

Jejum para Além da Privação: transformações religiosas entre coletividades muçulmanas e pentecostais

Lorena Mochel^a
Julia Chaise^b

Resumo: Este artigo explora as dinâmicas relativas ao jejum praticado em dois contextos religiosos: o Pentecostalismo e o Islã. A partir da abordagem material da religião em duas etnografias realizadas em paralelo pelas autoras, refletimos sobre como diferentes maneiras de praticar o jejum produzem prescrições sobre o corpo feminino e possibilitam expandir sentidos associados às noções de alimentação. Para além dos significados mais conhecidos sobre o jejum enquanto sinônimo de renúncia à comida, apresentamos maneiras com que articulações entre alimentação e sagrado tem reunido mulheres em coletividades religiosas e feito circular sentidos ambivalentes do jejum, ora como abundância, ora como privação.

Palavras-chave: Jejum, Pentecostalismo, Islã, Corpo, Materialidades.

Durante nossas pesquisas de mestrado e doutorado, realizadas nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, respectivamente, convivemos com mulheres que experimentavam diferentes maneiras de praticar o jejum. Sempre vinculado a outras práticas rituais, principalmente ao

^a Doutoranda em Antropologia Social, Museu Nacional (UFRJ). Integrando o Núcleo de Estudos em Corpos, Gêneros e Sexualidades (NUSEX). Email: lorimochel@gmail.com. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-0248-0322>.

^b Doutoranda em Antropologia Social, Museu Nacional (UFRJ). Email: juliaeschaise@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0226-7695>.

exercício da oração e à celebração de datas importantes para as tradições religiosas em questão, esta prática ocorre de modo aglutinador e conjuga elementos que possibilitam distintas transformações nas coletividades femininas muçulmanas e evangélicas pentecostais.

Na tradição do Islã Sh'ia, o jejum enquanto ritual que gera transformação e visa ao desenvolvimento do autodomínio aparece como prática devocional em momentos cotidianos e em outras celebrações religiosas que não o Ramadã, como é o caso da Ashura. Nos encontros religiosos que a celebram, elementos da história de Karbala, como destruição da família, da comunidade, do governo e da humanidade são recontados e revividos, atingindo o ápice ritual, emocional e dramático durante o mês do Muharram, o primeiro do calendário islâmico, que é lunar (Fischer 2003).

O evento da Ashura, o mais sagrado no mês do Muharram, é comemorado para marcar o dia em que Hussein enfrentou, consciente e de boa vontade, seu martírio em Karbala com o intuito de cumprir à vontade pré-determinada de Deus (Abrahamian 2008). O evento celebra a divisão mítica entre sunitas e xiitas e, para os xiitas, significa um ritual fúnebre que se desenrola por dez dias, tempo que durou a batalha de Karbala. No último dia, os devotos se autoflagelam, ato que, na maioria das vezes, ocorre de maneira simbólica, sem a presença de sangue.

Segundo Karina Arroyo (2020), que estudou este ritual na comunidade brasileira a partir da construção do território islâmico na cidade de São Paulo, o enaltecimento do luto é vivido através de atos performáticos culturais e religiosos que conectam os indivíduos “a uma terra sagrada e a uma matriz ontológica capaz de normatizar comportamentos” (Arroyo 2020:86). Em meio às celebrações, a ausência de água pela qual foi submetida Hussein é lembrada de maneira dramática, com as garrafas do líquido sendo distribuídas aos devotos em um ato simbólico que visa rememorar a dimensão do sofrimento experienciada em Karbala.

Para as praticantes evangélicas de denominação pentecostal¹, por sua vez, o jejum presentifica uma importante dimensão do sofrimento de Jesus Cristo no calvário. Enquanto prática coletivamente forjada em frequentes ‘campanhas’ de jejum e oração por propósitos que di-

zem respeito à vida sentimental, financeira, pela saúde e bem-estar familiar, a circulação do jejum tem se aliado aos efeitos da presença do pentecostalismo no espaço público contemporâneo. Tais experiências coletivas refletem concepções de autenticidade centrais que propiciam a recriação do ‘Israel mítico’, como nos lembra Gomes (2011) a partir de sua pesquisa sobre a Igreja Universal do Reino de Deus, doravante IURD. A partir de análises sobre a arquitetura e outras materialidades recriadas por esta igreja, a autora apontou para um ‘circuito da conquista’ que integra a monumentalidade de templos, a organização de peregrinação por caravanas até Israel, além de muitos outros elementos que atuam como ‘pontos de contato’ destes rituais.

Apresentar-se como evangélica, nesse sentido, correspondeu a uma compreensão para além de pertencimentos institucionais. Se algumas interlocutoras pentecostais declaravam pertencer a diferentes denominações, em sua maioria a própria IURD ou aos variados ministérios vinculados à Assembleia de Deus, outras não compartilhavam um cotidiano devocional no espaço físico dos templos. De suas casas, em seus telefones celulares, analisar maneiras como o jejum era praticado por estas interlocutoras indicou para compreensões que envolvem cotidianos digitais de grupos religiosos não-institucionalizados.

