre os distintos tipos de racionalidade econômica e construção das normas de abatimento e certificação de alimento halal a partir da comparação entre casos extremos/máxima variação (PALINKAS et al., 2015), no caso, uma comunidade islâmica norte-americana, em Ithaca/NY, e outra brasileira, em Salvador/BA, sob as perspectivas da sociologia alimentar e econômica, possibilitando contrastar e cotejar elementos de seus contextos. Com o intuito de atingir esse objetivo geral, foram estipulados três objetivos específicos: a) analisar os desdobramentos sociológicos e econômicos da regulação do abatimento halal em cada comunidade; b) Analisar a influência das normas halal na prática alimentar de suas comunidades; c) Propor um modelo de certificado halal que suprima as deficiências normativas existentes.

O problema de pesquisa foi a relação entre os distintos tipos de racionalidade econômica na construção das normas de abate de alimento halal. A hipótese principal para responder à pergunta de pesquisa é que o desimbricamento do abatimento do frango halal, associado à produção fordista, descarta as lógicas institucionais que caracterizam a essência religiosa do alimento halal.

Para atingir esse propósito, foi desenvolvida uma pesquisa de campo, entrevistando membros das comunidades islâmicas de Salvador/BA e Ithaca/NY, como o imã e a cozinheira, o capelão e o presidente da Associação Islâmica de Ithaca/NY, além de fazer levantamento bibliográfico sobre as características do islã, suas fontes e sua organização nas Américas. Além disso, foi feita uma revisão bibliográfica sobre a estrutura da cadeia produtiva do frango halal e suas normas de abatimento e certificação.

Sobre o método adotado neste trabalho, o estudo comparativo se valeu da noção de comparação individualizadora de Tilly (1994) e da comparação de caso orientada (*case-oriented*) de Ragin (2014), sendo que o estudo de caso se encaixou nos objetivos propostos, tendo em vista a possibilidade de extrair os dados utilizando as entrevistas e a análise documental.

A grande vantagem deste estudo foi poder entrar em contato com as dinâmicas e percepções de cada representante da comunidade nas entrevistas, artigos, legislações que atuam na regulamentação e certificação do frango halal, possibilitando descrever, comparar e analisar a dinâmica dessas duas comunidades e suas consequências socioeconômicas.

O segundo capítulo buscou abordar duas perspectivas que são utilizadas nesta tese, a primeira, a da sociologia da alimentação, e a segunda, a da sociologia econômica. No terceiro capítulo, tratou-se da criação e organização das comunidades islâmicas no Brasil e nos Estados Unidos.

No quarto capítulo, tratou-se sobre a avicultura, discorrendo sobre os sistemas e modelo de produção, em seguida sobre a cadeia produtiva do frango de corte, posteriormente sobre a cadeia logística do frango halal e seu consumo, sendo apresentados os padrões internacionais de abatimento e certificação halal. No quinto capítulo, abordou-se a relação entre normas, religião, ritos, ritos islâmicos de abatimento (*zabiha*) e as normas de abatimento locais realizadas pelas comunidades brasileira de Salvador/BA e norte-americana de Ithaca/NY. O sexto capítulo tratou da análise e da discussão, sendo dividido em cinco itens.

O primeiro item foi uma análise comparativa de integridade do produto halal da comunidade islâmica de Salvador/BA e Ithaca/NY, ou seja, a garantia de que os alimentos que são oferecidos para venda ou vendidos não são apenas seguros e da natureza, substância e qualidade esperados pelo comprador, mas também capta outros aspectos da produção de alimentos, no caso: não houve contaminação por produto *haram*.

Inicialmente, foram comparados os aspectos do sistema de certificação, abrangência, certificadora, controle sanitário, existência de cadeia produtiva, possibilidade de comportamento oportunista na certificação, regulação utilizada para o abatimento, perspectiva da certificadora, conceito de *tayyib*, percepção da certificadora e forma de abatimento. Apresentando os pontos semelhantes e distintos e analisando os quatro grandes desafios para a garantia de integridade da comida halal: a institucionalização, a grande concorrência, a eficiência logística e as mudanças nos ingredientes para superar a perecibilidade dos produtos alimentícios.

Além do mais, o que se percebeu foi que o alimento halal na comunidade norte-americana está desimbricado, sendo necessária a análise de sua integridade para identificar o seu vínculo com a religião. O oposto acontece com o alimento halal brasileiro que está imbricado com as tradições religiosas da sua comunidade.

O segundo item analisado foi a lógica institucional da regulamentação e certificação do produto halal, entre a comunidade brasileira de Salvador/BA e Ithaca/NY. No caso de Ithaca, percebeu-se que existe um conflito entre a lógica industrial, a qual o governo federal americano regula com o objetivo de padronizar os aspectos sanitários e operacionais, preocupando-se com o bem-estar da população, e a lógica de defesa aos consumidores promovida pelo governo estadual, que busca proteger as comunidades religiosas para que não tenham seus direitos econômicos violados quando consumirem algo certificado como *halal*.

Por sua vez, na comunidade de Salvador/BA, não existem atritos entre as lógicas, tendo em vista que o frango halal não atinge o mercado e o seu consumo se dá dentro da comunidade e dentro da lógica religiosa.

O terceiro item trata de uma análise e identificação dos intermediários culturais, segundo a perspectiva da sociologia econômica performática. No caso, são intermediadores culturais o Sheikh de Salvador/BA e as empresas de Certificação no caso de Ithaca/NY.

Sobre o enquadramento do bem, ele trata da integridade do frango halal, sobre a *expertise*, percebeu-se que o Sheikh possui uma formação acadêmica em teologia islâmica e é a atual liderança da comunidade e as certificadoras do Estado de Nova Iorque são empresas registradas do Estado, que têm como dever apenas registrar no órgão de fiscalização o procedimento e instrumentos utilizados para certificar o frango como halal.

Sobre o impacto, percebeu-se que, em Salvador/BA, é grande a busca de frango halal abatido pela mesquita, tendo em vista ser um ato realizado e orientado pelo Sheikh. Já em Ithaca/NY, percebeu-se uma dificuldade em identificar as qualidades das marcas (*brands*), tendo em vista que não expõe sobre o rastreamento das técnicas utilizadas para *zabiha*, não garantindo assim a integridade do produto. Além do que a existência de diferentes figuras como intermediários culturais em cada comunidade islâmica se dá pelo desimbricamento/imbricamento do alimento halal com a sua tradição.

O quarto item trata da a ampliação feita no conceito de *tayib* (puro), atrelada ao conceito de *halal*, para a devida alimentação do muçulmano, fugindo apenas do sentido formal ou padrão de pureza industrial, buscando atrelar ao respeito as áreas sociais, econômicas e a ambientais envolvidas com a produção do alimento.

Percebe-se que este é um assunto levantado por ambas as comunidades, contudo, na comunidade americana, esse conceito fica atrelado aos ditames industriais, já na comunidade brasileira, é um conceito que está implícito no ritual, tendo em vista a simplicidade da obtenção do frango *halal*. Além do mais, neste item foi analisada a racionalidade apresentada por Weber (1968), identificando que, na comunidade norte-americana, a produção do alimento se dá atrelada a uma racionalidade finalística e na comunidade brasileira uma racionalidade tradicional.

Sobre o quinto item, ele trata de uma sugestão de certificado *halal-tayib*, o qual visa atestar de maneira precisa uma determinada qualificação *halal*, apresentando dez elementos: vertente do islã; país de origem; escola islâmica; se o abatimento foi realizado por muçulmano, cristão ou judeu; se houve orientação para Meca; forma de *zabiha* (manual ou mecânica); logística de pureza; emissor; fonte de conhecimento islâmico (intermediário cultural); e *tayib*.

Assim, terminada a imersão no universo da construção da dinâmica das normas de abatimento e certificação de frango *halal*, é necessário rever a tese, percebendo-se os seguintes elementos.

Existem duas comunidades islâmicas com características extremas. A comunidade islâmica norte-americana é caracterizada por ter um alimento *halal* desimbricado, ou seja, fora do seu contexto tradicional, criado dentro de um sistema de produção fordista permeado por uma racionalidade finalística, sendo regulamentado por normas formais por outros setores (mercado e estado), além do religioso.

Por sua vez, a comunidade islâmica brasileira é caracterizada pelo imbricamento do alimento *halal* no contexto islâmico, seguindo a *zabiha* (o abatimento religioso) e a não “comoditização” do frango *halal*, seguindo uma racionalidade tradicional e cumprindo as normas morais das fontes islâmicas e os parâmetros estipulados pela escola islâmica Malikita.

Além do mais, não há a influência de outros setores como mercado ou estado na produção desse alimento.

Essa comparação permite que se perceba que uma comunidade menor, como a de Salvador, não tenha os seus bens desimbricados, até mesmo porque consegue atender as demandas da própria comunidade, o que não se torna uma necessidade, não sendo necessário novos fornecedores de frango halal e conseqüentemente fazendo com que haja uma abertura de mercado e a fiscalização do Estado e do mercado. Esta não abertura ao mercado permite que se conserve a racionalidade tradicional e que outros desdobramentos não surjam como a questão da integridade do alimento halal e conflito de lógicas institucionais.

O que se percebe é que o aumento de demanda e a impossibilidade da comunidade em fornecer o alimento halal segundo as tradições religiosas, faz com que o mercado assumira essa função, como no caso da Comunidade Islâmica de Ithaca/NY. Como afirma Deutschmann (2015), uma das características dos mercados modernos é a sua impessoalidade.

Dessa forma, o que se verifica é que a preocupação com a integridade, com os diferentes tipos de intermediários culturais e com a relação *halal-tayyib*, possui uma lógica institucional conflitante com o desimbricamento do alimento halal produzido pelo mercado norte-americano.

Considerando que o aumento do número de membros da comunidade não permite a manutenção dos métodos tradicionais para suprir a alimentação dos fiéis, coloca-se o desafio da construção de dispositivos e instituições capazes de assegurar as lógicas institucionais comunitária e religiosa, especialmente no caso do mercado em países não muçulmanos.

A construção de um modelo de certificação nos parâmetros do item 7.5 desta tese (Certificado Halal-Tayyib), como um exercício acadêmico, seria uma possível resposta para a questão norte-americana, possibilitando a harmonização entre diversos setores. Permite que o fiel realmente saiba o que está consumindo e possibilita que o Estado de Nova Iorque receba os parâmetros de alimentos halal das diferentes indústrias. Além do que, sob o aspecto religioso, permite que o alimento volte a se imbricar nas diferentes comunidades islâmicas, quando estas reconhecerem, nos parâmetros utilizados na certificação halal, elementos de sua

tradição, como vertente do islã, escola islâmica, forma de *zabiha* (manual ou mecânica), país de origem, logística de pureza, fonte de conhecimento islâmico entre outros.

Sobre as avenidas de pesquisas futuras que este trabalho gera, está no avanço de estudos dos desafios expostos pela certificação do frango halal, quando se leva em conta os conflitos entre distintas racionalidades, as lógicas institucionais e o seu conseqüente desimbricamento do contexto religiosos. Isto é, são os desafios de um mercado com altos volumes de consumo que devem responder à regulação laica do estado, a critérios estritamente econômicos e a uma lógica comunitária e religiosa.

Com esta pesquisa, espera-se ter contribuído em algum grau com a compreensão dessas realidades tão distintas entre as Comunidades Islâmicas de Salvador e Ithaca.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 1. ed. Trad. Alfredo Bossi; Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABDUSSALAM, M. Muslim attitudes to the slaughter of food animals. *Animal Regulation Studies* 3: 217–222. 1981
- ALI, A. *et al.* Expanding the theory of planned behaviour to predict Chinese Muslims halal meat purchase intention. *British Food Journal*, v. 120, n. 1, p. 2-17, 2018.
- ALI, M. M. *The religion of Islam*. Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam Lahore USA, 2011.
- ALSTON, L. J. *New Palgrave Dictionary of Economics 2008*. Disponível em: <http://www.dictionaryofeconomics.com/article?id=pde2008_N000170>. Acesso em: 11 mar. 2013.
- ALVES FILHO, E. *O processo de produção avícola: história e transformações (contribuição ao estudo da avicultura em Minas Gerais, 1980-1995)*. 108 f. Dissertação – (Mestrado em História Econômica) – Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 1996.
- ANDERSON, B. *Imagined Communities*. London: New Left Books, 1983.
- AYERS, J. B. *Handbook of Supply Chain Management*. Boca Raton. Fla.: The St. Lucie Press/APICS Series on Resource Management. 2001.
- BEARDSWORTH, A.; KEIL, T. *Sociology on the menu: An invitation to the study of food and society*. Routledge, 2002.
- BENITES, L. F. R. Cultura e Reversibilidade: breve reflexão sobre a abordagem “inventiva” de Roy Wagner. *Campos – Revista de Antropologia*, v. 8, n. 2, 2007.
- BERKOWITZ STEPHEN, D. *An Introduction to Structural Analysis: The Network Approach to Social Research*. 1982.
- BESANKO, D. *et al.* *A Economia da estratégia*. Porto Alegre: Bookman, 2006.
- BOURDIEU, P. *Sociologia*. (Organizado por Renato Ortiz). São Paulo: Ática, 1983.
- BRENNAN, Geoffrey *et al.* *Explaining norms*. Oxford University Press, 2013

- BUKHARI, S. What is Comparative Study. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1962328> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1962328>, 2011.
- CALLON, M. What does it mean to say that economics is performative?. Do economists make markets? On the performativity of economics, p. 311-357, 2007.
- CAMPELLO, A. B. *Manual Jurídico da Escravidão: Império do Brasil*. Paco Editorial, 2018.
- CESARI, J. Islam in France: The shaping of a religious minority. *Muslims in the West: From sojourners to citizens*, p. 36-51, 2002.
- CHOW, D.; HEAVER, T. *Logistics strategies for North America*. 3. ed. Global Logistics and Distribution Planning, 1999.
- CLARKE, C. Financial engineering, not economic photography: Popular discourses of finance and the layered performances of the sub-prime crisis. *Journal of Cultural Economy*, v. 5, n. 3, p. 261-278, 2012.
- CLARKE, P. B.; BYRNE, P. *Religion defined and explained*. New York: St. Martin's Press, 1993.
- CLARKE, Simon. What in the Ford's Name is Fordism. In: *Fordism and Flexibility*. Palgrave Macmillan, London, 1992. p. 13-30.
- COLLIER, David. The comparative method. *Political Science: The State of Discipline II*, Ada W. Finifter, ed., American Political Science Association, 1993.
- CONCEIÇÃO, J. R.; BARROS, A. L. M. *A importância da certificação e da rastreabilidade para garantia de competitividade no agronegócio: conceitos e proposta de um modelo analítico*. 2006.
- COOK, M.; BARRY, P. Organizational economics in the food, agribusiness, and agricultural sectors. *American Journal of Agricultural Economics*, v. 86, n. 3, p. 740-743, 2004.
- COULSON, N. J. *A history of Islamic law*. Aldine Transaction, 2011.
- CULLEN, J.; MOHAMMED, F. *Guest article: US halal food regulations*. 10 abr. 2016.
- DA CONCEIÇÃO, J. C. P. R.; BARROS, A. L. M. *Certificação e rastreabilidade no agronegócio: instrumentos cada vez mais necessários*. 2005.

DE AGUIAR, G. O. Negros malês: a religiosidade islâmica atualizada no Instituto Cultural Steve Biko. *Cibertologia – Revista de teologia e cultura*, 2007.

DE CARVALHO JÚNIOR, L. C. A Noção de Filière: um instrumento para a análise das estratégias das empresas. *Textos de Economia*, v. 6, n. 1, p. 109-116, 1995.

DE CASTRO, A. M. G.; LIMA, S. M. V.; CRISTO, C. M. P. N. Cadeia produtiva: marco conceitual para apoiar a prospecção tecnológica. *XXII Simpósio de Gestão e Inovação Tecnológica*. Salvador, 2002.

DE PLÁCIDO, E. SILVA; JOSEPH, Oscar. Noções práticas de direito comercial. atualizada por Waldir Vitral. Rio de Janeiro: Forense, 1998.

DE PROPRIS, L.; MWAURA, S. *Demystifying cultural intermediaries: Who are they, what do they do and where can they be found in England?*. 2013.

DE SOUZA, I. F. *et al.* Cadeia produtiva da avicultura de corte: avaliação da apropriação de valor bruto nas transações econômicas dos agentes envolvidos. *Gestão & Regionalidade (Online)*, v. 24, n. 72, 2008.

DEQUECH, D. Instituições e a relação entre economia e sociologia. *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 41, n. 3, p. 599-619, 2011.

DEUTSCHMANN, Christoph. Disembedded markets as a mirror of society: Blind spots of social theory. *European Journal of Social Theory*, v. 18, n. 4, p. 368-389, 2015.

DIAS, A. P. *As relações entre cristãos e muçulmanos na península ibérica: Perspectivas e práticas da igreja Ibérica a partir da análise da crônica Profética do Pseudo-Ezequiel (Século IX)*. 2010. 143 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de História. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

DIMAGGIO, P. Culture and Cognition. *Annual Review of Sociology*, v. 23, p. 263-287, 1997.