No caso do Islã, o jejum é obrigatório somente durante o mês do Ramadã, quando a privação de comida e de água deve ser absoluta do nascer ao pôr do sol. Para diferentes vertentes cristãs, no entanto, as recomendações sobre o jejum tanto podem estar restritas à Quaresma quanto serem compartilhadas noutros períodos do ano. Longe de oferecer comparações entre os múltiplos modos como o jejum é vivido nas relações cotidianas com as distintas institucionalidades de interlocutoras muçulmanas e evangélicas, chamaremos a atenção para o jejum como ‘aprendizado crítico incorporado’ (Mahmood 2005) tanto entre aquelas que optam por jejuar apenas durante o período no qual tal prática conforma-se enquanto obrigatória, como para outras que operam ressignificações coletivas de institucionalidades religiosas.

Nashira², uma mulher que nasceu em família muçulmana libanesa, branca, 31 anos, tem o hábito de praticar o jejum em outros

momentos do ano e classifica a prática como “algo que já se tornou natural”, que a faz sentir-se mais “espiritual e melhor”. Além disso, ela destaca o fato de que a maioria dos muçulmanos lembram de Deus apenas no Ramadã, esquecendo das suas obrigações religiosas nos momentos cotidianos. Por isso, para ela é importante eleger alguns dias no ano para “jejuar para agradar Deus”.

Já Cristiane, pastora pentecostal que também pratica com frequência o jejum para incrementar sua purificação e aproximação com Deus, lembra com frequência sobre a passagem bíblica de Mateus 17:21, demarcando a importância desta ação para alcançar graças consideradas mais difíceis: “esta casta de demônios não se expulsa senão pela oração e pelo jejum” (Salmos 33:21). Incorporar este hábito ao cotidiano, no entanto, não surge sem orientações para quem a acompanha. Convidando suas seguidoras a também se integrarem, a pastora faz ressalvas para mulheres grávidas e lactantes ou, ainda, para aquelas que fazem uso de medicamentos controlados³.

Com o objetivo de explorar discursos e materialidades que envolvem prescrições compartilhadas por mulheres muçulmanas e evangélicas sobre o jejum, buscamos refletir nesse artigo sobre como os sentidos coletivamente mobilizados por esta atividade no que se refere ao corpo e às moralidades tem transformado maneiras de praticar o jejum nesses contextos religiosos. Da proposta de Lila Abu-Lughod (2018) por uma ‘etnografia do particular’, obtivemos análises situadas nos ‘mundos de mulheres’ com quem tivemos interlocução. O gênero operou enquanto marcador fundamental nas narrativas em questão, permitindo aglutinar relações das mulheres entre si e com as pesquisadoras, bem como o que contam a respeito dos homens que seguem o Islã Sh’ia e circulam pelo pentecostalismo. Destacamos, assim, para o lugar do gênero e do corpo destas mulheres que, ao transformarem suas práticas de jejum, dialogam com coletividades que atravessam práticas econômicas e imaginários político-religiosos de nação.

Nossa análise apresenta reflexões a partir de duas etnografias realizadas individualmente pelas autoras: uma que resultou em dissertação de mestrado, cujo campo foi realizado com mulheres muçulmanas

e homens Sheikhs (normalmente seus maridos) entre os anos de 2018 e 2020, composta por observação participante na capital paulista e entrevistas realizadas de modo presencial e online; outra, decorrente de uma tese de doutorado cujo trabalho de campo foi desenvolvido entre mulheres pentecostais no período de 2017 a 2022. Neste caso, o material de análise presente no texto envolveu parte de uma etnografia mais ampla, com análises sobre usos de mídias sociais como o *Facebook* e grupos de *WhatsApp*⁴ no cotidiano de mulheres evangélicas.

Tais mídias destacam para modos como o uso dos celulares, viabilizado principalmente através destas duas plataformas digitais, permite visualizar parte significativa das transformações relacionadas ao jejum no pentecostalismo. Além deste diálogo que parte de questões amplamente exploradas nos estudos antropológicos sobre evangélicos, outras materialidades viabilizaram dinâmicas centrais para compreender a prática do jejum. Os sentidos de pertencimento vinculados ao corpo e estética de vestimentas modestas para mulheres muçulmanas que vivem em diferentes zonas urbanas do Sudeste brasileiro foram colocados, assim, em paralelo aos deslocamentos de tempo e espaço que os usos de celulares por mulheres evangélicas tem assumido em suas práticas coletivas do jejum. Como é comum às perspectivas relacionais da disciplina antropológica, chamamos a atenção para como experiências pentecostais e muçulmanas tem aperfeiçoado esta prática como técnica corporal que se produz através de cruzamentos interreligiosos, à alimentação religiosa como estilo de vida e à adesão das interlocutoras às disputas no espaço público sobre o jejum.