DONALD, Waters. Logistics-An Introduction to Supply Chain Management". *Editorial Aardvark*, 2003.

DOS SANTOS VALPAÇOS, J. Práticas alimentares como elemento de construção e negociação de fronteiras étnicas entre helenos e bárbaros do século V a. C. *Revista Discente de Estudos sobre a Antiguidade e o Medievo*, 2013

- DOWELL, M. C.; CAVALCANTI, J. C. *Contribuições recentes à teoria da integração vertical*. Universidade Federal de Pernambuco. Acesso em: 21 fev. 2013.
- DUPONT, F. Gramática da alimentação e das refeições romanas. História da alimentação. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.
- DURKHEIM, E. Les formes élémentaires de la vie religieuse [The elementary forms of religious life]. Paris, France: Alcan, 1912.
- ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- ESSER, Frank; VLIEGENTHART, Rens. Comparative research methods. The International Encyclopedia of Communication Research Methods, p. 1-22, 2017.
- FAGUNDES, J.; PONDÉ, J. Barreiras à entrada e defesa da concorrência: notas introdutórias. *Texto para discussão*, n. 1, 1998.
- FARAHAT, Omar. The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology. Cambridge University Press, 2019.
- FEARON, J. D. What is identity (as we now use the word). *Unpublished manuscript*, Stanford University, Stanford, Calif, 1999.
- FISCHER, J. The halal frontier. *The Halal Frontier*, Palgrave Macmillan US, 2011. p. 1-30.
- FISHER, Jeffrey C. et al. Meat goat demographics and niche marketing. *Tropical and Subtropical Agroecosystems*, v. 11, n. 1, p. 47-51, 2009.
- FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. História da Alimentação: dos primórdios à Idade Média. Tradução de Maria da Graça Pinhão. Lisboa: Terramar, 2008.
- FOSTER, N. H. D. Islamic commercial law: An overview (i). *InDret*, n. 4, 2006.
- FREYRE, G. *Novo mundo nos trópicos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- GEERTZ, C. A religião como sistema cultural. *A interpretação das culturas*, v. 2, 1989.
- GEERTZ, C.; BANTON, M. *Religion as a cultural system*. 1966.

GERMOV, J.; WILLIANS, L. A. Sociology of food and nutrition. *The social appetite*, Oxford, 1999.

GOLDBERG, Ray A. *Agribusiness coordination: a systems approach to the wheat, soybean and Florida orange economies*. Boston, Harvard University, 1968

GOMES, R. S. A Erudição Islâmica na Bahia do Século XIX: o Islã como fundo ideológico do movimento malê. *Tempos Acadêmicos*, n. 7, 2013.

GOMEZ, M. A. (Ed.). *Diasporic Africa: A Reader*. NYU Press, 2006.

GONÇALVES, J. S.; MACHADO, R. S. Consumo e hierarquia dos relativos de preços de proteína animal no Brasil, 1997-2006. *Informações Econômicas*, São Paulo, v. 37, n. 9, 2007.

HALIM, M. A. A.; SALLEH, M. M. M. The possibility of uniformity on halal standards in organization of Islamic countries (OIC) country. *World Applied Sciences Journal*, v. 17, n. 17, p. 6-10, 2012.

HAWE, P.; WEBSTER, C.; SHIELL, A. A glossary of terms for navigating the field of social network analysis. *Journal of epidemiology and community health*, v. 58, n. 12, p. 971-975, 2004.

HENRIQUES, A.; MEDEIROS, J. B. *Metodologia científica na pesquisa jurídica*. Grupo Gen-Atlas, 2017.

HYDÉN, Håkan; SVENSSON, Måns. The concept of norms in sociology of law. *Contributions in sociology of law: Remarks from a Swedish horizon*, v. 53, p. 129-146, 2008.

JACKALL, R. *Moral Mazes: The World of Corporate Managers*. New York: Oxford University Press, 1988.

JANNARELLI, A. Disciplina legale e prassi applicative nei contratti di Integrazione verticale in agricoltura: l'esperienza francese. *Rivista di Diritto Agrario*, Milano, 1981.

JANVIER-JAMES, Assey Mbang. A new introduction to supply chains and supply chain management: Definitions and theories perspective. *International Business Research*, v. 5, n. 1, p. 194, 2012. p. 195.

- JOHANSEN, C. B. *et al.* What are Institutional Logics-and Where is the Perspective Taking Us? *New Themes in Institutional Analysis*, p. 51-76, 2017.
- JOHNSON, T.; VRIENS, L. Islam: governing under Sharia. *Council on Foreign Relations*, v. 24, p. 1-5, 2011.
- KADUSHIN, C. *Introduction to social network theory*. Boston: MA, 2004.
- LAURET, F. Sur les études de filièresaagroalimentaires. *Economies et Société*, série A6, n. 17, maio 1983.
- LEMIEUX, V.; OUIMET, M. *Análise estrutural das redes sociais*. 2008.
- LEONELLI, F. C. V.; DE TOLEDO, J. C. Rastreabilidade em cadeias agroindustriais: conceitos e aplicações. *Embrapa Instrumentação Agropecuária-Circular Técnica (INFOTECA-E)*, 2006.
- LEVITT, P. *God needs no passport: Immigrants and the changing American religious landscape*. New Press, 2007.
- LITTLE, A. *A European Supply Chain (SC) survey*. [Online]. 1999. Disponível em: <http://www.adlittle.be/insights/studies/pdf/european_supply_chain_survey.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2001.
- LITTLE, Peter D.; WATTS, Michael (Ed.). *Living under contract: contract farming and agrarian transformation in sub-Saharan Africa*. Univ of Wisconsin Press, 1994.
- LOPES, N. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro, Forense, 1988.
- MACAFEE, P. When are sunk costs barriers to entry? Entry barriers in economic and antitrust analysis. *American Economic Review Papers and Proceedings*, 2004. p. 461-465.
- MAGUIRE, J. S; MATTHEWS, J. *Are we all cultural intermediaries now? An introduction to cultural intermediaries in context*. 2012.
- MAHONEY, J. T. The Choice of organizational form: vertical integration ownership versus other methods of vertical integration. *Strategic Management Journal*, v. 13, n. 8, p. 559-584, 1992.

MARQUES, V. L. M. Conversão ao Islã no Brasil. Diferenças étnicas e a construção de novas identidades. *Lusotopie. Recherches politiques internationales sur les espaces issus de l'histoire et de la colonisation portugaises*, v. 14, n. 1, p. 289-303, 2007.

MARTELETO, R. M.; SILVA, A. B. O. Redes e capital social: o enfoque da informação para o desenvolvimento local. *Ciência da informação*, v. 33, n. 3, p. 41-49, 2004.

MCINTOSH, W. M. A. *Sociology of food and nutrition*. Nova York: Plenum Press, 1996.

MÉNDEZ, C. D.; BENITO, C. G. Sociología y alimentación. *Revista internacional de sociología*, v. 63, n. 40, p. 21-46, 2005.

MENDONÇA, A. G. Ciências da religião: de que mesmo estamos falando? *Revista Ciências da Religião-História e Sociedade*, v. 2, n. 2, 2010.

MENNELL, S.; MURCOTT, A.; VAN OTTERLOO, A. The Sociology of Food: Eating, Diet and Culture. *Current Sociology*, v. 40, n. 2, 1992.

MENTZER, J. *et al.* Defining Supply Chain (SC) management. *Journal of Business Logistics*, v. 22, n. 2, 2001.

MILLS, C. W.. The sociological imagination. 1959. New York: Oxford UP, p. 17, 2000.

MORENO, J. C. Conceito de minorias e discriminação. *Direito e Humanidades*, n. 17, 2010.

NAWAWI, I. *O jardim dos virtuosos*. São Paulo: Livraria Everest, 2012.

NEGUS, K. The work of cultural intermediaries and the enduring distance between production and consumption. *Cultural studies*, v. 16, n. 4, p. 501-515, 2002.

NEWMAN, M. E. J. Analysis of weighted networks. *Physical review E*, v. 70, n. 5, p. 056131, 2004.

NORTH, D. *Institutions Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: University Press, 1990.

OPPONG, S. H. Religion and identity. *American International Journal of Contemporary Research*, v. 3, n. 6, p. 10-16, 2013.

PAIVA, N. S. V. *Contratos Agroindustriais de Integração econômica vertical*. Curitiba: Juruá, 2010.

PALINKAS, L. A. et al. Purposeful sampling for qualitative data collection and analysis in mixed method implementation research. *Administration and policy in mental health and mental health services research*, v. 42, n. 5, p. 533-544, 2015.

PALS, D. L. *Society as Sacred: Emil Durkheim. Eight Theories of Religion*, 1996.

PANTEL, P. S. As refeições gregas, um ritual cívico. *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, p. 155-170, 1998.

PEACOCK, J. L.; THORNTON, P. M.; INMAN, P. B. (Ed.). *Identity matters: ethnic and sectarian conflict*. Berghahn Books, 2007.

PERISSINOTTO, Renato. Comparação, história e interpretação: Por uma ciência política histórico-interpretativa. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 83, p. 151-165, 2013.

PERRY, M. K. Vertical Integration: Determinants and Effects. *In: SCHMALENSEE, R.;*

PIOVANI, Juan Ignacio; KRAWCZYK, Nora. Comparative Studies: historical, epistemological and methodological notes. *Educação & Realidade*, v. 42, n. 3, p. 821-840, 2017.

POULAIN, J. P. *Sociologies de l'alimentation*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

POULAIN, J.-P.; PROENÇA, R. P. C. Reflexões metodológicas para o estudo das práticas alimentares. *Revista de Nutrição*, v. 16, n. 4, p. 365-386, 2003.

RAGIN, C. Introduction: Cases of “what is a case?” *In: RAGIN, Charles; BECKER, Howard* (Eds.). *What is a Case? Exploring the foundations of social inquiry*. New York: Cambridge University Press, 1992. p. 1-17.

RAGIN, C. *The comparative method: moving beyond qualitative and quantitative strategies*. Berkeley, UoC, 2014. Cap. 1-5.

RAHIM, A. *The Principles of Muhammadan Jurisprudence According to the Hanafi, Maliki, Shafi'i and Hanbali Schools*. All-Pakistan Legal Decisions Nabha Road, Lahore, 1958.

- RAJA, A. *Hungry for Halal: Analyzing Halal Certification & Policy in the Domestic Market*. 2018.
- REALE, M. *Lições preliminares de direito*. São Paulo: Saraiva, 1973.
- REGENSTEIN, J. M.; CHAUDRY, M. A brief introduction to some of the practical aspects of the kosher and halal laws for the poultry industry. *Poultry Meat Processing*, 2001. p. 281.
- REIS, J. J. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- RIBEIRO, O. *A formação de Portugal*. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987.
- RUTHERFORD, M. Institutional Economics: Then and Now. *Journal of Economic Perspectives*, v. 15, n. 3, p. 173-194, 2001.
- SANDRONI, Paulo. *Novíssimo dicionário de economia*. Editora Best Seller, 1999.
- SCANES, C. G. *The global importance of poultry*. 2007.
- SCHILIRO, D. *Diversification and development of the UAE's economy*. 2013.
- SCHWARCZ, L. M. Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em Novo Mundo nos trópicos. *Philia&Filia*, v. 2, n. 2, p. 85-117, 2016.
- SCOTT, J. Social network analysis. *Sociology*, v. 22, n. 1, p. 109-127, 1988.
- SHIRAZI, M. *O Profeta do Islam e o seu eterno legado para a Humanidade*. Imam Shirazi World Foundation, 2006.
- SILVA, C. A.; FIALHO, J.; SARAGOÇA, J. Análise de redes sociais e Sociologia da acção. Pressupostos teórico-metodológicos. *Revista Angolana de Sociologia*, n. 11, p. 91-106, 2013.
- SMITH, J. I. *Islam in America (Columbia Contemporary American Religion Series)*. Columbia University Press, 1999.
- STEBBINS, R. A. *Exploratory research in the social sciences*. Sage, 2001.
- STEINER, P. *A sociologia econômica*. São Paulo: Atlas, 2006.
- SULLIVAN, C. B. *Are Kosher Food Laws Constitutionally Kosher?* 1993.

- SWEDBERG, R. *Principles of economic sociology*. Princeton University Press, 2009.
- TAKITANE, I. C.; SOUZA, M. C. M. Coordenação de cadeias agroindustriais: o caso illycafé. *Informações Econômicas*, v. 25, n. 7, p. 30-42, 1995.
- TARBUCK, A.; LESTER, C. *Dubai's Legal System creating a Legal and Regulatory Framework for a Modern Society*. 2009.
- THEODORSON, G. A.; THEODORSON, A. G. *A modern dictionary of sociology*. London, Methuen, 1970.
- THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Max Weber: o processo de racionalização e o desencantamento do trabalho nas organizações contemporâneas. *Revista de Administração Pública-RAP*, v. 43, n. 4, p. 897-918, 2009.
- THORNTON, P. H.; JONES, C.; KURY, K. Institutional logics and institutional change in organizations: Transformation in accounting, architecture, and publishing. *In: Transformation in cultural industries*. Emerald Group Publishing Limited, 2005. p. 125-170.
- THORNTON, P. H.; OCASIO, W. Institutional logics. *The Sage handbook of organizational institutionalism*, v. 840, p. 99-128, 2008.
- TIEMAN, M. Establishing the principles in halal logistics. *Journal of Emerging Economies and Islamic Research (JEEIR)*, v. 1, n. 1, 2013.
- TILLY, Charles. *Big structures, large processes, huge comparisons*. Russell Sage Foundation, 1984.
- TRUJILLO FERRARI, A. O levantamento de dados. *In: Metodologia da pesquisa científica*. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1982.
- TYLOR, E. B. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. J. Murray, 1871.
- VALADARES, C. A. A perspectiva fenomenológico-hermenêutica de Mircea Eliade e a compreensão do Homo Religiosus. *Anais dos Simpósios da ABHR*, v. 12, n. 1, 2011.
- VAN WIEREN, G. *Food, farming and religion: emerging ethical perspectives*. Londres: Routledge, 2018.

- VITASEK, K. *Supply chain management terms and glossary*. Supply Chain Visions, 2013.
- VUKINA, T.; LEEGOMONCHAI, P. Oligopsony power, asset specificity, and hold-up: evidence from the broiler industry. *American Journal of Agricultural Economics*, v. 88, n. 3, p. 589-605, 2006.
- WALD, P. Oxford Dictionary of Sociology. *Teaching Sociology*, v. 34, n. 4, p. 424, 2006.
- WANIEZ, P.; BRUSTLEIN, V. Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social. *Revista Alceu*, v. 1, n. 2, p. 155-180, 2001.
- WARD, P.; COVENEY, J.; HENDERSON, J. *A sociology of food and eating: Why now?* 2010.
- WASSERMAN, S.; FAUST, K. *Social network analysis: Methods and applications*. Cambridge university press, 1994.
- WEBER, Max. *História geral da economia*. São Paulo: Mestre Jou. 1968.
- WILLING, R. D. *Handbook of Industrial Organization*. Amsterdam: Elsevier, 1989.
- WILLING, R. D. Institutions. *Journal of Economic Perspectives*, v. 5, n. 1, p. 97-112, 1991.
- WILSON, J AJ; LIU, J. Shaping the halal into a brand?. *Journal of Islamic Marketing*, v. 1, n. 2, p. 107-123, 2010.
- WINTER, M.; GUARNIERI, O. Contratos de Integração Vertical. *Revista AgroAnalysis*, v. 31, n. 5, 2011.
- ZAILANI, S. H. B. D. M. Halal traceability and halal tracking systems in strengthening halal food supply chain for food industry in Malaysia. *Journal of food Technology*, v. 8, n. 3, p. 74-81, 2010.
- ZYLBERSTAJN, D.; NEVES, M. F. *Economia e gestão dos negócios agroalimentares*. São Paulo: Pioneira, 2000.
- ZYLBERSZTAJN, D.; NEVES, M. F.; CALEMAN, S. M. Q. *Gestão de Sistemas de Agronegócios*. São Paulo: Atlas, 2015.

ANEXO I – Questionário para os membros das comunidades islâmicas

a) Formação da comunidade islâmica

- 1) Quando e como a mesquita apareceu em sua localidade?
- 2) Quantos membros você tem hoje?
- 3) É etnicamente composto por quais tipos de membros?
- 4) Como está sua estrutura e funcionamento?
- 4.1) Existe alguma ação perante a comunidade não-muçulmana?
- 5) Quais são os desafios atuais?

b) Regras

- 6) Qual é o papel do Sheikh (Imam) em sua mesquita? Qual é a escola islâmica dele?
- 7) Você costuma fazer refeições na mesquita (no seu complexo ou em um restaurante específico)? Quando?
- 8) O que você costuma comer? O frango halal inclui?
- 9) Como você tem acesso ao frango?
- 9.2) Se o frango é o produto do sistema de integração /cooperação, quais padrões devem ser seguidos?

c) Simbolismo

- 10) Qual é a origem dos seus antepassados?
- 11) Por que você é muçulmano?
- 12) O que significa para você comer algo halal?
- 13) E frango halal, o que isso significa?
- 14) Como você sabe que o frango é halal?
- 15) Qual a importância de comer um frango halal?
- 16) O frango halal é de fácil acesso para a sua comunidade?
- 17) O que é mais simbólico, na concepção halal: um frango abatido domesticamente ou um frango industrialmente abatido?

ANEXO II – Entrevista com os membros da Comunidade Islâmica de Salvador/BA

Nome:	Abhamid Hamad
Cargo:	Sheikh da mesquita e abatedor
Local:	Centro Islâmico de Salvador
Data	02/11/2019

THIAGO: – Hoje é dia 2 de novembro de 2018, são 15h33, por favor, qual o seu nome?

ABHAMID HAMAD: – Meu nome é “Abhamid Hamad”, sou da Nigéria e estou aqui desde 1992.

THIAGO: – Quantos anos o senhor tem?

ABHAMID HAMAD: – Eu tenho hoje, eu nasci ano 1950. Estou fazendo agora 68 anos.

THIAGO: – “Mashala Sher”, muito obrigado por nos receber. Sobre a formação da Mesquita quando e como surgiu a mesquita aqui em Salvador?

ABHAMID HAMAD: – Bom, a Mesquita aqui surgiu através de alguns de nossos irmãos e pessoalmente através de nosso irmão Sevin, ele descobriu a historia dos Malis. Ele me contou que quando ele descobriu a história dos Malis, o que que ele fez? Ele convidou alguns Sher’s de São Paulo naquela época acima desse Sher que é Armad. Pode ser que você conhece ele. Esse Sher que nosso Sher maravilhoso, então Sevin disse para mim que ele chegou aqui

pesquisando sobre os Malis, aquela historia que os africanos vieram para cá como escravos, então ele descobriu que de verdade existia o grupo Malis. Não sabia o que é Malis, mas ele sabia que eles lutaram contra escravidão aqui, teve força dos Malis. Ele pegou o livro que o professor João dos Céus Reis escreveu sobre a força dos Malis, embaixo ele colocou a força dos muçulmanos. Então ele leu, ele pesquisou, então e conseguia alguns muçulmanos da faculdade da Urba e entrevistou eles: você não quer reunir aqui para fazer oração sexta-feira? Alguns deles dizem que sim, tem um nosso irmão que estava com a gente agora em oração que é Miss Bawn Akani, da Nigéria também. Então ele colocou o Isvan lá na frente e alugou uma casinha para eles naquela época, não é aqui, para que eles tivessem oração sexta-feira e esse irmão começou a dividir com alguns muçulmanos africanos, mais ou menos 7/8 pessoas. E depois consegui alguns brasileiros, 1-2 brasileiros com eles. Mesmo ano, esse irmão pedi, esse irmão Miss Bawn, “o que você acha? Esse ano nós vai fazer o seminário sobre os Mali, sobre o Islã e os Malis”. Então 1991, consegue, você sabe conhece ele, ele tentou convidar alguns irmãos, alguns Sheikhs aqui no Brasil, de fora, África e dos EUA, e convidou uma historiador que chama Silvio Teixeira que domina a história da Bahia.

THIAGO: – Entendo.

ABHAMID HAMAD: – Dentro do seminário o professor Silvio contou tanta coisa sobre a história dos muçulmanos, dos Malis, então ele que contou para eles que aqui existe/existia uma mulher que é a neta dos muçulmanos, a neta dos Malis, que o nome dela Ivone, que tinha muita coisa sobre os muçulmanos, avô dela que vinha da Nigéria. Esse professor que contou história da igreja da Lapinha, onde (não deu para entender) está escrito em árabe dentro da igreja

THIAGO: – Lapinha?

ABHAMID HAMAD: – Tem igreja que chama igreja Lapinha, que dentro da igreja existe um púlpito que parece com Umba muçulmano. Eu acho o único, o único, púlpito igual aqui em Salvador que a arquitetura da Igreja parece com uma mesquita. O professor disse que naquela época pode ser que os Malis que ajudaram para construir, alias se você olha hoje alguns sábios de fora tá dizendo que Igreja era Mesquita. Mas eles não fala isso porque não é bom para nós falar contra a Igreja.

THIAGO: – Sim, sim.

ABHAMID HAMAD: – Então ai que começou quando terminaram o congresso que é 1991, que é outubro, então dentro das pessoas que participaram, um Sheer da minha terra, Sevin falou para esse Sher: “você pode conseguir para nós um Sher da Nigéria”, porque Sevin pensou bem tem que ser um Sheer Africa, que sabe a história daqui. Então esse nosso amigo me falou, e eu falei: não, não tenho interesse não. Não via interesse, mas o amigo ficou ficou, até que ele falou para mim: você não vai gostar, mas vai lá para ajudar 1 ano, 2 anos e você retorna para cá. Aí que começou de verdade, eu cheguei aqui, comecei o trabalho, vi que aqui tem história bonita sobre o Islã, precisa ajudar. É no meu plano, naquela época, era ficar 5 anos, imagina, 1992 até hoje. Ai que começou a perceber que aqui história maravilhosa, faculdade, colégio, o povo baiano acolhedores e ter tudo para fazer... até a igreja católica ajudava.

THIAGO: – Imagino.

ABHAMID HAMAD: – Fizemos palestras no auditório, aliás, esse seminário que falei para você 1991/1992 foi dentro da universidade católica.

THIAGO: – Entendo.

ABHAMID HAMAD: – Entendeu? Então eles abriram a porta para nós para levantar a bandeira do Islã, e ai que começou os trabalhos.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Então por isso que a maioria aqui são brasileiros, a gente tem árabe, a gente tem africano, estudantes, hoje é pouca gente, mas sempre é assim.

THIAGO: – Entendo.

ABHAMID HAMAD: – Tem alguns estudantes que retornam, tem alguns que não quer sair daqui mais, a maioria no fundo, no fundo, são brasileiros baianos. E você sabe que Bahia é grande, a gente não tem só aqui, a gente viaja pra cidade da Bahia toda, para procurar muçulmano, para fazer palestra, ou visitar a faculdade ou fazer colégio através de alguns irmãos que mora lá, a gente não para, aqui é maravilha para nós.

THIAGO: – Essa casa, essa estrutura, foi como que vocês conseguiram?

ABHAMID HAMAD: – Olha bem, quando e está dentro da história, quando Sevin chegou aqui ele alugou a primeira casa para os irmãos, quando eu cheguei eu fiquei algum tempo, depois mudou para um lugar maior alugado, depois 1992 Sevin pediu para ter congresso de novo aqui. Fizemos congresso que conseguiu trazer um Sher da Arábia, dos EUA, da África, ele me perguntou quando terminamos o congresso de 3 dias, ele me falou: Sher você quer ficar aqui ou vai embora? Ele falou porque se você quer ficar aqui procure lugar certo para centro islâmico. Se você quer morar dentro do centro islâmico, procura uma casa que dê para você morar e embaixo você usa como musola até conseguir construir uma mesquita.

THIAGO: – Aham, legal.

ABHAMID HAMAD: – Ele falou, mas se você acha que não vai ficar aqui... vai embora. Quem que fala para você Sher se você quer fugir da Bahia por causa de cultura daqui, tem que lembrar que a missão de você na faculdade é isso. Se você não quer ficar aqui, porque cheguei aqui no meio de Carnaval, e na minha terra não tem isso.

THIAGO: – Ah, eu sei!

ABHAMID HAMAD: – Um choque cultural.

THIAGO: – Eu sei.

ABHAMID HAMAD: – Ele ligou para mim de São Paulo: Sher eu tô sabendo que você não gosta daqui, que você quer retornar, mas não se preocupe...

THIAGO: – Acaba.

ABHAMID HAMAD: – Se você quer, carnaval não é para sempre não, mas se você quer trazer sua mulher para cá eu pago passagem.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – É verdade, ele compra e tudo. Convida a sua mulher para ficar com você por algum tempo, 1 mês, 1 ano, eu pago a passagem. Então eu falei: tá bom eu vou ficar. Ai ele falou: se você vai ficar procure uma casa e compra. Então quando terminamos congresso, ele foi para São Paulo, os irmãos saíram de lá onde era alugado, chegamos aqui e vimos que aqui dá. Naquela época essa casa o dono estava planejando para ir embora para Recife.

THIAGO: – Ah, entendi.

ABHAMID HAMAD: – Então liguei para Sevin e disse consegui uma casa, é grande dá para ser centro islâmico. Liguei domingo, ele falou: tá bom, estou indo para ir quarta-feira; avise dono para não vender, para me esperar até quarta. Quarta-feira chegou buscamos ele no aeroporto, chegamos aqui ele falou: Sher, que negócio! Porque naquela época o dono fez reforma, bem bonito. Ele falou: não, temos que comprar essa casa. Negociou, naquela época ele não falava português, ele negociou com o dono e fechou logo.

THIAGO: – Sim, sim.

ABHAMID HAMAD: – Fechou na hora, e falou: Sheer hoje mesmo você quer fazer a mudança para cá? Pronto.

THIAGO: – Nossa.

ABHAMID HAMAD: – A próxima mês não paga aluguel lá. Aqui dono. Ai que começou.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Então compramos, naquela época 92...

THIAGO: – Quase 30 anos, né?

ABHAMID HAMAD: – É, 26 anos. E compramos e ai não dá pra nós dizer, naquela época tinha pouca gente, mas agora aqui sexta-feira as vezes não dá. É pequeno, mas é da gente mesmo, não é alugado.

THIAGO: – Entendi, o centro islâmico é uma associação então?

ABHAMID HAMAD: – Associação, centro islâmico da Bahia, é daqui mesmo e estamos lutando para conseguir outro lugar maior para comprar. Essa casa aí nos demoramos um pouco oferecer, fomos buscar o preço e demorou mais ou menos um ano.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – É mas aqui é da gente mesmo por enquanto a gente se recebêssemos um terreno bem, mas por enquanto vamos ficando aqui mesmo.

THIAGO: – Até abrir as oportunidades. E que mal lhe pergunte quantos membros possui hoje a comunidade.

ABHAMID HAMAD: – Aqui como eu falei para você aí dentro a gente trabalha para toda a cidade da Bahia a gente fala mais ou menos 700 pessoas. A gente tem livro de registro para alguns, a gente tem muitos que não tem disso, no início não tinha depois que percebi que tem que ter registro. E também tem alguns muçulmanos que não são daqui que tá em outro cidade em que as vezes comunica, as vezes chegar até mim. Hoje é fácil com essa coisa de internet, é fácil, mas naquela época não, muito difícil.

THIAGO: – Não, eu sei.

ABHAMID HAMAD: – Para viajar tem que planejar, para você chegar lá essa semana, mas a gente fala que é mais ou menos 600 pessoas, nessa faixa. A maior é aqui em Salvador.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Mas não é todo que consegue vir para cá.

THIAGO: – Eu sei.

ABHAMID HAMAD: – Além da dificuldade financeira porque tem gente que tem que pegar dois ônibus, dois para cá, dois pra retornar.

THIAGO: – Eu sei.

ABHAMID HAMAD: – Uma pessoa que é estudante ou que não tem emprego, não tem nada, a gente pode pensar que é coisa banal mesmo, que não é nada, mas é quatro ônibus por dia é difícil.

THIAGO: -É difícil. Eu entendo, eu não posso comentar que não vou atrapalhar que a minha é, mas eu ia fazer um comentário para o senhor. É composto etnicamente por quais tipos de membro?

ABHAMID HAMAD: – Olha dos membros a maioria que pode a maioria são povos carentes, estudantes, os trabalhadores de vender alguma coisa na rua, como chama?

THIAGO: – Camelo.

ABHAMID HAMAD: – Camelo. A maioria são africanos que gosta daqui que tá com a gente. Não sei não a maioria são povos carentes.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Eles como falei pra você para pegar dois ônibus para ir para lá é complicado para eles, tem alguns professores a gente ter alguns Comerciante, mas que são pouca gente.

THIAGO: – Mas, por exemplo, você tem africanos de qual região?

ABHAMID HAMAD: – Africanos se não me engano nigerian, beni...

THIAGO: – O irmão do Mali...

ABHAMID HAMAD: – É o único que tem, a gente tem Gana, a gente tem Guiné-Bissau.

THIAGO: – E Ásia? Paquistão tem? Paquistânês?

ABHAMID HAMAD: – Paquistânês, tem acho que dois, três paquistânês hoje, mas a gente tem paquistânês.

THIAGO: – E Índia? Arábia?

ABHAMID HAMAD: – Arábia não tem ninguém, tem de suria tem que algum deles está aqui hoje, mas da arabia não tem ninguém. Índia acho que tem, mas hoje também não vejo tem mais ou menos 5 anos. Índia vem para cá muito, eu perguntei por que você não vem para cá? Moro longe e meu trabalho não permite. E aqui não dá para rezar. E o que passou então vem para cá de fora, então botaram-se tapete lá...

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Tem pouca pessoa da Índia. Mas também eles vem para cá sexta-feira.

THIAGO: – Entendi. Outra coisa: como é a estrutura e funcionamento da Mesquita? A estrutura e funcionamento nós temos essa casa aqui, tem aqui o meu lugar para comer?

ABHAMID HAMAD: – Bom, como eu falei para você aqui a gente usa como um sola, lugar de homem, e outro quarto para as mulheres. Quando tem muita gente os homens fica aqui embaixo, as mulheres ficam em cima, a gente bota o tapete em cima para as mulheres. Teve época também que usava embaixo em cima. Mas dia a dia, dia a dia, a gente usa aqui como um sola, em cima horário de estudo tem aula de língua árabe sábado, todo sábado, a gente tem área de estudo em cima muçulmano, muçulmano, de oração. A gente tem estudo todo sábado, e a gente tem aula de língua árabe também aqui em cima na biblioteca ou nessa sala

em cima. Quando estudante da faculdade vem para cá para estudar, se é muita gente a gente usa aqui, se é pouca gente a gente usa a sala para adiantar, em cima mesmo. Lá tem um apartamento alugado, quer morar aqui só eu que minha mulher viajou tem muito tempo só agora aqui que tô querendo que ela retornar.

THIAGO: – Existe alguma atuação perante a comunidade não muçulmana do centro islâmico?

ABHAMID HAMAD: – Hã?!

THIAGO: – Existe alguma atuação perante a comunidade não muçulmana? Por exemplo, o centro islâmico ele tem alguma atuação alguma atividade com a comunidade não muçulmana?

ABHAMID HAMAD: – É, única coisa que a gente tem com o não muçulmano, a gente faz tudo para apresentar Islã para não muçulmano. Principalmente aqui, os vizinhos sabem quem somos todos.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Na maneira de confessar, pedir alguma coisa da gente, a gente leva a mensagem até eles. Aqui graças a Alá a gente tem União junto com toda a religião, que a gente unir sempre, a gente faz trabalho junto principalmente sobre as coisas que envolvem todos nós. A gente tem palestra, união, eu falo sobre a importância, não é sempre, sobre a importância da união, do espírito, dos jovens, da Paz, entendeu?

THIAGO: – As coisas que unem a todos.

ABHAMID HAMAD: – Todos tem fé, pode não ser a fé da gente, pode não ser igual, mas toda gente tem oração. A oração da gente não é igual a de vocês, mas o objetivo é o mesmo.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Respeitamos e trabalharmos em nome da Paz Para o Mundo, então por isso a gente tem muita coisa em comum em todas as comunidades.

THIAGO: – Entendo.

ABHAMID HAMAD: – Amanhã a noite alguns deles vem para cá, como eles mesmos me convida para lá.

THIAGO: – Entendo.

ABHAMID HAMAD: – Então assim a gente, as vezes a gente sai daqui, a gente tem um grupo de gala, e a gente sai...

THIAGO: – Divulgando a religião.

ABHAMID HAMAD: – Divulgando a religião na praça aqui na praça, na faculdade.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Quando eu não posso porque to viajando, nosso irmão Masah coloca esses grupos para fazer...

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – A gente tem a união muito forte, a comunidade. O povo Baiano são acolhedores.

THIAGO: – Entendo.

ABHAMID HAMAD: – Essas coisas de dinheiro, não existe, então aqui a porta é aberta maior qualidade. Você não vai acreditar, a maior castidade aqui de Salvador me falou: você não quer visitar prefeito não?

THIAGO: – Olha só.

ABHAMID HAMAD: – Ele falou: você tem direito para construir Islamismo aqui, ele falou para mim que catolicismo fez sofrer aqui, agora domina tudo, candomblé já sofreu muito mas eles tem lugar deles aqui. Porque Islã não teria? Porque os malis sofreram muito aqui, mandaram a maioria para a Africa; tá mas a gente sabe, ele falou, a gente sabe que os Malis, os muçulmanos, participaram ativamente de construção daqui. Ele me levou até o prefeito de Imbassaí naquela época, eu não sabia que existe centro islâmico aqui, entendeu?