Das vidas sociais do jejum

Simone, branca, 27 anos, nutricionista e muçulmana xiita, tem a alimentação como um ponto chave do seu processo de reversão ao Islã Sh'ia, que ocorreu há mais ou menos dois anos. Vale lembrar que muçulmanos são proibidos de comer carne de porco, de beber álcool e devem consumir apenas produtos de origem halal. Ela conta que começou a pesquisar mais a fundo o consumo de carne no Islã e descobriu a questão

do abate halal, o que, em um primeiro momento, causou-lhe estranhamento, mas, logo em seguida, passou a refletir sobre o porquê disto:

eu tava meditando bastante comecei a ver que de fato se você come algo que tem alguma energia ruim aquilo vai refletir em ações, na energia que você carrega no seu corpo, porque existe uma energia molecular ali. Cada alimento que você coloca pra dentro do seu corpo. Isso vai refletir nas suas células, aí eu comecei a repensar um pouco mais a alimentação com alimentos de origem animal. (Entrevista realizada *online*, 13 de abril de 2020).

Na ocasião, Simone não tinha acesso fácil a carnes de procedência Halal, fato que contribuiu para que cessasse o consumo. Ainda que não atribua diretamente à religião a sua escolha, “no fim, foi a religião que fez com que eu não gostasse de comer coisas que vem de bicho”, disse. O jejum, prescrito no Islã, principalmente durante o mês do Ramadã, aliado ao “deixar de comer coisas que venham do sofrimento”, potencializava a sua atenção à prática de meditação, de modo que conseguia ficar mais tempo em “uma condição de concentração meditativa”. Ela relatou que, em tais episódios, conseguia sentir a energia passando sobre a pele e entrava mais nesse momento de interação consigo mesma quando tinha uma alimentação com nada de origem animal.

A prática do jejum conforma-se enquanto um dos cinco pilares do Islã (Arkam), prescritos no Alcorão. São eles: a profissão da fé: “não há Deus senão Alá” (a Shahada), as cinco orações diárias (Salat), a esmola (Zakat), o jejum durante o mês do Ramadã (Saum) e a peregrinação a Meca (Hajj). Combinando-se a outras práticas de devoção, para Simone e outras praticantes do Islã que estiveram presentes na pesquisa, o ato de jejuar é experimentado enquanto uma obrigação que, embora ganhe distinções para sua realização entre diferentes gêneros e faixas etárias, deve ser cumprida por todos os muçulmanos.

Em paralelo, a centralidade variável do jejum no cotidiano de diferentes sujeitos e vertentes cristãs demarca pertencimentos que compõem parte das principais disputas por legitimação no domínio institucional. Se sua distinção em relação à abstinência é um dado que compõe normativas presentes em documentos oficiais, a exem-

plo do último Código de Direito Canônico⁵, é possível observar este debate como alvo de intensas negociações nas experiências religiosas cotidianas. Do convívio com as lideranças e fiéis evangélicas que mobilizam nossos argumentos, referências às modalidades de jejum dialogam com “vícios” presentes no domínio secular, tomado nestas prescrições em uma perspectiva que busca separá-lo do domínio religioso, acionando dinâmicas de limpeza e poluição para o sagrado compartilhado nestas prescrições (Douglas 1966).

Tal separação é vivenciada para combater perigos que as diversas dinâmicas de contágio articulam e modo dualista entre virtude e pecado, tradição e modernidade, religioso e secular. ‘Jejum dos olhos’, ‘jejum dos ouvidos’, ‘jejum de internet’, ‘jejum de sexo’⁶ foram alguns dos exemplos que mais circularam entre as narrativas evangélicas, indicando como, para além de abrir mão da comida, praticar o jejum envolve diversas modalidades de renúncia que convivem no que chamam de ‘mundo’ e ‘mundano’:

Tem gente que faz jejum que só passa fome, porque ela escuta música do mundo... não tenho nada contra ouvir música do mundo, quem quiser que ouve, aí é você, o seu particular com Deus. Mas escuta música do mundo, dança, grita, briga, fala palavrão... isso não é jejum! Jejum é santificação, é separação! (Pastora Cristiane, mensagem de voz *online* compartilhada em grupo, junho de 2019).

Ao mesmo tempo em que envolve disciplina para aprender a separar-se do mundo, as negociações no contexto destas coletividades evangélicas femininas são constituídas por contenção e seletividade entre elementos que invadem seus cotidianos. Nesse sentido, Cristiane, mulher negra de 45 anos, costumava ressaltar que “não importa se tá tocando música do mundo ao seu lado, o importante é ficar em consagração”. Assim, se para Simone o vínculo com o sofrimento animal e a energia despendida desta relação foi critério fundamental na composição da rotina alimentar e religiosa, a pastora elegeu como hábito ‘abrir jejum’ como sacrifício que extrapola a privação da comida.