THIAGO: – Entendo.

ABHAMID HAMAD: – Mandem a carta para mim, mas é uma pena que o tempo de Imbassaí estava no final, segundo mandado. E ele falou: vocês tem vereadores? Não? Que pena, eu vou fazer de tudo, mas a gente precisa de vereador para levar...

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Então a gente está até agora para... entendeu?

THIAGO: – Entendi, entendi.

THIAGO: – Continuação da nossa entrevista, sobre a norma, qual o papel do Sher na sua mesquita?

ABHAMID HAMAD: – Papel do?

THIAGO: – Do Sher, do irmão.

ABHAMID HAMAD: – A gente sabe que eu falo sempre que aqui na Bahia quando eu falo eu sou Sher, um dia uma mulher que dirigia a mesa de um seminário disse Sher? Eu falei sim, ela me perguntou três vezes. Eu já sabia porque ela estava me perguntando. Depois quando terminou minha palestra, ela disse: você me desculpe é que o Sher que a gente conhece aqui é Sher grande, físico e tudo. Ou aquele Sher que tem várias mulheres, aquele sher que tem grana muitas, eu falei: tenho que falar para você que não tem dinheiro, quer falar para você que não tem várias mulheres, na minha religião Islã permissa até 4, mas eu só tenho 1 mulher. E depois expliquei para ela que o Sher da religião significa o líder, uma pessoa que estudou na faculdade depois de estudo ele ganha esse direito para dirigir comunidade. Não tem nada a ver com dinheiro, não tem nada a ver com mulher, não tem nada a ver com poder, só sabedoria. Então significa o Sher ter condição para lidar, liderar a comunidade islâmica na vida religiosa, na vida social, tem paciência suficiente para lidar com comunidades.

THIAGO: – Entendo.

ABHAMID HAMAD: -Tem lugares que tem a palavra para o Ima, é a pessoa que dirige as orações, que pode não ser Sher, mas ele sabe alguma coisa, as coisas as regras para liderar a oração, mas as vezes pode ser o mesmo Sher que é o mesmo Ima. Pois onde tem dois Sher, três Sher, um deles é que vai ficar como Ima, entendeu? Então é o Sher, é ele que dirige a oração, quem tem condição, sabedoria suficiente para liderar, para lidar com a comunidade. Por que assunto do Sher, não é só de dirigir a oração, o Sher tem que saber lidar com a comunidade socialmente, entendeu? Emocionalmente, isso muda bastante, o Sher tem que saber, que não é só divulgar mas muita Sher sabe divulgar, mas não sabe liderar a comunidade.

THIAGO: – Entendo.

ABHAMID HAMAD: – Não tem como ele fica, no trabalho tem briga entre os irmão, por isso que para ser Sher não é fácil, entendeu? Por isso que o Sher tem que estudar bem, você perceber hoje esses estudo...

THIAGO: – Estudante, sim sim.

ABHAMID HAMAD: – O sher que tá começando fazer isso, se sentar com os sher, se entender com os shers fisicamente, cara a cara, aprender com o sher, pedir orientação para o sher, seguir orientação do sher, não é a mesma coisa que aquele que nem vê o que é, dias, meses, anos com Sher. Então o Sher tem que saber que não tem o papel somente da oração; o que adianta fazer oração se você não tá bem com a comunidade. O que adianta o irmão entrar na oração sem falar com ninguém, entendeu? Porque a maioria não sabe conviver. Ele não quer saber porque, essas coisas tem o papel do Sher. Como falamos antes, não tenta porque tem dificuldade da língua, não tenta aprender a comunicação com a comunidade, porque a maneira de divulgar o Islã aqui não é a mesma coisa da África, não é a mesma coisa da Arábia, como eu falei para você aqui quando cheguei aqui foi um choque cultural que acontece com qualquer pessoa qualquer muçulmano que venha do país para cá, vão tomar um choque cultural eu mesmo eu tinha dificuldade quando eu cheguei aqui. Mas o Sher, o ima, que vai dirigir e dizer: Não, isso acontece...

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Tem que ter paciência, tem que aprender a lidar com essa situação. Porque cada cidade, cada país, tem Cultura.

THIAGO: – Eu sei.

ABHAMID HAMAD: – Que não tem nada a ver com Islã, não tem nada a ver com a minha cultura, entendeu? Por isso que o Sher tem que saber tudo isso para lidar com a comunidade e a sociedade.

THIAGO: – Perfeito. A questão do... vocês costumam ter refeição na Mesquita? Quando? Vocês costumam ter refeição aqui na Mesquita? Sim, não?

ABHAMID HAMAD: – A gente teve época que peixe era toda sexta-feira. O que acontece como eu moro aqui, qualquer irmão como eu falei para você que a maioria dos irmãos aqui

são estudantes, jovens carentes se eu for almoçar se tem alguns irmão comigo, eu vou pedir para os irmãos. Quando minha mulher estava era uma coisa, como minha mulher não está agora eu vou falar com alguns irmãos, meninas irmãs: oh pode fazer isso para nós? Entendeu? Quem está aqui junto, a gente almoça junto.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Porque se eu for gastar 20 reais para almoçar num restaurante meu pensamento é assim, esse 20 reais, dá para fazer muita coisa, ajudar muita gente.

THIAGO: – Eu sei.

ABHAMID HAMAD: – Por isso que eu falo para as pessoas aqui não é Restaurante, o que a gente tem aqui, a gente...

THIAGO: – Divide.

ABHAMID HAMAD: – Divide. O que é comida de uma pessoa dá para duas, o que é comida de duas serve dá para quatro, então assim que eu peço aqui e também aqui a gente sexta-feira, único dia que a gente tem tempo para os muçulmanos que trabalha, que tem tempo de ficar com a gente, praticar oração juntos, tem gente que fica até (não deu para entender). Hoje não porque alguns tem tempo para retornar do feriado, entendeu? Hamadam outra coisa, todo dia quebramos o jejum juntos.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – aqui mesmo ou fora ou em cima ele vem por dia. Aquela irmã que conversou com você, Carina, ela é diretora social trabalho dela é isso, ela estudou isso, então ele é que dirige, como é diretora social, ela sabe isso, ela é que dirige aqui, cozinha com pouca algumas irmãs para cozinhar um Hamadam do início até o fim. Então sempre, o centro Islamico é assim, o dia que não tem comida pode ser que Demoramos porque a gente demora aqui.

THIAGO: – Sim, sim.

ABHAMID HAMAD: – Como estamos hoje aqui embaixo e conversarmos tirar dúvida até (não dá para entender). Depois do (termo que não deu para entender) a gente sobe. Você tem

alguma coisa divide, se não tem nada cada um se vira ou alguns dizem: Sher eu vou comprar alguma coisa aí a gente vai fazer aqui junto.

THIAGO: – Entendi. A questão do, o que você geralmente come inclui frango halal?

ABHAMID HAMAD: – Olha bem meu irmão, como eu falei para você a gente mexe cada lugar, tem lugares aqui que é abatedouro que eles libera para nós o frango. Tem dia que a gente pega 8 a 10. Mesma coisa carneiro, tem lugares de carneiro que eu ligo para ele e falo irmão a gente tá precisando de dois Carneiros têm? Se tem ele fala: tem, para quando? Amanhã de manhã. Tá bom eu vou separar para você, se não tem ele fala: Sher não tem. Não tem carneiro que dê para consumir hoje, tudo o que tem aqui são magro, não dá para comer. Então a gente pega alguns irmãos, a gente divide entre os irmãos, a gente divide entre os irmãos, e além disso, como a gente sabe que Islã permite carne e os Cristão não, no dia que não tem a gente fala para os irmãos, se você conseguir carne halal melhor. No islã não tem, pode consumir carne. Porque aqui a maioria são Cristão católicos, então Islã não disse, você chega lá pergunta como você tá abatendo animais aqui? Islã não disse não tem que perguntar quando você vai comprar frango: irmão você pode me dizer como eles abateram frango aqui ou carneiro aqui? Só, Islã disse o que, quando você está na frente de uma pessoa que está abatendo animais e essa pessoa falar em nome de outra coisa que não é de Deus, pode em nome de Orixa, em nome de Jesus, em nome de Alá... Agora sim, você não consume. Mas como Islã permite que a alimentação do povo, a gente compra as vezes. Quando a gente tem condições para pegar frango halal, carneiro halal, boi halal, sim é melhor, o que consumimos agora é halal, pegamos mesmo halal. Entendeu?

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – O que acontece.

THIAGO: – Não, perfeito. E outra coisa a questão do frango como vocês tem o acesso ao frango especificamente. Me desculpe ficar voltando a esse ponto é só porque eu preciso.

ABHAMID HAMAD: – Não, você tá aqui para isso, tem tempo ainda.

THIAGO: – Eu tenho que voltar daqui a pouco. A questão do, para para pegar o frango o senhor compra na feira ou o senhor já tem um fornecedor... como é que o senhor faz para ter acesso ao frango?

ABHAMID HAMAD: – Halal?

THIAGO: – Não, antes de ser halal, para pegar o frango.

ABHAMID HAMAD: – O que acontece, onde, as vezes a gente consegue os irmão chega aqui com frango, a gente coloca aqui mais ou menos dois dias, três dias. E quando chega a isso a gente mesmo abate aqui. A gente vai para lugares onde eles criar frango, pode ser aqui pode ser no interior, a gente pega lá mesmo e abate lá mesmo. Mesma coisa carneiros. A diferença de carneiro e frango é que carneiro tem que avisar antes entendeu? Frango não. Frango a gente chega lá, tem muitos frangos, entendeu? A gente não avisa eles. Carneiro Tem que avisar antes.

THIAGO: – Perfeito. A questão do, ah essa é interessante, se o abatimento for na hora de comer como vocês os fazem? Existe uma norma específica para bater o frango halal?

ABHAMID HAMAD: – A gente?

THIAGO: – É, como é que o senhor faz para abater o frango?

ABHAMID HAMAD: – Bom, é. A orientação, como sempre disse que o quando você é muçulmano e vai abater animais tem que deixar a faca bem amolada, deixa bem amolada, claro que uma pessoa que vai abater animais tem que ter ensinamentos sobre isso. Deixa a faca bem amolada, se é frango só não precisa mais do que uma pessoa. Você que vai abater o frango, bota sua faca bem amolada e tenta para esconder a faca na frente de animais e botar frango no lado esquerdo na direção de casa. E segura bem o frango no chão, o pé em cima de asa, outra raça cobrir os olhos que ta em cima, porque os outros que tão embaixo não dá para ver. AI quando você segura bem, sem sofrimento claro, e não deixa animais sofrer muito. Porque essa posição, claro, é difícil. É bem rápido, por isso que tem que deixar a faca bem amolada antes, bem preparada, logo quando o animal tá pronto bota faca no pescoço aqui no mesmo, na jugular e fala “bis mi la”. Não precisa repetir “bis mi la (não deu para entender)”, só “bis mi la” em nome de Ala. Entendeu?

THIAGO: – Sim sim.

ABHAMID HAMAD: – E deixa a faca bem amolada, 123, e segura bem animais, não solta animais, para que para não ficar correndo correndo para lá para cá porque ainda tá correndo,

ele já morreu, mas ainda tem aquela coisa ainda. Além de que para que deixar o sangue correr bem, por isso que tem que cortar bem e segurar bem o sangue para correr bem.

THIAGO: -Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Para o sangue não acumula no corpo , porque está provado que quando você segue a regra de Islã do abate você consegue não ficar preso, mas se você deixa deixar animais perceber que você vai mata-lo, medo agora. o que pode acontecer é que o sangue vai ficar preso. Islã não quer isso, Islã quer sangue toda dizem as pessoas que pesquisaram sobre isso Você acha que sabe de tudo disse que pesquisar isso que o motor do corpo está aonde o motor, o motor do corpo tá aqui, o motor vai mandar sangue para sair logo mas se você deixar o animal saber que vai morrer, o motor também tem medo agora. O sangue vai congelar. Fica preso, o que o Islã não quer. Islã quer todo o sangue.

THIAGO: – Eu entendo.

ABHAMID HAMAD: – Por isso, quando matamos, Islã fala segura bem até que o sangue correr.

THIAGO: – Qual é a escola que o senhor segue dentro, o sunismo né,

ABHAMID HAMAD: – É sunitas.

THIAGO: – Qual escola?

ABHAMID HAMAD: – Olha bem na minha terra somos mais de que onde e como a gente tá fazendo o que a gente tá usando mais é orientação de profeta (SAW)que quando você fala “bis mi la” escola de todos você fala “bis mi la” entendeu?

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – E bota faca na jugular e deixa o sangue sair é um ensinamento do profeta masala.

THIAGO: – E porque que tem, tem diferença no abate de cada uma das escolas?

ABHAMID HAMAD: – A diferença é pouca coisa, tem escola que disse que o mais importante tem escola que disse que se o cabeça sair do corpo não tem problema a escola diz que o sangue não pode sair, minto, a cabeça cabeça cabeça corta jugular só e segura até a morte que é isso que é mais fácil para aprender, isso o que é mais fácil para seguir. Por isso

na minha da Nigéria que as vezes tem alguma coisa que não é bem assim como outra escola já vi, o que a gente tá praticando hoje, a maioria dos sunitas segue aqui escola tem outro escolhe aqui que disse que que diz que é melhor animais deitado.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Por isso abate Grande hoje, quando eles vao usar assim, tem escola que permite. Então por isso a diferença entre em escolas para facilitar, para facilitar para muçulmano, se você vai dizer para pessoas que abate 1000 200100 como vai botar no chão? é muito difícil, a diferença é mínima.

THIAGO: – Só que eles não estavam deixando agora aparece para exportar para os Emirados ou para o Seu Dito ou frango não pode dar choque né?

ABHAMID HAMAD: – Sim essa choque toda essa escola, não concordo. Essa choque diz que isso não é abate, porque Isla diz que todas as escolas que antes de abate animais tem que estar numa situação perfeito. Isso o que, o sangue está presom dentro de a primeira condição de animais, os animais tem que estar bem.

THIAGO: – Entendi. Mas o problema como é que eu vou alimentar, matar 200 mil frangos por dia?

ABHAMID HAMAD: – Isso que a gente tá falando, os irmãos que tá fazendo isso. Sadia, outros. Eles tem o ponto deles. Eles tão tirando de uma escola, mas quase todas as escolas disse que é a situação do animal eles tem que estar perfeita, para que o sangue não tá não tá congelado.

THIAGO: – Eu sei.

ABHAMID HAMAD: – Porque o choque deixa desconfortável. Tem lugares que eles dá pancada. O sangue vai ficar preso. Mas esse abater poucos, sangue vai sair.

THIAGO: – Eu sei.

ABHAMID HAMAD: – A maioria do sangue está acumular, por isso que alguns países não aceita esse tipo, que eles lá tem ponto deles que os irmãos que está batendo carne aqui tem ponto dele, porque? Alguns irmãos aqui já trabalharam lá. Esse irmão diz que sher não tem

como, podia eu tem número que tem que abater, não tem como você vai dizer que eu vou fazer isso, tem que dá choque primeiro. Por isso que tem alguns que não aceita mais.

THIAGO: – Perfeito. A questão do simbolismo....

ABHAMID HAMAD: – Deixa eu terminar isso aqui.

THIAGO: – Sim sim.

ABHAMID HAMAD: – Como o Islã disse os animais tem que tar no condição perfeita mas quando você perceber isso é ponto onde as pessoas que empresa se você perceber que animais está na condição perfeita, mas tem alguma coisa que não é tão perigoso, coloca logo para matar. O Islã diz isso, não dá choque, animais não tá perfeito. Porque está perfeito, por isso quando ele faz isso, logo eles matam.

THIAGO: – Desculpa lhe interromper, mas como que faz a questão do abatimento a pessoa fica com uma faca na mão assim cortando?

ABHAMID HAMAD: – Sim.

THIAGO: – Na mão?

ABHAMID HAMAD: – Na mão mesmo.

THIAGO: – Assim?

ABHAMID HAMAD: – Quando, assim tem maquina que leva animais para você papapapa papapapa papapapa (gesticula coma mão, imitando uma degola), entendeu?

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – É rápido, se você ficar assim se você piscar assim já passou mais do que 10.

THIAGO: – é mesmo?

ABHAMID HAMAD: – É, rápido. Por isso os irmãos que faz isso eles me disse que é a faca bem amolada.

THIAGO: – Ele fala como? “Bis mi la” “Bis mi la” “Bis mi la”.

ABHAMID HAMAD: – Fala “Bis mi la” “Bis mi la” “Bis mi la”, mas até se você falar “Bis mi la” uma vez serve. Mas é bom e eles fala “Bis mi la” “Bis mi la” “Bis mi la”, o você quer

matar agora sim, se você fala “Bis mi la” no início é para todos eles. Mas eles preferia falar “Bis mi la” “Bis mi la” “Bis mi la” entendeu?

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – E isso depende de empresa, tem empresa que até hoje não consegue até hoje sem o choque, por isso a maioria, alguns países árabes, islã não... sempre eles manda supervisor para saber como a maneira, se eles tá seguindo a ordem da escola, porque na escola eles combina as coisas importantes.

THIAGO: – Entendo entendo entendo. A questão do simbolismo. Qual a origem dos seus antepassados. Qual a origem dos seus antepassados?

ABHAMID HAMAD: – Não entendi essa pergunta.

THIAGO: – Qual a origem dos seus antepassados? What is your background ancestors background.

ABHAMID HAMAD: – Do Islã?

THIAGO: – Não, yours.

ABHAMID HAMAD: – Ok, meu amigo eu vou falar na sua língua português. Olha bem, eu sou da Nigéria, Iorubas. Na minha terra, a gente a Osla, a gente tem a Iurubais, e Ibo. Esses são três tribos maior tribos da minha terra. Os aiosais, a maioria são muçulmanos, vamos dizer 95% mais são muçulmanos. Iurubais vamos dizer 50/50 hoje mudou um pouquinho é muçulmano. Ibo a maioria Cristã, católica cristã, a maioria. Mas hoje quando eles faz a contagem, como chama?

THIAGO: – Senso.

ABHAMID HAMAD: – Senso, senso fala sempre que muçulmano, islâmico tá em primeiro. Mais ou menos, a gente que sabe, muçulmano sabe é mais ou menos 75% mas se o governo não coloca muçulmano como 50% e 55% o que não é verdade então quase toda a família iuruguai, antes falava males, e agora fala iuruguai, males significa grupo muçulmano. Então os iuruguais, quase todos tem cristão dentro, cada família muçulmano dentro. Na minha família, meu pai e meus tios temos meu pai é muçulmano e tem um tio já apareceu, eu tenho o tio o chefe de candomblé você sabia, mas na minha terra não chama candomblé.

THIAGO: – Chama como?

ABHAMID HAMAD: – Chama orixás. Então mas como a gente convive, na minha terra a família é grande educação é perfeito, só meu pai e minha mãe que sabe que educação, o meu tio são muçulmanos. Eu tenho um tio, eu tenho mais ou menos uns 6 ou 7, que passou pra chefe de candomblé, os outros são muçulmanos.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Então, tá mais fácil, Islã domina a família. Claro os filhos após o casamento cada um ficar no lugar dele, então educação que eu peguei na minha família misturado, mas meu pai, minha mãe, eu percebi que é educação islâmica dentro dessa família totalmente diferente.

THIAGO: – Porque?

ABHAMID HAMAD: – Porque eu falei para você meu pai convertido.

THIAGO: – Ele se converteu ao Islã?

ABHAMID HAMAD: – Ele se converteu ao Islã, porque todos eles eram do candomblé. Meu pai converteu ao Islã, outro tio converteu ao islamismo. Aquele candomblé ele tava seguindo a religião do avô, do pai dele. Então meu pai, eu nasci e eu nasci as pessoas chamava ele nome (não deu para entender. Mas nunca vi ninguém chama ele com esse nome.

THIAGO: – Chamava como?

ABHAMID HAMAD: – chamava “Iua-neua” apelido apelido, um dia quando crescer, e Iua-Neua significa melhor a beleza é moralidade, melhor beleza é ética. Todo dia todo mundo chama o nome do meu pai, Iua-Neua, meu pai tem uma coisa para perguntar porque todo mundo não chama seu nome? Claro que a gente não chama o pai pelo nome não, educação domicílio, falei agora no sermão, que a educação que o Islã quer que você preservar a educação que tá com você. Normal, universal, não chama o nome do seu pai. Islã falou isso, então sim então falei meu pai desculpe, mas as pessoas não chamam seu nome, porque? Ele começou a rir. Meu pai me disse você me viu um dia brigar? Falei não, você me viu um dia brigar com a sua mãe? a gente briga mas com sua mãe nunca vai saber a gente briga aí resolver logo, mas eu respeita todo mundo. Mas eu falei: meu pai você compartilha o Islã? Ele falou sim, mas quando eu entrei no Islã e percebi que o Islã é isso, e isso que me levou

para converter Islã como eu era, essa é a vida que eu quero, então por isso eu perceber que Islã é perfeito para mim eu fiquei e sua mãe ficou, sua mãe não era muçulmana não, ela me aceitou, aceitou Islã comigo, pronto.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Eu sou o primeiro filho dela, do meu pai, então por isso eu mesmo entrei no Islã, através disso. Islã não diz que você tem que forçar o seu filho, mas quando eu cresci eu pensei meu pai com minha mãe está bem, a família está bem respeitado em qualquer lugar então essa religião pode ser que está ligado. Quando ele me falou isso acabou, essa é a ideologia que eu vou seguir. Então meu pai não é sher, não era sher, aquelas pessoas antigas que tem educação familiar, então eu cresci assim e falei não, então se o nome do meu pai é Iae-Neua, eu quero ser igual. Então eu adotei essa religião na escola primária ou secundário até meu pai me colocou para estudar a língua arabé né, quando crescer, eu falei não, isso não existe, para mim tem que viajar para arabia para aprender mais. Então, eu mesmo que pedia. Então mandei a carta, respondi, até terminei lá ano 80, retornei para minha terra, em 80 comecei a trabalhar como professor. Até cheguei a vice diretor do Colégio Primeiro colégio da minha cidade então até chegou quando me convidaram para cá.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Então o convite chegou em 92.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Por isso estou aqui até hoje, que eu prometi ficar aqui até 5 anos; to ficando aqui quase 30. Claro que eu viajo e retorno, viajo e retorno. Porque a história daqui vale a pena fazer alguma coisa para a comunidade.

THIAGO: – Já tô terminando aqui as perguntas. O que representa para você comer algo halal?

ABHAMID HAMAD: – Olha bem, olha o nome halal – permitido, que na verdade no Islã a palavra halal não é só comida, halal tem o contra que é o haram, se coisa não é halal, é haram, mas dentro haram tem aquela que Alá permitiu para nós, que não é igual halal total, como eu falei para você, alimentação do cristão. Então quando você faz alguma coisa halal, você mesmo sabe que Alá permite isso, felicidade total. Além de que é onde está provado a

pesquisa está dizendo que é melhor carne consumida, melhor carne, é carne halal. A maneira física é melhor porque como eu falei com você agora que é o sangue não está preso, está provado também que o maior risco de doença é através do sangue então o primeiro lugar que eu e você está consumindo uma coisa que alá diz que é melhor. Então em primeiro lugar você está seguindo a regra de alá, em segundo lugar e não é só muçulmano que fala isso, o maior risco de doença é através do sangue, entendeu? Você está fazendo uma coisa que é bom para saúde. Em terceiro lugar quando muçulmano, ta percebendo que a carne que to consumindo, comida que to consumindo, é coisa halal, você está está feliz, além de que você está bem, seguindo orientação de Alá, você sabe não eu estou fazendo minha parte para o meu corpo físico. Isso não quer dizer que a doença não vai chegar, eu to fazendo a minha parte. Se a doença já chegou no outro lado então ela sabe que to fazendo minha parte, além disso se tem alimentação halal você tá ajudando essa pessoa que a maioria muçulmana para o comércio, entendeu? Pode ser só animais, pode ser frango, pode ser outra coisa por isso que você percebe hoje eles ali muita coisa eles colocam halal, muita coisa... biscoito, um dia eu estava consumindo um tipo de biscoito aqui mesmo, essa senhora chegou na hora chegou quando ela chegou e falou assim para mim: sher você sabe que esse biscoito tem banha de carne de porco? Banha de carne de porco, o que é isso? Então ela pegou da minha mão e fomos lendo os ingredientes... Ai ela falou: o que é isso? Banha de porco que não é halal, é haram, falei meu Deus quanto tempo eu estava consumindo isso. Ela mesmo disse hoje tem biscoito que eles coloca halal, ela mesmo disse que tem tanta coisa que a gente não sabe. Tem pão que eles usam banha de porco, mas como a gente não sabe é, somos inocentes por isso quando você consumi coisa halal 100%, felicidade total. Além de que aos olhos de Alá é perfeito para saúde e você tá ajudando a comunidade para crescer comercialmente.

THIAGO: – Entendi. Outra questão. Como você sabe que um frango ele é halal hoje em dia? Como é que o senhor sabe?

ABHAMID HAMAD: – você falou agora que eles, alguns países, muçulmano, árabe não aceita mais carne brasileiro. Teve época que eles manda para nós aqui, está escrito halal em árabe, bom eu falo para as pessoas: gente se não tem ninguém que pesquisa sobre isso os grupo muçulmano que tava dizendo lá ser halal, responsabilidade é deles. Eu não vou ligar para ele você pode me explicar como está fazendo, gente eu não sou fiscal. Eu vou comprar halal, teve época que alguns navios chega aqui, manda para nós por favor pode falar para

gente onde a gente pode comprar carne halal. Vai no mercado que tem carne que está escrito halal, eles mesmo perguntam: é halal de verdade? Não, está escrito halal compra. Se não é halal quem é responsável não sou eu, nem Islã, eles que tá brincando com a religião a religião o que não deveria, entendeu? Por isso que teve época que arabia me mandou para fazer fiscalização, e eu falei: não, não posso, eu não tenho como fazer isso. Me deixa quieto aqui se quiser vai tudo bem, mas eu não.

THIAGO: – Entendi. Sher, ultima pergunta: é fácil o acesso ao frango real para sua comunidade?

ABHAMID HAMAD: – Aqui? Não não é fácil, principalmente quando não chegar aqui aqui mas eu liguei para ele, qualquer frango que é perdigão, perdigão halal porque todos que trabalha lá é muçulmano. Depois me disseram que não, qualquer perdigão que vende Dois Vizinhos, eles são muçulmanos abate halal. Depois pesquisamos aqui não tem mais. Então por isso a gente mesmo tá fazendo isso aqui e que não é sempre.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – A gente tem dificuldade. Quando a gente pega 10, 15 as vezes... Agora Carneiro, carneiro é caro; quando alguns irmãos quer a gente pega 3, 4 carneiros e bota aqui a maior parte de carneiro no centro islâmico.

THIAGO: – Entendi. Quanto custa um carneiro mais ou menos?

ABHAMID HAMAD: – Carneiro agora aqui, que dá para consumir mesmo agora a partir de R\$ 550 reais, porque o carne de carneiro agora 1kg R\$22 reais, se você vai pegar 25 carneiro bom, porque não adianta você pegar carneiro soltos, carneiro bom que tem carne 25/30kg, da quanto? 30 vezes 22, seiscentos e pouco.

THIAGO: – E o frango quanto é que custa?

ABHAMID HAMAD: – Frango se caro caro caro não passa de 30 reais.

THIAGO: – Um frango?

ABHAMID HAMAD: – Se é grande o frango, não desculpe é R\$ 15 reais frango bom. Entendeu? R\$ 15 é se caro demais, não passa R\$ 15 reais. Porque quando ele pega cinco frango a gente paga mais ou menos R\$ 15 para 5 entendeu?

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – é assim mesmo frango, mas tem as vezes R\$ 10 reais, as vezes é menos de 10, frango pequeno.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Mas grande mesmo é...

THIAGO: – Entendi. Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Assim mesmo então por isso aqui, eu falo para as pessoas, não precisa ter algum sinal que quer fazer, se você tem condição pode fazer, mas isso não é regra do Islã. Islã não proíbe alimentação de cristão. Não tem aqui halal pode não tem aqui pode comer alimento cristão.

THIAGO: – E carne do candomblé, por exemplo, eles confundem as vezes? Porque tem o frango do candomblé também, não tem? Frango de...

ABHAMID HAMAD: – Não, se você vai para supermercado, como eu falei para você, você não vai perguntar: como você abateu essa carne? Porque a maioria, já visitei tantas lugares de supermercados a abatedores aqui, esses tipos de trabalho não é de pessoas do candomblé.

THIAGO: – Entendi.

ABHAMID HAMAD: – Até se tem no candomblé, se você chegar lá e... mas as pessoas que ofereci animais mesmo não é, é uma empresa.

THIAGO: – Eu entendi. É impessoal.

ABHAMID HAMAD: – É verdade, quando eu visitei abatedores grande eu senti mal, a maneira que ele trata entendeu...

THIAGO: – Entendi, Sher eu lhe agradeço pela gentileza você não tem noção de como você me ajudou...

ABHAMID HAMAD: – Muito prazer.

Nome:	Cristina Mendonça (Irmã Carina)
--------------	---------------------------------

Cargo:	Secretária e cozinheira da mesquita
Local:	Centro Islâmico de Salvador/BA
Data:	02/11/2019

THIAGO: – 2 de novembro de 2018, eu estou entrevistando... qual o nome da senhora?

CRISTINA: – Cristina Mendonça, mas todos me conhecem por Carina que é meu nome islâmico.

THIAGO: – Qual o seu, quantos anos a senhora tem?

CRISTINA: – 59.

THIAGO: – E qual a sua profissão?

CRISTINA: – Eu sou chefe de cozinha.

THIAGO: – Perfeito. Senhora Carina eu agradeço pela senhora poder atender a nossa entrevista, é primeiro: qual o papel... eu gostaria primeiro de começar aqui, eu vou dividir a nossa entrevista em dois blocos, pode ser? O primeiro bloco sobre as questões das normas e o segundo bloco sobre a questão do simbolismo. Sobre a norma: qual o papel do “sher” na sua mesquita?

CRISTINA: – Ele é o líder religioso, aquela pessoa que dá a orientação, que passa os ensinamentos islâmicos para as pessoas.

THIAGO: – Perfeito. Vocês costumam ter refeição na mesquita?

CRISTINA: – Olha, costumávamos as sextas-feiras após a (não deu para entender), a gente dava o almoço. Mas depois a gente percebeu que estava criando uma situação desagradável;

peessoas fazendo cobranças como se fosse obrigatório ter a refeição naquele horário que eles gostariam que tivessem. Então para evitar esses problemas nós não mais damos.

THIAGO: – Entendi. Mas ainda existe alguma refeição conjunta na Mesquita? Na comunidade?

CRISTINA: – Só nos eventos.

THIAGO: – Só nos eventos do ramadã...

CRISTINA: – Só nos eventos, as vezes no sábado no “cine madarasta” que acontece aqui todo final de mês.

THIAGO: – Entendi, entendi. E o que vocês geralmente comem inclui frango halal?

CRISTINA: – Sim.

THIAGO: – Sim?

CRISTINA: – Sim.

THIAGO: – Como?

CRISTINA: – Olha, o frango halal **que a gente utiliza aqui é abatido por nós mesmos ou comprando frango da Sadia**, que vem com um selinho especificando o local onde foi abatido que é sabido para nós que esses locais são abatidos dentro dos procedimentos.

THIAGO: – Entendi, que legal. Quando é abatido, por exemplo, por vocês... vocês abatem também o animal, o frango?

CRISTINA: – Sim, algumas pessoas aqui abatem... eu, particularmente, não tenho coragem!

THIAGO: – Entendi, entendi. Mas eles fazem aonde? Existe algum complexo, algum lugar?

CRISTINA: – No lugar onde eles compram tem um lugar onde eles abatem, limpam o frango e já trazem prontinho.

THIAGO: – Entendi.

CRISTINA: – A pessoa abate e eles do local é que limpam.

THIAGO: – Entendi. Mas é na feira ou é em alguma empresa...? Como é que é? A senhora sabe?

CRISTINA: – Eu nunca fui, nunca assisti.

THIAGO: – Não, tranquilo, tranquilo.

CRISTINA: – Eu nunca assisti o abate, na verdade. Eu não tenho coragem de ver, então eu nunca fui. Mas me parece que é uma empresa, porque eles tem maquinário para limpar.

THIAGO: – Ah, entendi. Outra coisa: como você tem acesso ao frango halal, você já falou... ou no mercado quando tem o selo ou no...

CRISTINA: – Isso.

THIAGO: – Tá, se o abatimento for na hora de comer como vocês fazem? Existe alguma norma específica? Ah, melhor, existe um ritual para o abatimento? A senhora falou que não....

CRISTINA: – Eu nunca presenciei, mas a gente sabe que ele tem que estar voltado para “quibla”, tem a questão de falar “decimilar”, tudo isso é feito. Eu nunca assisti o abate porque eu não tenho coragem.

THIAGO: – Entendi. E qual a escola islâmica que se segue aqui no centro islâmico?

CRISTINA: – Ai, eu acho que é a “Hamadi”, eu não tenho certeza... eu nunca me apeguei a esses detalhes.

THIAGO: – Não, fique a vontade. As escolas né?

CRISTINA: – É. Eu só sigo os ensinamentos.

THIAGO: – Sunitas.

CRISTINA: – É, somos sunitas.

THIAGO: – É, mas dentro das escolas sunitas a senhora não sabe...

CRISTINA: – Não sei.