Em sua forma mais frequente, com duração entre um e três dias, a pastora jejua ‘a pão e água’, sendo a carne e o café os alimentos ci-

tados como os mais comuns para a retirada. Para além destes e outros alimentos, entre as orientações que costuma compartilhar com suas seguidoras diversas adaptações são propostas com o intuito de “abrir mão de coisas com as quais se tem apego”, podendo-se retirar elementos causadores de ‘vícios’, tais como usar o celular, ouvir músicas seculares e praticar sexo. Tomados de modo inseparável, orar e jejuar ocupam lugar privilegiado para refletir sobre a preparação do corpo que se põe em sacrifício na vida pentecostal, santificando-se e aprimorando-se para melhor ‘falar com Deus’. Ao longo deste preparo, a oração se configura como aquilo que traz o poder de alimentar, desde que combinada a outras disposições negociadas coletivamente.

As temporalidades, por sua vez, delimitam distinções importantes para a realização do jejum. As orientações para a oração e jejum se situam em horários que tanto podem se relacionar às justificativas bíblicas como ao pragmatismo cotidiano. São desde “horários em que castas de demônios estão soltas”, combinando-se à maior disponibilidade para orar durante o almoço ou nas madrugadas, horários em que necessariamente estariam em casa ou no intervalo do trabalho. Para a religião vivida no campo destas experiências pentecostais, o tempo opera na aprimoração da prática; quanto maior o pecado, mais tempo deve-se passar em jejum.

A abertura de adaptações no jejum, seja como ato de ‘separação’, ‘santificação’ ou combinação com outros componentes alimentares podem ser elaborados no conjunto da definição do que Duarte *et al.* (2008) chamaram de um estilo de vida individualizado. Notamos para como as articulações destes diferentes elementos produz diferentes vínculos inter-religiosos, transformando modos de experimentar o sagrado na privação da comida. A transformação de tradições nestes emaranhados, que aqui se constroem em o Pentecostalismo e o Islã, podem ser notados na seguinte fala da pastora Cristiane: “Já fiz o Ramadã, jejum muçulmano, faço o que vem ao meu coração”.

A ideia de que princípios religiosos servem para justificar escolhas privadas enquadra-se no ethos a partir do qual as regulações das sociedades liberais tendem a privilegiar decisões individuais, que são submetidas a regimes de justificação maleáveis, íntimos e experimen-

tados muitas vezes como secretos (Duarte *et al.* 2008). Os autores argumentam, ainda, que pesquisas feitas no Brasil nas últimas décadas mostram que uma dimensão crucial da sociedade moderna é a existência de instituições religiosas capazes de prover justificativa para muitos comportamentos alternativos, que emergem da difusão complexa e não-linear de valores modernos.

A intensidade com que se vive a prática através do corpo que, como estamos argumentando, não é exclusiva a estas duas experiências religiosas, produz efeitos em que as mulheres compartilham entre si significados que aprimoram modos de fazer o jejum como prática coletiva atravessada por disputas, hierarquias e espelhamentos com outras experiências religiosas. Para melhor ilustrar este ponto, trazemos o exemplo de Karolina, 28 anos, branca, quem passou pelo processo de reversão ao Islam Sh'ia há cerca de sete anos. Ela justifica sua escolha chamando atenção para o fato de o Islã ser um upgrade do Cristianismo, uma evolução: “então veio o Judaísmo, depois o Cristianismo, depois o Islamismo, e tudo da mesma fonte, que seria Deus”.

Oriunda de uma família católica praticante, ela viu a mãe ficar muito doente quando tinha sete anos, experiência esta que a fez questionar crenças religiosas: “Por que o ser humano tem de sofrer? Por que existe doença? Por que existe tanta coisa ruim no mundo?” perguntava-se durante a Catequese. No entanto, para tais perguntas, não encontrava resposta. Ao invés disso, Karolina contou que ficou com ainda mais dúvidas sobre outras indagações que surgiram durante os estudos: “porque quanto mais se aprende, mais perguntas surgem”, fazendo com que colocasse em xeque a própria religião:

O que eu acreditava era o seguinte: a crença é a base da religião, pra você seguir uma religião, você tem que acreditar em algo, e pra você acreditar em algo, esse algo a sua razão tem que aceitar, porque se a sua razão não aceita, você vai seguir uma coisa cegamente. (Entrevista realizada *online* em 1 de maio de 2020).

Muitas eram as interrogações de Karolina, que conta que o fato de “ter lido muito quando criança” contribuiu para que não aceitasse

prerrogativas cristãs que não lhe eram coerentes. Estas questões levaram-na a rejeitar a religião: “se é esse o Deus que eu estou adorando, então eu não quero. Não quero religião nenhuma pra minha vida”. Na adolescência, considerou-se budista durante um período, ainda que a resistência da família à sua fé tenha impedindo-lhe de se converter formalmente. Nesse período, quando trabalhava no bairro Santa Efigênia na cidade de São Paulo, através de seu chefe, descobriu o Islã, o qual foi bem acolhido pela sua rede familiar devota ao Catolicismo, considerando que ambas as religiões acreditam na unicidade de Deus e, portanto, no valor do monoteísmo.

O jejum e o consumo de produtos Halal, nesse sentido, diferente dos significados atribuídos por Simone, consolidaram-se para Karolina enquanto consequência do seu processo de reversão, visto que, a partir deste momento, teria de arcar com todas as responsabilidades que o Islã lhe impunha – sendo o jejum durante o Ramadã uma delas. Para estas diferentes motivações e fluxos inter-religiosos que compõem o que estamos chamando de vida social do jejum, há uma moldagem biográfica que singulariza estes processos, articulando coisas e pessoas com noções específicas sobre mercadoria, como caracterizou Kopytoff (2008). Similarmente, Menezes (2020) aposta na ideia de ‘vida social do saquinho’ para analisar a distribuição de doces trocados ao longo da festa católica de São Cosme e São Damião. Trata-se de um processo que, segundo a autora, realiza-se ao “seguir a forma material que articula um conjunto de práticas, técnicas e valores presentes nas interações que montam e desmontam os saquinhos” (Menezes 2020:62).

A suspensão que não é somente da comida inclui, além de decisões como a de uma dieta sem carne, a separação dos vícios e escolha por horários que se adequem à rotina de trabalho e cuidado com a casa. Estas prescrições apontam para um intercâmbio de sentidos compartilhados sobre jejuar que, como buscamos argumentar, modifica formas de articular alimentação e religiosidades entre as interlocutoras muçulmanas e evangélicas pentecostais. Para além de concepções que encerram fenômenos religiosos ao lugar de crenças formadas por

símbolos e significados a serem desvendados por leituras secularistas sobre a religião (Asad 2021), jejuar implica em desejos e sacrifícios que são vividos em ‘regimes de valor’, conforme indica Appadurai (1986).

Sendo o jejum entre mulheres muçulmanas e pentecostais uma prática ritual performativa⁷ que também envolve materialidades – envolvendo desde substituições da rotina alimentar por outros itens, do emprego de vestimentas que ressaltem, ainda mais, o caráter modesto das mulheres islâmicas, ao uso do celular nas práticas coletivas do jejum e oração⁸, investimos em analisar a vida social do jejum através de aspectos que expandem a noção de comida e transformam práticas devocionais e a normas religiosas por meio de uma variedade de prescrições sobre espaço, tempo e corpo destas mulheres.

Jejum no Islã para além do Ramadã

No trabalho etnográfico feito entre mulheres muçulmanas xiitas, analisou-se as trajetórias devocionais de sete mulheres que vivem em São Paulo – três delas brasileiras revertidas e quatro nascidas em famílias muçulmanas (libanesas e iranianas). Modéstia, trabalho, migração e casamento foram temáticas que guiaram a interpretação acerca dos modos de engajamento devoto. Podemos afirmar, no entanto, que além de haver uma distinção clara entre a disponibilidade de horas oferecida por homens e por mulheres durante a realização da pesquisa, os homens, diferentemente das mulheres, somente se mostravam disponíveis para falar sobre religião a partir de uma perspectiva oficial/institucional, evitando quaisquer temas que tivessem relação com suas vidas pessoais. Por outro lado, as mulheres mostravam-se abertas para contar sobre trabalho, religião, casamento e família. A posição ocupada de pesquisadora mulher foi um fator decisivo nestas dinâmicas de aproximação e distanciamento, o que exploramos nos limites deste artigo a partir de casos etnográficos que indicaram relações com a prática do jejum no Islã.

O ritual do jejum é, para Nashira, algo natural e rotineiro, considerando que tal prática é um instrumento que a permite estar mais próxima de Deus. Para ela, é importante que não esteja restrito ao

período do Ramadã, tornando-se parte fundamental do cotidiano do que chamou de ‘bom muçulmano’. Além disso, em sua rotina Nashira considera importante fazer as orações diárias de forma correta, usar o hijab – o qual adotou tardiamente – e ler um pouco do Alcorão; o filho, há quatro anos, faz também as orações e já foi iniciado no jejum no período do Ramadã, tendo dificuldades de cumpri-lo somente quando está na escola. Atualmente, ela conta que o menino está sendo ‘criado’ também pelo padastro, seu atual marido, que é xiita e segue as prescrições religiosas de maneira ‘bastante correta’: “ele mora comigo e ele que tá criando ele [o filho]”, o que a faz pensar que ele vai crescer como devoto ao Islã Sh’ia, vertente que Nashira considera ser seguida por pessoas ‘mais inteligentes’, mesmo filho de pais sunitas.

A ideia transmitida por Nashira de que um bom muçulmano deve estar atento e moralmente comprometido com as prescrições religiosas no cotidiano, ou seja, em momentos que extrapolam o Ramadã e outras datas importantes, pode ser pensado em chave analítica similar ao que Chagas (2016) chama atenção a respeito do entendimento que muçulmanas estrangeiras em Damasco têm da religião como um lugar que vaza a esfera da normatividade e se estabelece, concomitantemente, como um canal de acesso à vida cotidiana. Dessa maneira, cabe pontuar a importância das ambivalências que estão presentes nas práticas devocionais quando compreendidas a partir da sua dimensão ordinária.