THIAGO: – Sem grilo. Não se preocupe, não tem porque. É, simbolismo: qual a origem dos seus antepassados?

CRISTINA: – Não tenho na família nenhum muçulmano. Meus bisavós eram italianos e da família da minha mãe eram portugueses e todos católicos. Não tinha ninguém...

THIAGO: – Ninguém relacionado. E porque você é muçulmano?

CRISTINA: – Meu primeiro contato com o muçulmano foi na escola e o que me chamava muita atenção era a disciplina dos meus colegas na hora da oração e eu cresci com uma curiosidade em relação a religião. Eu estudei em colégio católico, colégio dos padres capixinhas, e quando adulta eu trabalhava/desenvolvia um trabalho como produtora cultural, promover eventos no teatro, e nos estávamos recebendo muçulmanos que iam fazer o show, então eu preocupada em não ferir a religião deles fui pesquisar mais sobre a religião e aí eu passei a ter um interesse maior pela religião. Passei a visitar um centro islâmico e depois me coloquei como voluntária para ajudar no que eles precisassem na área social e aí tempos depois eu vim a me converter.

THIAGO: – Isso em que ano, mais ou menos?

CRISTINA: – 2001.

THIAGO: – Ai, que legal! E que mal lhe pergunte: o que representa para você comer algo halal?

CRISTINA: – Bom, comer algo halal significa estar dentro das normas da religião, respeitando os ensinamentos religiosos, que é importante.

THIAGO: – Entendi. E a senhora acha que comer ou não o frango halal define a sua identidade como muçulmana de alguma forma?

CRISTINA: – Comer ou não, olhe, se eu puder comer halal eu vou sempre comer comida halal, porque é estar... todo muçulmano deve obedecer esses ensinamentos. Mas se eu estiver num lugar onde não tenha halal, é permitido para nós comer nessas condições. Então eu acredito que não vá me tornar menos muçulmana.

THIAGO: – Entendo, entendo. Outra coisa: como você sabe que o frango é halal quando a senhora compra o frango?

CRISTINA: – Não, quando eu compro o frango ele já abatido eu tenho que acreditar que o que está escrito ali é verdade. Então não é pecado para mim porque eu estou acreditando, está escrito lá que é halal, então o procedimento deve ser aquele que a gente já conhece. Então é só acreditando no que está ali...

THIAGO: – Entendi.

CRISTINA: – E na questão do abate, quando é feito o abate aqui na cidade, como a senhora sabe que é halal? Bom, geralmente quando abate quem abate é o “sheik”, então, por isso que eu dou crédito.

THIAGO: – Entendi, entendi. É fácil ter acesso ao frango halal para a sua comunidade?

CRISTINA: – Como temos pessoas que podem abater e estão sempre disponíveis, eu digo que sim. E até mesmo ele próprio pode fazer isso, ele pode comprar o frango e abater, então se ele não quer abater o problema então é dele.

THIAGO: – Entendo, entendo. E quais os cuidados para consumir o frango halal? Existe algum cuidado?

CRISTINA: – Bom, eu acho que tem que observar como é que ele foi alimentado, né. Como foi o abate, o animal não deve sofrer, né. Essa questão de estar voltado para “quibla, acho que são esses os cuidados. O lugar tem que estar limpo, essa questão da higienização é importante...

THIAGO: – Entendo.

CRISTINA: – E eu posso estar deixando escapar alguma coisa.

THIAGO: – Não, não! Tudo bem, é isso mesmo.

ANEXO III – Entrevista com os membros da Comunidade Islâmica de Ithaca/NY

Nome:	Yasim Ahmed
Cargo:	Capelão islâmico
Local:	Comunidade Islâmica de Ithaca/NY
Data:	13/12/2018

THIAGO:- Hoje é dia 13 de dezembro de 2018, quinta-feira, estou entrevistando o capelão da universidade de Cornell. What's your name?

YASIMARMERD: – Yasim Armed

THIAGO:- Yasim Armed. How old are you?

YASIMARMERD: – Thirty-eight.

THIAGO:- He is Thirty-eight. What was your degree?

YASIMARMERD: – Communication and my grade school is in Islamic studies.

THIAGO:- Oh, great. So it's the perfect person to talk about. Brother, thank you for receive me. It's an honor being with you here really. I'm going to make my questions in the follow order: first I going to ask about formation the community. Than I'm going to talk about halal food chicken here and Ithaca. The symbolism about consume of halal chicken. And if there is any question that you don't want to answer or you don't know there's no problem. You

don't need to answer, ok? Let's start. About the formation: when and how did the mosque appear in your city?

YASIMARMERD: – So, It was founded in this last 20 years. And I was a alumni from the school (Cornell University) who decided that we needed a chaplain for the students. And so, they finally had enough money to hire me... two years ago. I'm the first Muslim chaplain at the school.

THIAGO:- Mashallah, and how many members do you have today?

YASIMARMERD: – We have around 800 Muslims that includes both “grad school” and undergrad and then in terms of active Muslims for Eid prayer will get around 300.

THIAGO:-It's ethnically composed by what types of members?

YASIMARMERD: – This is a section one of the beautiful things about our community because it's the most diverse there isn't like a strong dominant ethnicity, especially because it's an academic institution and the institutions that is like an Ivy League school in particular. We have people coming from all over the world. We probably represent more countries than any other religious denomination at the school.

THIAGO:- I see. Is there Americans also?

YASIMARMERD: – Yes. There is American, African- American, I think it's thirty-five to forty percent of Muslims is American, specially African-American and so that represents a strong part of our community and then there's a strong Pakistan Community as well as a strong Arab Community.

THIAGO:- I see.

YASIMARMERD: – So I don't see we have here a dominant culture comparatively and we have individuals from a bunch of other countries as well.

THIAGO: – I see.

YASIMARMERD: – Yeah.

THIAGO: – I noticed that there are many children's here in the Community right? They were born here in United States? Most of the children.

YASIMARMERD: -For undergrad most of the students were from here and most and the grad students majority were overseas.

THIAGO: – I see. Nowadays you have more American Muslims then outsiders?

YASIMARMERD: – Yeah. Cuz I think all of us are a generation where our parents came over and then we were born here. I think that's why I should be it's like we have the first generation.

THIAGO: – You have the first generation now you are coming to the second generation born a year. Mashala. In percentage how would it be?

YASIMARMERD: – I don't have the percentage...

THIAGO: – Precisely, I know. In average?

YASIMARMERD: – What I mean, so if you talk about 40% are foreign Muslims and then on top of that I want to say like around 60% were children being born in America t. I mean, those are raw numbers... and then also because of like the current politics and like the lowering of immigration. I think the percentage is going to be higher for American-born Muslims versus immigrants. Because the government create a larger restricting, rights...

THIAGO: – I understand. Another thing, which kind of ethnic groups do you have here?

YASIMARMERD: – What?

THIAGO: – About this diversion of ethnicity that you have? Can you give me example, which groups do you have here?

YASIMARMERD: – We have a lot of Western Africans. We have a lot of Bangladeshi, Pakistanis, African Americans. Arabs from all over the Middle East. We have some fellows from Tajikistan... we have let's see ... people from Turkey.

THIAGO: – Do you have other people from South America?

YASIMARMERD: – We do have Hispanic people... they converted to Islam.

THIAGO: – Other thing: how is the structure and function of the mosque? How is the structure and functioning of the Islamic community?

YASIMARMERD: – I think that, so there is a large sentiment for a social justice and equality. And so... that's I think you're seeing a transition a child between our parents generation where they were intentionally avoiding politics to now we're jumping into the political fray... and we want our voices in the public sphere. There's a low level of Islamic education and so... traditionally, the mosque never had a particular Islamic school. So... and lot of Muslims haven't even heard of Islamic schools. And so that's part of... that's also like a new trend. I think maybe this idea of a virtual community is growing and so people will get some acknowledged not from a person or anyone, but they'll look online for those answers. So... I think that's another big thing. You're getting a raise of progressive Muslims, which is ... I think is maybe one of... the question of “can I coalesce my Muslim and my American identity?” I think that's the main characteristics in terms of functioning specifically in our community.

THIAGO: – There is any...

YASIMARMERD: – And there is a split. So we have multiples organization: Muslim organizations that are scored in our community. And so... one is kind of the religious group Mecca, which is... and then we have another one with just cultural Muslim... and they see this as an identity without the religious practice. And that's a large group. There's that the political Wing social justice.

THIAGO: – That’s very interesting. Another thing, the mosque has any action before the non Muslim Community?

YASIMARMERD: – Yes... first, we got halal food approved by the help of the Jewish community. They had already paved the path... in terms of kosher and then... we also use that as an Interfaith opportunity so that we put the Halal in the kosher food next to each other so that the students are forced to interact in a good way. Even our oven was all kosher meaning that they burn to purified according to Jewish law... before we start using it to cook zabiha meat in terms of interfaith... there's a lot of different things in terms of service projects and then yes..., we're at... we're constantly working with those groups.

THIAGO: – I see. That’s interesting.

YASIMARMERD: – So I can talk like very specifically about like what comes into my office and terms of what students are struggling with?

THIAGO: – More a Community.

YASIMARMERD: – More a Community level: resources in organization. So it's a small... It's relatively small Muslim Community. So just in terms like getting the resources to do it and second I think there's a knowledge base that we're lacking in terms of like, how do we do it? So like we're struggling with getting the contract to be able to get approved by the state to build our mosque and find a Sheikh...

THIAGO: – What is the role of the chaplain in your mosque? What is your Islamic school?

YASIMARMERD: – So I organized the religious programming both in terms of worship. But also I give lectures and workshops. So that's one religious programming. Second we have a pastoral care. So counseling a lot of relationship issues. A lot of family issues, mental health is huge... concern specifically... for students at Cornell... specially because they find a environment where they stress. School and then also this idea of an academic and career achievement weigh so heavily on them. So that's how it is like a huge one relationship to mental health.

THIAGO: – And about the stress of this students how bad is that?

YASIMARMERD: – Oh it's bad. It's like really bad... they just there and their... Yeah, so what are the sentiments there's like a rage about. If you have mental health issues and somebody tells you just need to pray more or like you don't have enough you man that really upset so many Muslims.

THIAGO: – I see.

YASIMARMERD: – And that's why I think we've moved one of those like the position of chaplain is very new, a Muslim chaplain. This isn't something people heard about 15 year ago we're moving from any mom wear when you have a problem you going to give you a fight with her and they give you directives in terms of this is what you need to do. They look at it from a very legal standpoint, which I think there's a place for that. But we're moving and I think this is one of the shifts in the broader Community from ordering you to postmodernity. One of the academics is calling this the age of feeling right? So, right it was like there was this hyper rationalism in like the 20th century. And so this is the right thing to do the wrong thing to do objectively, and now we're moving into like can we have the emotionally

intelligent Imam the one who understands what I'm going through who can talk with me about my issue without telling me what to do. And so it's like so that this is where it where the chaplain is coming in like how do we deal with the emotions of it had we contextualize my experience so moving and I think that is reflected in this word say I'm not going to just listen to a school cuz my interview to experience can't be answered by these books, right? Answer by this tradition. And so I think mental health is like one of the big things taking on. Yeah, just just people are just dealing with a lot of different issues...

THIAGO: – The chaplain is almost a kind of psychologist religious leader?

YASIMARMERD: – Yeah. So if you if you look at it statistically most people there's one a level of comfort with coming to a Muslim counselor versus therapist or psychologist “cuz” you don't know where they're going to there's this there's a fear of from Muslims that they're going to try to make you like they're going to Islamic is wrong they going to say you have to leave your family if they're going to the values for the solutions they promote will take you away from Islam. So I'm somewhat soon as feel like kind of uncomfortable going there because they feel like they can trust them and then secondly if you would like the healthcare system in America and it's free to come to me or your local you man, but you have to pay to go to a psychologist. So a lot of people come here for that reason. Specially immigrants. We don't trust issues there's this idea of like privacy. So I think that's those like some of the bigger reasons why they come here first so statically they come to us like first First Responders in action in between stage....

THIAGO: – No, I understand. But it's necessary. Do you usually have meals in the most or in the complex? When?

YASIMARMERD: – Yeah, so that's actually one of the easiest way to get like a good attendance at the programs is to bring halal food because there aren't many options here. So even earlier in the semester we had a dinner... and we just bought halal food from Binghamton, which is like an hour away, but there wasn't a topic for the dinner. There was a very “No Agenda Topic” and we had a very strong turnout that and I think... during Ramadan you see... as well where it's just like even.... it's just about getting access to food. You can eat that's... I think this is probably a Hallmark of all Muslim cultures is like eating meals collectively. So and then eating food that taste like our food. So... Fridays After Jamal all

the students go to eat together in 104 West... closest to where we praise your mosque. That's why so Friday is that's like the meal where everyone needs together generally and then in terms of you can get Halal lamb, halal chicken... at one of the hell out lamb and goat at one of the Indian restaurants in walking distance

THIAGO: – I see. I see. It's like once a month?

YASIMARMERD: – Once a month.

THIAGO: – Okay. What do you usually eat does halal chicken include?

YASIMARMERD: – Personally?

THIAGO: – No, no. In this events.

- Oh, at the events. Yeah. But if you compare this to like other Muslim communities, there's less meat. There's a lot a more veggie items because the access is a lot lower...

THIAGO: – I see.

YASIMARMERD: – (...) there's a lot more vegetarian options than usual.

THIAGO: – Okay, no problem. How do you have access to the halal chicken?

YASIMARMERD: – Mussala (room pray). They have a huge freezer and so where you put the halal meat (chicken)... once a month, I think it's once a month. Maybe it's once every two weeks somebody drives to Binghamton and they buy it from a Halal Butcher Store over there and they've bring the meat back and then you either pick it up or they deliver to your house.

THIAGO: – Another thing, about the chicken... do you know how the chicken was produced ? How they will grow before this Zabirra is Lots?

YASIMARMERD: – Hm...

THIAGO: – That's a good question.

YASIMARMERD: – I don't know... Binghamton they have a organizations now, there's a there's a... there's also a vodka in the meat stores... you'll see that they have a certificate behind like the behind the counter that says like this meat is certified zabiha.

THIAGO: – No, no, i think in the produce... how they produce the chicken what they feed the chicken... if they follow Islamic laws.

YASIMARMERD: – Yeah. The actual farms I think there's two so one is... It's a generic farm and then like from that a percentage or like handler slam is like a Islamic way the second have a huge Muslim far more like everything is Zabiha and they just get it from there. And I'm so like corn fed her like corn fed in like free-range chickens. My experience has been that. So yeah, I think some of that song it's over here. I don't like I don't think over here It's organic chicken. I don't I don't know what that means. But yeah, it's just like a normal thinking that frozen chicken in the garden.

THIAGO: – What is the origin of your ancestors? Are you born in United States?

YASIMARMERD: -Yeah, I'm born here. My parents came here for grad school and then PhD in New York. My mom is take pictures from my mother is a she was a homemaker she get married so she came to here. She came here as a wife, not for school.

THIAGO: – She is Bangladesh?

YASIMARMERD: – I was born in New York I live there at born and raised there for most of my life.

THIAGO: Why are you Muslim?

YASIMARMERD: – Hey... Being a Muslim is not something they give you ... but something you should take.

I decided to become a chaplain, yes, when I met real people who are practicing Islam and I found Muslims who were role models...

THIAGO: – What does it mean for you to eat something halal?

YASIMARMERD: – Is this me or for community?

THIAGO: – Now, it's you personal.

YASIMARMERD: – It's the is one of the most important things in terms of spiritual Foundation. That's a blessed income. So that's just how Zabiha is really important.

THIAGO: – Why is Zabiha important?

YASIMARMERD: – Because I think this is like Identity. It's home. Like I have a place here. This is my food at the table like mine it's a sense of belonging. It's a sense of belonging and

you know where your community. You can go to the Moroccan restaurant, and I know that I'll see my people there. There's like there's a correlation there. So that's why it's home is Zabiha home for like in terms of food.

THIAGO: – And eating halal chicken, what does it mean? When you eat halal chicken what do you think?

YASIMARMERD: – For me I try to make a distinction. I don't really like to eat food that's not hand slaughtered. So their stuff will a I think It's halal? Maybe... I really don't like the machine slotted, which I'm sure you're like familiar with ... Obviously people have to sell it. But I don't like to do that.. that much.

YASIMARMERD: – I think chicken is cheaper than the other meats. So this is what we ate most often at home like them enough that like it makes a chicken if I don't eat it for a long enough my body starts craving it.

THIAGO: – I see. How do you know the chicken is Halal?

YASIMARMERD: – There's a certifications. I just trust a certifications. If it's a butcher shop, then it we just trust them on like what they say or the certification of whatever board. I'm not going to go like beyond that and like go to the actual Farm.

THIAGO: – Is halal chicken is easy access for your Community?

YASIMARMERD: – No.

THIAGO: – Why not?

YASIMARMERD: – Because it's only come one time a mounth. The price are markup. ..