Se, por um lado, Mahmood (2006) demonstra casos privilegiados de mulheres do movimento pietista no Egito que trabalham a devoção integral à norma através do treino sistemático e constante do corpo, Schielki (2009) faz questão de ressaltar os processos ambivalentes que conformam a devoção e as prerrogativas morais do Islã. Mahmood fala de um *habitus*, através do qual há o “esforço consciente para reorientação da vontade” (2006:142), de modo que tal reorientação somente é possível quando motivações internas, ações externas e estados emocionais combinam-se à prática repetida de atos virtuosos (Mahmood 2006). Dessa maneira, a autora destaca a coerência que existe no discurso e nas práticas de tais mulheres na busca por uma forma de ação devota que esteja de acordo com as prescrições religiosas em todas as esferas da vida.

Schielki (2009) traça um caminho alternativo à Mahmood (2006) a partir de sua experiência com o movimento revivalista dos anos 1970 no Egito, chamando atenção para as ambiguidades da ação moral e do discurso:

“speaking of normative registers, that is, modalities of moral speech and action, I try to account for the way people can argue for very coherent and clear moral claims without systematically subscribing to or living according to a coherent system of values and aims” (Schielki 2009:166).

Assim, o autor explica a distância que existe entre registros normativos encabeçados pelo Islã e que fazem parte de um imaginário comum sobre o que significa ser muçulmano – refere-se a discursos e ações – e a vida vivida, ‘na prática’. Assim, ainda que os devotos mire, discursivamente, em uma busca pela transparência e coerência da norma religiosa, nas experiências cotidianas a vida não se desenrola, sistematicamente, alicerçada em um sistema de valores que seja constantemente coerente (Schielke 2009).

Para Simone, o jejum acabou incorporado na sua rotina antes mesmo de optar pelo processo de reversão, quando, em um ritual que oficializa a escolha pelo Islã, repetiu, em frente ao Sheikh, o primeiro pilar da religião, a Shahada. Trabalhando como nutricionista e adepta de práticas meditativas, ela sentiu, através do jejum e da diminuição do consumo de produtos de origem animal, uma potencialização na sua capacidade de se concentrar e um bem-estar não antes presenciado. Ela conta que a mudança na alimentação e a privação de certos alimentos foram o que a levaram ao Islã e a fizeram comprometer-se com outras práticas prescritas no mundo de mulheres. Já Zaida, 24 anos, mulher branca de origem libanesa e nascida em família xiita, começou a usar o hijab aos nove anos – idade prevista nesta vertente do Islã, por conta de ser o momento em que a menina adquire ‘mais consciência’. O jejum no período do Ramadã e as cinco orações diárias, assim como o uso da cobertura modesta, são práticas que, conforme mencionou, “fazem parte dela”.

As narrativas de Nashira, Simone e Zaida são importantes para que se possa compreender como a prática do jejum vem acompanhada de

outros rituais que fazem religião entre as mulheres muçulmanas, como a oração e a aquisição de hábitos modestos, dentre os quais pode estar o uso de alguma cobertura. Nesse sentido, o corpo é educado com o objetivo de tornar certas práticas rituais naturalizadas e rotineiras a fim de que a mente não se perca de Deus. Resgatamos aqui Mahmood (2006) novamente para evocar sua ideia de ‘programa de auto cultivo’:

“apesar de o pietismo poder ser alcançável através de práticas de caráter tanto devocional como mundano, era necessário mais do que a mera performance de actos: o pietismo também implicava a inculcação de autênticos dispositivos através de um treino simultâneo do corpo, das emoções e da racionalidade até ao ponto em que as virtudes religiosas adquirissem o estatuto de hábitos incorporados” (Mahmood 2006:139).

Além disso, no jejum muçulmano há prescrições direcionadas exclusivamente ao corpo feminino, as quais devem ser seguidas para que o corpo da mulher esteja ‘puro’. Quando menstruadas, elas não podem fazer a oração e o jejum, devendo deixá-los para outro momento. Para que o jejum seja ‘efetivo’, o ideal da ‘pureza’ deve ser seguido e, assim, além de não estarem menstruadas, as mulheres não podem usar esmalte para orar ou ter relações sexuais durante o nascer o pôr do sol. Nesse sentido, a prática de jejuar não diz respeito apenas à privação de comida, mas é também necessário que mente e corpo estejam privados de qualquer outro elemento que o torne impuro. O gênero atua, então, enquanto uma categoria que diferencia as possibilidades de jejuar de homens e de mulheres, considerando que os corpos masculinos são com mais facilidade ‘purificados’ que os femininos, de modo que não há tabus biológicos, no caso de mulheres cisgênero, e sociais que impeçam que tais corpos estejam aptos para realizar o jejum.

Além de ser uma prática com potencial de conectar os indivíduos a Deus, através da purificação do corpo e da mente, o jejum também aciona dimensões coletivas e faz relação entre os devotos. No período do Ramadã, o ato de jejuar também carrega uma dimensão de compartilhamento da devoção. Um exemplo importante acerca disso é a valorização da caridade, um dos pilares do Islã, e que deve ser

executada com mais afinco durante o mês em que se pratica o jejum. Além disso, o Ramadã, assim como o ritual da Ashura, é um período no qual as fronteiras nacionais são transbordadas pelas celebrações, fazendo com que todos os muçulmanos ao redor do mundo se unam em torno do mesmo propósito de devoção.

Ademais, há uma dimensão bastante singular do jejum que se revelou no trabalho etnográfico realizado: a comercial. Quando morou no Irã para estudar Teologia na Universidade Al Mustafah, em Qom, uma das cidades mais religiosas do país, Karolina deparou-se com a possibilidade de fazer o ‘jejum pendente’ que havia ficado em vida por muçulmanos já falecidos. A necessidade de garantir alguma renda, visto que os seus pais não possuíam condições de lhe auxiliar financeiramente, fez com que Karolina passasse a prestar alguns serviços para a própria universidade Al Mustafah, como traduções de livros e de discursos para a versão em português do site da universidade, considerando o seu bom domínio do farsi. Intermediada pelos sábios religiosos que têm escritório em Qom, ela era também paga para cumprir as pendências referentes ao jejum e à oração de homens muçulmanos que morreram e que não realizaram, em vida, estas obrigações: “um muçulmano, ele tem de rezar diariamente e tem que jejuar no mês no Ramadã. Se essa pessoa morre, o jejum que ele não jejuou e as orações que ele não rezou ficam à cargo do filho mais velho.” Muitas vezes, os filhos mais velhos acabam terceirizando esta obrigatoriedade, ou seja, pagando outro(a) muçulmano(a) para que cumpra com tal dívida que permanece no mundo terreno e que deve ser ‘acertada’ com Deus.

Karolina contou que aceitou este trabalho por necessidade financeira, chamando a atenção para o caráter exaustivo e para as dificuldades encontradas por conta da responsabilidade envolvida, considerando que, além de ter de lidar com os seus deveres perante à religião, tinha ainda de se encarregar das pendências de pessoas que morreram. Entretanto, a renda que conseguia através da execução destas atividades, somada àquela das traduções, oportunizava à entrevistada uma vida melhor, inclusive tornando possível a compra de uma passagem aérea para o Brasil para que visitasse a família nas férias de verão.

Através da ideia de jejum para além do Ramadã, ressaltamos para as relações outras que tal prática faz em contextos que extrapolam o mês no qual jejuar é uma obrigação estendida a todos muçulmanos ao redor do mundo – ainda que sejam abertas certas exceções para indivíduos que não possuem corpos capazes de serem privados de alimento, como é o caso de pessoas doentes ou de mulheres que se encontram impuras. Nos casos etnográficos que trouxemos, é possível perceber que o jejum embaralha as dimensões relacionadas ao corpo e à mente, bem como sobre o mundano e o espiritual, ao se vincular a regimes morais que não mais tratam apenas da privação da comida.

O jejum transforma outras partes da vida e aciona elementos para que o acesso ao espiritual ocorra sem maiores interferências de aspectos externos ao corpo e à mente. Como demonstrou Simone, o ato de jejuar vincula-se intimamente ao de se alimentar de coisas que não incluam o sofrimento e de acessar energias boas através da meditação. Nashira chama a atenção para o potencial que o jejum tem de aproximar de Deus no dia a dia, através da oração e da leitura do Alcorão nas esferas privadas e coletivas, em casa ou na mesquita, e do aprofundamento do comportamento modesto. Zaida internalizou os efeitos do jejum, da oração e da modéstia no seu comportamento, o qual já está educado para o exercício natural de tais práticas.

Karolina ressaltou as maneiras como jejum e oração conformam-se enquanto rituais que acompanham os devotos para além da vida mundana, de modo que tornam-se responsabilidade dos filhos, uma espécie de herança, quando não são devidamente cumpridas em vida. Há a articulação de uma rede através da qual os herdeiros pagam para que as pendências de seus parentes sejam quitadas. Forma-se, então, um ‘comércio do jejum’ administrado por autoridades religiosas, através do qual religião e economia borram as fronteiras religiosas e seculares que as separam entre si, mesmo que idealmente.

Jejum Evangélico pela Nação

A divisão entre as hierarquias em uma igreja evangélica pode formar variados arranjos para sujeitos que investem nestes espaços en-

quanto parte da membresia. O caso da pastora Cristiane é emblemático para refletir sobre como uma atuação eclesialística pode encontrar maiores limitações dentro do próprio espaço institucional do que fora dele, possibilitando circulações interdenominacionais e nas mídias digitais. Atuando como pastora ‘voluntária’ em uma grande denominação pentecostal localizada na zona norte do Rio de Janeiro, Cristiane e seu marido, o pastor Bruno, faziam parte de uma estrutura pentecostal em que auxiliavam cultos liderados por pastores ‘oficiais’.