THIAGO: – I see. No, don't problem. What is more symbolic in halal conception? A domestic slot of chicken, a hand slaughtered or a industrial slot chicken? What is more important for you, is more symbolic, what has more value? A hand-slot chicken or a industrial chicken?

YASIMARMERD: – Personally a hand slaughtered.

THIAGO: – Why hand slaughtered?

YASIMARMERD: – So there's a book called the green dean green meeting like you know, green environmentally. Somebody was going to present Islam being.. like this very... like environmentally friendly... because you low the mass slaughtering. When you hand Slaughter... there's a relationship there... and you're taking the life and you realize it and you value it. So they have a connect to it.

THIAGO: – And anotherthing, are you familiar to the concept of “taybi”?

YASIMARMERD: – Yes and I think taybi is kind of referring to the spiritual state affect.

THIAGO: – I see. But there’s a brother... he's study in Columbia and he develop a concept more broader of taybi saiyng the taibi you must follow environmentally responsibilities. Do you know him?

YASIMARMERD: – In the book, dr. Tariq Ramadan wrote about this like this idea of like we care about the thick of making sure we do it and what about like raising the Animal by in properly environment.

THIAGO: – Who talk about this?

YASIMARMERD: – Dr. Tariq Ramadan.

THIAGO: – Where his from?

YASIMARMERD: – He from a Zuric or something... But his actually the grandson of Hassan al-Banna Hassan. I think. But yeah, he's a he's a he's an academic.

THIAGO: – Is it is it is the person who talks about taibi?

YASIMARMERD: – Yeah, taybi and like is it still permissible if like the chicken was raising in these... like atrocious situations.

THIAGO: – I see. I see. No brother those are my questions, may I... (Fim da gravação).

NOME:	Mahmud Botton
Cargo:	Presidente do Centro
Local:	Centro Islâmico de Ithaca/NY
Data:	18/12/2018

THIAGO: – Hoje é dia 18 de dezembro de 2018, estou aqui na Mesquita com o irmão Mahmud Botton perguntando sobre a formação, padrões e simbolismos do frango halal e da sua dinâmica da sua comunidade em relação a isso. Thank you very much for receiving me brother. Really... thank you. The first question that I would like to ask is: when and how did the mosque appears in your locality? Here in Ithaca.

MARMUD: – For many years since the 1970's all of the activities of the Islamic Community happened at Cornell University and Muslims were invisible to the rest of the Community, unless you were at Cornell. Maybe you might not know they were Muslims in Ithaca. And about four years ago numbers of us decides that we needed to establish a center downtown to start developing the Community in a better way. And so... we begin renting the building, this building, that to your visiting us in and the second building we have rented we've been for approximately 4 years. And so in this case is the current building is about for your space.

THIAGO: – And what was purpose to have musala (room of pray)?

MARMUD: – So the purpose was that when you have only one meeting for week for the jummah prayer to Community comes together for an hour and it's gone. There's nothing else that Muslims do together. And it's our obligation as well seems to be able to have a place where people would come together in congregation to make Salat five times a day and there were other obligations that we recognize we're not being addresses by our Community if we did not organize. And so... the purpose of having a space where people come for the five prayers. We had a freezer that we established so that we can provide halal meat to the Community. So that would be available other than that people were driving at least an hour to Syracuse or Binghamton or sometimes it'll go to New York and buy their meat once a month. You could not buy halal meat locally. So we have also we felt that it was important to have a place to teach our children so we began Islamic school here. We serve 25 to 30 children usually. You have in our classes. And we also recognize that because many of the non-muslims in Ithaca were unaware that there was an activity... we needed to introduce ourselves to the community. And so... we began outreach program and actually the organization that we used to found this particular call/be called Islamic community outreach services. And so we host non-muslims every week. We would to have a special day and Saturday and usually we would have 20 or 25 people who come... just to come and sit with us and meet with us. Maybe ask us questions, but just to engage in conversation and it was a very important function that he provided for the community and in doing this we were able to introduce ourselves to the local churches of the temples and build relationships and that's been very... very important to part of our development is a community because with those relationships we were able to give actual good information about Islam there have been several churches that have invited us to come as part of their after their Sunday service. Usually they'll have an adult education program and they will come and they will ask us to give presentation so that they can understand something more about the Islam. Now sometimes I've actually been invited to give the class but during a Christian service to explain to them, you know...

THIAGO: – I see.

MARMUD: – (...) further the liberal Christian churches formational is very broad-minded. But you know, excellent opportunities that have come for us to give information about his thing to wear many people in the community who had no knowledge before I see it. -

THIAGO: – How many members do you have today?

MARMUD: – So we formally incorporated as a religious organization that one year ago. And at the time we had a hundred and twenty members who participated in the elections some of those people we just saw at the election. Now I would say we have, you know, something close to a hundred members that to you know, we see regularly...

THIAGO: – I know, they have more active participation.

MARMUD: – Yes.

THIAGO: – And that's location here are composed by what types of members?

- Because we are in a university town and because it is a very prominent university in the United States and well-known in the world. We have people who come from all over the world. We do a fundraising event every spring for the past several years would be called a "taste of Muslim culture" and to give you some idea of the ethnic representation then we have in the community. I think we had something like 17 Flags last year for dinner representing... so you know that our community members come from culturally or maybe they're here visiting. We have a lot of student's majority of Muslims in the in our community our students I sent.

THIAGO: – But taken off this students only the community only the Community...

MARMUD: – The core Community.

THIAGO: – Yes, the core Community, they are ethnic diverse? There more Americans?

MARMUD: – No, they are also people who came from different parts of the world and establish themselves here. Maybe they got their PHD and other teaching or something... so you know we have people from Turkey. We have people from Pakistan, Bangladesh. We have people from Egypt . We have people from Morocco. We have Indians. We have to know there's many many different countries.

THIAGO: – And one thing that I noticed that you have a lot of children, right? In your community. Do you know with they born here, yes?

MARMUD: – Many of the children were born here in the US some of them were born and their countries and their here visiting with their parentes.

THIAGO: – I see. I see. You can't say that there are more American – when I say American I mean people who were born here, Not not... There are more American than Outsiders or can I say like this or do you have...?

MARMUD: – That's difficult to say I think that you know there are some first generation children here has parents immigrated here from other countries on they've grown up here. I can think of no two or three people in our community who we could describe like that many of the active people. Like I say, you know, they would be young students here for a limited of time or you know, the ones who have really settled here not how you know, most of the Muslims came from somewhere else.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – They are comparatively few active resorts in the community.

THIAGO: – I see. What ethnic group do you have more here?

MARMUD: – There is no dominant group.

THIAGO: – Not dominant group, ok. But which are the groups that are more... How do you say there's more common to see in the Community?

MARMUD: – So as I mentioned before we have Morocco's we have Egypt, we have the Pakistani. We have Bangladeshi, you know, we have we have it Iran and we have Turkish we have every yes.

THIAGO: – Do you have American too?

MARMUD: – Yes, we do. Actually not many we do have... we do have a brother, you know, who is here from Chile and and he is living in the communities permanent Community member now and his wife is Albanian heritage. And so they grow up in New Jersey. So this...

THIAGO: – I see. I see. And how is it structure and function in the mosque? So can I use these the same sword that you gave me on the one for this one?

MARMUD: – Some of the answer I think would so... we can say that the structure of organization is a non-profit religious Corporation according to the laws of New York State.

THIAGO: – Okay.

MARMUD: – So, you know, we have the same status as any church does or any synagogue and a temple here. We have the same legal status.

THIAGO: – Do you pay taxes?

MARMUD: – No, we don't pay taxes. We don't have property to pay taxes on right now. But we have... I got to see something that you had asked.

THIAGO: – Don't worry. We talk about the structure.

MARMUD: – Yes, so the structure is a basic organization. So we have election...

THIAGO: – I see.

MARMUD: – We have a 7 person board that has been elected by the members and we will be coming up to our first annual election will be next.

THIAGO: – Do you have any statute rules?

MARMUD: – We have bylaws that we made in terms of the defining the organization. But they are just formalities...

THIAGO: – Is there any action before the community? You told me about the teach in church...

MARMUD: – Yes. Outreach.

THIAGO: – Outreach.

MARMUD: – Outreach, yes. We have an active outreach program and a different type... of there's a lot of invitations that we receive from... I went to speak at an Interfaith gathering in a little City... Cortland. Is it between here and Syracuse. Recently went to speak with a priest and a rabi. Actual High School talking about doing another interfaith talk with that Community. We have from your things that we do with the other communities here. We have we are a co-sponsor of and a community Interfaith dinner. That we have once a month with the two people with their faith congregation. So we started that over a year ago year-and-a-

half ago. We've started that with... a Methodist Church and with the reform Temple, so we have until the three organizations or the core hosting organizations. And since there have been five or six other churches that have come in... and you know... come and participate. And not only churches we invite community members.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – We try to have those meals on the last Thursday of the month so that people who are poor in the community and maybe they're relying on Money that only comes at the beginning of the month at that time. Maybe they will need a meal so they can come and join us. So we try to work together with the other churches and temples, you know... to provide some benefit for a shame.

THIAGO: – The most part of community is, in social class, in your evaluate is poor, middle class, rich...? How do you define?

MARMUD: – So I think that most of the active Muslims that you know, we're in contact with usually are well-educated.

THIAGO: – Okay.

MARMUD: – And they tend to have a good professional level Jobs.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – And so but you know, there's also a number of Muslims who were here and I've been here for a long time who are restaurant owners, so they know and then some who are working in the restaurants and then, there's also Muslims here we haven't meet yet. I don't know that. We held an event in one of the downtown's spaces. Two months ago and before that event they were Muslims that we never met... who were African Americans. I see that we have a lot of work to do...

THIAGO: -I see.

MARMUD: – So, you know, maybe you could say that section of the population tends to be you know... in and up ahead and want to see a poor class but you know, they face different Social Challenges and then a well-educated person with a good job does.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – And what I feel is like that's a big component of something that we still have to accomplish.

THIAGO: – I see, to be one.

MARMUD: – Exactly.

THIAGO: – What are the current challenges?

MARMUD: – I think that really if I was to characterize the biggest challenge in the community is that we have been living for many years with the idea that we cannot become a real Community without a permanent Masjid (Mosque) and I believe this is a myth that needs to be examined carefully, but in the moment our biggest challenge is that the people who started the process of collecting money for permanent building have signed a contract for the building to be built and there are problems with the project and and it's difficult to know how to run to work with it. So it's a big problem right now actually

THIAGO: – I believe.

MARMUD: – Because we cannot decide as part of the new organization because it was started with something that included everybody. And so if you want to have everyone's opinions included.

THIAGO: – You must have a kind of assembly?

MARMUD: – Something like that... but again as you meant, rule without a clear way to decide... so there is no a real way. And usually there's nothing significant disagreement, but there have been significant problems before either I said. So now the project is that point where it looks like most of the community feels like this is a real problem. We should stop should find somebody else to complete this work. And a few people think know we should give them another chance.

MARMUD: – Probably the biggest challenge that looks like it's a real challenge on the superficial. I think it really points to a bigger challenge.

THIAGO: – I see.

MARMUD: -And that is the way we understand in this community business. Because if you live for a long time in a community and there's no organization and yeah, okay. I'm a Muslim

show up on Friday at Salah. I fulfilled my obligation. You don't like whatever had this nothing else and you know, the understanding that that I have of you know, our communal obligations is that you know, if there's a brother who is sick in the community or sisters sick. We have to visit her and if we don't talk to each other and we don't know that I got as indeed, how are we going to fulfill Our obligation and everyone of us is guilty.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – If we don't do that... if there's a Muslim Community and we don't provide all of us are responsible. And so if we're serious about our obligations as Muslims, then we have to take this matter seriously and if we take this matter seriously we understand right now there are people who are sick in our community there people who have needs... and if we don't take care of those people we are responsible.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – And so if I accept the premise that we can't be a real Community until we have a majid (mosque) then I believe that I'm being negligent.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – And so bringing this understanding to people is a difficult process when you've gone for many years and there's nothing and you don't have to do anything, you don't have to take responsibility can just go and stand on Friday and say I'm the leader. No, no. No, we need to be serious about our understanding are faith and our obligations, you know, and we need to share the work in this to be able to do that.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – And so at this point in time there are many of us in the community who were feeling like... if only we have the nest you definitely have the messaging and so, you know when the masala You know you came... you were the third praying today. That's a nice number. So, when the children come here, you know, that we have 40 people. But you know in the week maybe two, three, four and so people are not taking the understanding of the benefit of a salah and Jamah.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – They're not behaving as if I want to know. I feel like asking people to question. I have asked this question as you know, why do you want a mosque? Why do you want? What would you do if there was one here just arrived from outer space tomorrow? What would you do? How would your life change? Would your life changing anyway? Would you think that “oh now I have to come to pray”. You can come to pray.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – And you know, it's difficult when the way things have been structured is that there's a there's a trust composed of two or three people who have the entire responsibility for the assets of the community money and they don't have to listen to anybody.

THIAGO: – Why?

MARMUD: – Because they feel they that know what to do.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – So this is, again, I'm just giving...

THIAGO: – I see. The challenges.

MARMUD: – The challenge and the dynamic of this.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – Is one of the reasons why it's difficult for us to encourage people to participate.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – And again how people they don't know if they did that's not their concern. So, you know getting help people understand themselves how people understand their obligation to their community help people understand. You know, what does Islam look like as it establishes itself in this country because this is a really great question... them every place where Islam has expanded to has gone and it is affected the people in that country in ways were they see the good example of Muslims and they see that this is a religion that appeals to my heart and to my intellect and that you know, this is something that I can relate to it and it talks to questions that are important to me and you know, I want to you know, I see that this is this is a path a true path I want to follow. You know for us to to do that we have...we

have to organize ourselves and we have to be effective what we do we have to eat at these things are very important.

THIAGO: – I see. What is the role of the Sheikh in your mosque? What is the Islamic school?

MARMUD: – So in our case we do not have a demon and you know thing that you know what your next step after we establish our permanent billing course, we could do it without a permanent building also. We could if we organize ourselves well because the people Muslims in other cities who don't get to have a permanent building they rent a building and they make it very nice and they can if they can do that for years and develop before they're able to buy their piece of property and develop it and make a mess like we think of when you know, we thought we would like to visit from the culture of where we are to the house like, okay, no matter what it takes to get a mask. We don't have one yet and it may take some time before we can do it. We have to do the best we can in the meantime, maybe we'll we will arrive at that and then we'll say well now we need any Imam be Imam in this community will be very interesting because it is so diverse. Whoever we hire for Imam here will have to be somebody who has good English skills because that is really, you know, it's the dominant language that you know, we communicate to this culture. And so, you know, if you have somebody who you know is, you know brought in from some other part of the world and their wonderful, you know, they have deep knowledge everything but they don't have an understanding of this culture. I think that it's not going to be it's not going to be very good...

THIAGO: – I see.

MARMUD: – And so in my opinion, you know, the person has a choice of any Imam will be challenging for this community because you know, we have representation from everywhere. Obviously any Imam we choose is going to be from some country that there will be some people from and some people not from.

THIAGO: – I see. I understand.

MARMUD: – So in that sense.

(telephone – Hello. Yeah. Okay. Yeah. Thank you.)

THIAGO: – Okay.

MARMUD: – My daughter is visiting here from Thailand.

THIAGO: – Don't worry. Don't worry.

MARMUD: – Okay, so we talk about the shape.

THIAGO: – Yeah.

MARMUD: – So here again in terms of with school is... We will have no predominant school to pick and that's why anybody again who comes is going to have to understand, you know, the hierarchy of the of how knowledgeable about the different schools because we will have people from all four schools of all of 4 major schools. No question about that. And so whoever comes if they are trophy then they're going to have to understand that you don't there is none if he hear there's a you know, what town are we in this way and I make with her in this way. I have to know I needed to explain this to some people because they may do it differently.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – You know, so you're not going to be just with your own, you know school to fix. So if you say if you make a declaration, you know, I think it's really important, you know, if we would it be a knowledgeable enough person do you understand them what declaration you make is one that is a consensus among the schools. And if you are talking about things that are particular to your school, you make it clear that is one opinion. One of the accepted opinions.

THIAGO: – Baltimore complexity bright.

MARMUD: – Yeah, we have to use ours intellects. Especially when we're in a community that is as diverse as this one we have to understand that we know the accepted principle of plurality in Islam because everywhere Islam went adopted and you know, the only way to do that is by accepting differences as being valid.

THIAGO: -Yes.

MARMUD: – And we have done that very successfully historically and you know, sometimes we wouldn't know that the way that we were being characterized now, but that's really important for a community.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – You have to have an understanding of diversity and the acceptance of a plurality of opinions.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – And that's, you know, all of the opinions, all of the imams (Sheikh) is valid.

THIAGO: – I see it's going to be a challenge. That is a challenge. Do you usually have meals in the most? When?

MARMUD: – Will the masala right now, sometimes we have all that goes sit here is so weird real time we get together in and we read the Quran and we will study at the stand together. And sometimes we will we will cook for we have a little hot plate. We don't even have a sink that's big enough to wash dishes.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – So this is so we chose very very difficult for us to have meals here together so usually we will rent a facility or another sometimes there's a room at the University that we're able to use where there's enough room for our community, and we'll set up tables and we shall have meals together. At this point usually once a month we're trying to have a community meal during Ramadan. We have Community meals every week and but at the University there's an iftar every night during Ramadan wish.

THIAGO: – Free?

MARMUD: – Yes, free Ramadam. So that's something that you know, that's people eat together every night in Ramadam.

THIAGO: – How long is is the the period of fest here in Ithaca? Generally. Depends of summer, winter...?

MARMUD: – Yes, depends of.... Right now, as we speak or at the shortest time. So he's just starts at 6 p. m. You know end sooner. He knows like a noon. So you guys like you have prayers within 6 hours in in the summer like now when Ramadan like two years ago. We were in the longest part of the year of Ramadan began before the solstice and ended after the

solstice and we were we would break the fast at 8:45 p. m. That's what my reap. And and then when you make Federer have to have had know your meal

THIAGO: – I know.

MARMUD: – By 3:15 finish.

THIAGO: – Really?

MARMUD: – So 3:15 in the morning till 8:45 PM.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – Really we are far from the equator... But you know...

THIAGO: – What?

MARMUD: – Some of us were thinking this is a long day. This is 17 hours. And we had a visiting scholar who came from Britain was farther north really. And he said: “wow, that's so easy here.”

THIAGO: – Really?

MARMUD: – Yes, he said we have an extra hour before...

THIAGO: – I talk with my Sheikh in Brasilia and I ask to him about this how is the Ramadan in the countries of the North. And his told me the same thing, but I think if they were living here .. they would try to compare with Arabic count as a reasonable because it's very 17... 17, brother..

MARMUD: – Yes, but it's beautiful, you know, and we look forward to it. And then you know, I think you know when I have been in places, you know where I live I lived in Canada where the sun does not set.

THIAGO: – Yes, like Finland...

MARMUD: – Yes, completely like. Yeah, and then sun again then dark again, but nothing more like a sunset is. We are in winter. You don't have a sun raise, you don't have a sun set. You never see how your sun is. So you understand the analogy. Because you don't have a choice.

THIAGO: – I understand.

MARMUD: – Here? We have a sun raise, we have a sun seat, you know. We follow.

THIAGO: – In Brazil is like: It start like 6 a.m. or 6:30a.m. something like this... and finished 5:30/6. Now I never will complain any more. What do you usually eat in community? Is halal chicken including?

MARMUD: – Yes chicken is I would say probably the most common meat that people use beef lamb... chicken... Probably more chicken than the others. I would I would think.

THIAGO: – I see. I see. How do you have access to the chicken?

MARMUD: – It was. We were mentioning them before you had to drive to Syracuse or Binghamton or Rochester to be able to get chicken. So you have to drive for an hour an hour and a half. And then you know you do that like once or twice a month or something, you know typically and so what I'm aware that some people do they say well because it's not available, you know, we will accept kosher as well. I see brothers and sisters you now go by the grocery section. And that acceptable.

THIAGO: – But this chicken here, how do you have access here? And there is somebody who makes the zabiha or something?

MARMUD: – So locally now, what we have tried to do is we have tried to bring in Halal meat that, you know has been properly slow. The highlands have been properly raised and so we have we have a freezer here and so once a month, we would go to Binghamton and there's a supplier there... We would try to buy extra so the people can come here and buy.

THIAGO: – It's a company, right?

MARMUD: – Yeah. It's a company and they raised so...

THIAGO: – Explain, please.

MARMUD: – So the chicken that we have been buying from is apparently this is been... it hasn't been raised in a box number has been raised its able to go outside and you know, it's been raised grain and grass and so much healthier life themes of chickens that are industrial League manufactured basically, huh? So we appreciate that about it. So it's not just the soldering these chickens, you know have I think you know, have a better life by Saint and

you know, I don't know if that would be a consideration for most people but I think you know that that's something that I personally feel is important.

THIAGO: – But there is some kind of inspection of the government with this a chicken? I mean after they make this?

MARMUD: – In terms of certifying? I don't know, there's no...

THIAGO: – Okay.

MARMUD: – This is the thing, the different people have different understands.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – Differently suppliers... so in the story that the brother who know who has more knowledge about this history of it the researchs, will get it will make a chance for that. But you know, there was concerned because it's understood that sometimes people saying this mean I know it's not you know, or you know, maybe they'll even take it from a place it isn't you know, so there's a there's a full rich. I we had a brother visiting us recently, you know who is saying that he was visiting a place where they produced meet and he took a side one of the employees and eat and that's it. Is it severe? Its halal. Is it... is it severe you rely on a supply? It's halal. So, I think that researched and interviewed a few of them and ask them about how they understood things so that we know where that we chose ultimately was taken with understanding of some of these different factors. And the one who was able to provide the most know the best presentation one that made us we felt was safest was the one that was martial law.

THIAGO: – But and no problem.

MARMUD: – He's so actually in terms of the access so historically what we had done them for the past couple of years and we would buy it in Dubai extra. We have stored in the freezer. People can come take by from the freezer and they can pay and yes, you really good but then I don't know maybe you know six or eight months ago started seeing there was food missing the people weren't paying. We don't know if it's one person. We don't even know if it wasn't sometime soon. We come into the building and look around and you know, we don't know that we don't know really to the circumstance of it, but we've stopped now storing we've made it not right now just to preserve because we lost a lot of money last actually. I'm saying

and we think it was, you know, probably taken from our deposit box here that you know, when people buy from the freezer ice and when they order from us now, you can place your order and we deliver it one on the third week of the month. We just...

THIAGO: – I see.

MARMUD: – If he's only to place your order online by the second week will deliver the following weekend so than most people come right away and get then need. Some people leave it in the freezer a few days...

THIAGO: – How much is that? A chicken, for example.

MARMUD: – So I think for a 2 lb of like for a bag of how can we make a very little Mark up because we want to make it available we wash able to only pay...

THIAGO: -What they cost.

MARMUD: – We don't know a little bit you'll just like it's almost symbolic. When you think about the time you drive all the way you guys are drive like more than an hour each way, so when think about all of those things and the time then to take it sorted into packages for the people disorder disorder. This was takes you know, two people, you know, two or three hours to do that.

THIAGO: – Don't worry I understand.

MARMUD: – So we sell a package of chicken for \$7 or so.

THIAGO: – It's a good price.

MARMUD: – So it's a good price, is right side that says it better for people, because people like to complain.

THIAGO: -That's that better of people.

MARMUD: – Yes, yes. And if they think can better the chicken so can get and drive for na hour...

THIAGO: -Yes, don't worry. I totally understand the symbolism. What is the origin of you ancestors?

MARMUD: – So my ancestors primarily or Filand and Scottish.

THIAGO: -I see.

MARMUD: – So European northern European

THIAGO: – And when it came to America? North America.

MARMUD: – My grandmother came to North America in the early part of last century. So early nineteen hundreds and I think that my my mother's family was here a little bit longer, you know her Scottish side of the family that to little bit longer than that.

THIAGO: – I see. And why are you Muslim?

MARMUD: – That's that's the hardest question. You know, I didn't mean that the simplest way is to say it is that you know, I heard the message. That was brought back as soon as I saw the Buffaloes and the Salim and I love what he has brought to us. And I understand it as the message for all people, you know for all time until the last day. And, you know, I accept this and the unity of God and if I said the unity of god , and accept this of Muslin.

THIAGO: – Mashallah, what does it mean for you to eat something halal?

MARMUD: – So for me in a certain sense in this culture, you know the understanding of halal and I'll talk about the about the dominant secular culture because I have many friends who don't worry and I have a lot of interactions with people and so know when they're having something and I'll say well, you know, I'm actually going to prefer not to have that and it's not because you didn't do a nice job could was very very good. But you know for for me, you know, I choose to eat, you know, meats that have been, you know prepared to know according, you know, because I understand that that something that's pleasing to Go.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – And for me doing that or eating something that's halal or choosing not to eat something that I don't know if it's halal you know for me is an expression of obedience.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – So this is something that you know, I understand as something that was preferred it to us by Alá and and if that is so the preference, you know then I wish to you know, I wish to know confirm with that chicken.

THIAGO: – And halal chicken what does it mean for you? Is the same the same...

MARMUD: – so I'm struggling a little bit with the the grammar of the question it's you know so if I say halal it, you know whenever I'm not specifying is a...

THIAGO: – I understand, I understand. No the product, I understand.

MARMUD: – You know that I sent you was something to the product chicken. You know as opposed to where I'm as opposed to.

THIAGO: – Is about the chicken.

MARMUD: – So for I don't place a greater importance. I don't feel that I'm being more of eating if I did chicken than I do if I eat the mice and you know, I don't feel that you know, that there's a hierarchy in terms of of Nevada, you know, if there's you know in my understanding and maybe my understanding is deficient, but I have not encountered to...

THIAGO: -No problem. How do you know that the chicken is halal?

MARMUD: – So..

THIAGO: – When you are we eating for example, in poultry or...?

MARMUD: – So if that that depends on the context so in situations where I'm with people who are knowledgeable. I will accept their understanding, you know, if I know that this is something that they have an understanding of and that they've made a choice based on their understanding I can easily trust them. So I would not hesitate if I'm in a situation, you know in a restaurant that has beat that's halal and they also prepare meat that is not you know, how do... I think those situations, you know, I usually...

THIAGO: – Fish? Is a good one.

MARMUD: – Fish really particular about it then you know, was that fish prepared in the same.

THIAGO: – No no, frequently they separate because some people are allergic. That's like the separates the fish crustaceans in generally, so... no no, I just thinking about this.

MARMUD: – So you know, fish is generally okay.

THIAGO: – Im kidding. I already ask this. Halal chicken ask easy access you explain hear. What is more symbolic in your halal conception? A hand Zabihah or machine Zabihah?

MARMUD: – So if by symbolic you mean authentic or or or or closest to like the original intention, I feel that the hand slaughtered is an import. And that you know, to have a hundred chickens and for me, it's not the same thing because you never go to act of slaughtering is an intimate act and itching you know, when they slaughter a sheep, you know, you're with the animal on the animal you bring them up and you know, that that's an act that, you know requires knowledge and it's an act that requires skill and it's an act that requires understanding and I don't see in the machine I don't see that and you know, if I saw her to chicken I would want, you know to have that, you know saying, you know, it's you know, there's there's a lot to it that you have for me is important. I was a vegetarian for a number of years and I still we know predominantly, you know why you'd vegetable diet because I feel that you know, we have any ecological responsibility and that you know the amount of land and the amount of grain that it takes to raise an animal for meat can feed many people.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – You get a few pounds of before, you know, a few meals, you know can feed many people and I think that at this point in time that we are ecologically on our planet if we are serious about our responsibilities as Muslims that you know, this is something that we should consider when so for me maybe I will have fish once a week and maybe I would have meat every two nicer know it's for me. It's it's some... I don't base my diet. But what I have it it makes it important that what I have is is really is good. And so I don't want to have something that is questionable.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – Where is maybe if I ate all the time I might feel like you know, maybe a little bit here. Maybe if I not sure about that I'll be merciful on my cell because if we don't know, you know, we are we are we given certain license but that's not how I feel. So for me, I feel because I have it in frequently probably compared to many people, when I have it I would like to make sure that that is correct.

THIAGO: – I see. May I ask you something don't you make clear some answers?

MARMUD: – Yes.

THIAGO: – Nowadays the most of the community they buy more in Mitten in Syracuse or they buy more here in the most? Nowadays.

MARMUD: – I would guess that probably most of the people going to buy elsewhere because you know the amount that we can store in here is a litte.

THIAGO: – I know, the porcent is like more than a 10% here?

MARMUD: – The other brother would be able to give you a better estimate but I would say I would say, you know 10% to 15% probably, you know, something like that. I'm guessing.

THIAGO: – No, no. No, I understand understand another question about these Halal chicken that we find only markets. For example, do you believe that they are really halal?

MARMUD: – You know until we develop a much better system certification, You're like the Jewish Cousins have done a very good job with that. We have a lot development to do.

THIAGO: – How they eat in New York?

MARMUD: – In New York...

THIAGO: – Yeah, in New York state how do they eat?

MARMUD: – They have a lot of influence and they are laws their laws are very strict. And you know, so they know they have very very clear in our separation of meat and dairy products and just so you know, when they have they have to have two kitchens basically, you know for a lot of things if they're going to be in a really consistent with do, you know the the legal practice if they're kosher nice and it is so they have their certifications and they've got no and you know, they're well developed and organized...

THIAGO: – I make this kind of question because of reading and talking and it was and it was searched on the stores I noticed that they put sometimes halal the brand Halal but did not specify which school is the worst... do you understand?

MARMUD: – And again the obligation of acquiring knowledge.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – And you know many people don't understand this obligation in the same way. So as you know, for some people, you know, they see if that's good enough. I mean, I know

people in our country that you know, as long as you're outside of your country no matter for how long you're going to have to you know, you pray The Travelers prayer. You know when they'll be here for like 3 or 4 years ago.

THIAGO: – You are not traveling, traveling is like a camel off airplane or car or bus and...

MARMUD: – So depends how the people see, how conveniente... how they understand obligation to do the...

THIAGO: – I know. And another thing... sorry, the last thing about the African Americans they are do you have any notion how many African Americans do you have who are Muslims here in Ithaca?

MARMUD: – I don't but I think that there are you know that number might be you know might be as high as a hundred. It could be. I don't know.

THIAGO: – How comes they become Muslims?

MARMUD: – That's a very interesting. that's a very interesting question because are you familiar at all with an organization called the Nation of Islam? Let me now I think many of them. Do you take the you know, the do Orthodox teaching of Sunni Islam.

THIAGO: – I see.

MARMUD: – Before it was a different situation, huh, but they had a great deal of influence in the African American Community many Muslims many of the African American who sings became Muslims be through the Nation of Islam and it was a very good thing in a lot of ways, even though the teachings that they had in the beginning were not teaching that we would agree with now some of them they provided a lot of benefits from people and they provided people structure and they provide any help people, you know, they had to clean and obligation said they were took on seriously that we're good obligations if you know, so I think it was like a beneficial, many have been influence directly or indirectly by people who came through the nation.

THIAGO: – There is so most, here or temple for Islam? It's kind of hard have the acess of Isla, right? Or not?

MARMUD: – Oh, I don't know now. I mean, I think they didn't, you know, some of the big cities...

THIAGO: – I tried. Yeah.

MARMUD: – And you don't...?

THIAGO: – No, because they don't answer any telephone. I send e-mails, so...


MARMUD: – I haven't tried so, you know your you have more experience...

THIAGO: – No no no.

MARMUD: – I don't have an answer so...

THIAGO: – No, thank you brother. Thank you very much for a kind. I will turn off the...

ANEXO IV- Certidão de estágio doutoral

 Cornell University

Department of History
450 McGraw Hall
Ithaca NY 14853-4601
t.607.255.8862
f.607.255.0469

December, 2018

Dear Dr. Luiz Guilherme de Oliveira,
Associate Professor of the University of Brasília(ELA/ICS/UnB),

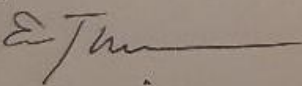
I declare that Thiago Moreira de Carvalho, PHD Student of Social Science (ELA/ICS/UnB), n.16/0062144, came participate as a visiting researcher from 12/02/2018 to 12/22/2018, carrying out the following activities:

a) gave a lecture on the following topic, in 12/03/2018 : "Moors-Tupiniquins": An Analysis of the Diverse Identities of the Brazilian Islamic Community"

b) made a bibliographical survey in the John M. Olin Library.

Signed below, Ithaca/NY, 22 of december of 2018.

With best wishes,



Eric Tagliacozzo

Professor of History
History Department
Cornell University
(607) 229-7930
et54@cornell.edu


Director, CMS
Comparative Muslim Societies Program
Director, CMIP
Cornell Modern Indonesia Project
Editor, the journal INDONESIA

Eric Tagliacozzo

DECLARAÇÃO

EU, LUIZ GUILHERME DE OLIVEIRA, Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Estudos Comparados sobre as Américas (PPGECsA, ex-PPG/CEPPAC), atualmente Estudos Latino – Americanos (ELA), matrícula 1016245, DECLARO que o aluno THIAGO MOREIRA DE CARVALHO, matrícula n.16/0062144, realizou estágio doutoral, conhecido como ‘Doutorado Sanduiche’, no programa ‘*Comparative Muslim Societies Program*’, supervisionado e orientado pelo professor Dr. Eric Tagliacozzo, da Universidade de Cornell, no período de 02/12/2018 a 22/12/2018, desenvolvendo atividades de coleta de dados para a elaboração de sua tese, conforme documento anexado.

Brasília, 09 de setembro de 2019.


Prof. Dr. LUIZ GUILHERME DE OLIVEIRA
Matrícula 1016245