Paralelamente às suas carreiras pastorais nesta instituição, o casal era convidado a liderar cultos em eventos promovidos por diferentes igrejas pentecostais nos subúrbios e favelas do Rio de Janeiro, além de gerenciar grupos de oração⁹ no *WhatsApp* formados exclusivamente por mulheres de diferentes denominações evangélicas. Tanto os eventos como os grupos, todos igualmente intitulados como ‘Mulheres Virtuosas’, eram compostos por mulheres de diferentes países que nunca haviam dividido o mesmo espaço presencialmente, mas estavam unidas pelo sentimento de comunhão através do qual oravam e jejuavam juntas em campanhas frequentemente organizadas pelo casal de pastores¹⁰.

Similar ao que Benedict Anderson (2008) chamou de ‘comunidade política imaginada’, o grupo é formado por pessoas que não se conhecem face a face, “embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles” (Anderson 2008:32). A intensa multiplicidade e fragmentação que evoca os multipertencimentos (Appadurai 1998) apresenta um conjunto de ‘formações estéticas’ (Meyer 2019) importantes ao debate sobre o jejum pentecostal que ocorre mediado pela dimensão online.

Enquanto mulher negra e mãe que não recebe nenhum tipo de auxílio financeiro da ‘obra’ realizada na igreja em que congrega como pastora voluntária, Cristiane negocia fronteiras entre o institucional e o não-institucional e expande o Projeto/ Ministério/ grupo Mulheres Virtuosas através de estratégias que conjugam a realização de eventos aos usos de mídias digitais. Com a ajuda financeira de mulheres destes grupos, realizou uma viagem em ‘trabalho de missão’ para diversos países da Europa com estadias em períodos que duraram entre dois e cinco meses. Durante estas ocasiões, diversos vídeos gravados em tempo real e

transmitidos em formato de lives pelo Facebook foram compartilhados.

As pontes construídas nesta rede transnacional de mulheres, em sua maioria brasileiras residentes no exterior, indicaram caminhos de uma circulação pela qual o (neo)pentecostalismo brasileiro se expande através do trabalho de lideranças femininas que pregam sobre amor, casamento e sexualidade, criando dinâmicas que, no caso das mobilidades Sul-Sul global, como afirmou Linda Van de Kamp (2012), vem engajando mulheres em posições de ascensão social. Em muitas destas ocasiões, filmada pela câmera de um celular durante um ‘Chá entre amigas’ que ocorria na sala de estar de uma participante do grupo, Cristiane pregava sobre como a mudança de país impõe dificuldades às mulheres brasileiras no exercício do pentecostalismo:

Eu quero dizer pra você que tá aqui, que é uma coisa que eu observo muito. Eu observo que quando nós estamos no Brasil, nós temos um tipo de comportamento, até mesmo na fé. E quando a gente sai do Brasil e vem pra Europa principalmente, há uma mudança de comportamento das mulheres. Eu quero dizer pra vocês que vocês podem ir aonde vocês forem, vocês têm que entender que vocês são mulher de Deus. Que a sua raiz tá lá no Brasil, e a sua raiz é pentecostal! Aquele povo lá no Brasil, eles não têm medo de abrir a boca e dizer “aleluia, Glória a Deus”. Então, meu amor, eu vou te pedir para descer do salto e dar um Glória a Deus e um aleluia! O povo brasileiro é um povo barulhento! E você não poder perder essa essência. (Pastora Cristiane, pregação realizada na Espanha, outubro de 2019).

A conexão entre uma a identidade pentecostal localizada em noções compartilhadas de uma ‘raiz brasileira’ inspira apontamentos realizados por Mafra (2001) a respeito da conversão brasileira como processo marcado por rupturas com o ascetismo puritano. Tais “dinâmicas de multiplicação e segmentariedade” (Mafra 2001:21) inauguradas pelo campo evangélico brasileiro são oriundas de experiências caracterizadas como desviantes na origem desta difusão, tais como a revelação e a oração em línguas estranhas (glossolalia). Ao fazer referências ao ‘povo barulhento’, a pastora situa-se em um espaço de pertencimento a denominações frequentemente marginalizadas dentro e fora do universo evangélico mais amplo.

Neste Ministério, aqui compreendido enquanto categoria conformadora de “instituições dinâmicas, mutáveis, instáveis e mobilizadoras de uma ampla ação midiática e de comunicação” (Machado 2020:40), ocorrem práticas coletivas em que gênero, raça, classe e geração atuam como marcadores fundamentais para a modulação de imaginários coletivos sobre ser evangélica enquanto sinônimo de brasilidade. Estas observações etnográficas dialogam frontalmente com situações compartilhadas no espaço público por outros atores que se vinculam a coletividades evangélicas, apontando elementos para o que buscamos destacar a respeito do jejum como experiência coletiva que produz relações, coletividades e imaginários de nação.

Recentes destaques ao jejum elaborados por estes atores no âmbito da política institucional contemporânea vêm estabelecendo esta prática como alvo de mobilizações ocorridas sobretudo após a pandemia do novo coronavírus. A primeira delas com maior repercussão ocorreu no mês de abril de 2020, quando uma articulação feita entre diferentes grupos evangélicos divulgou uma convocação ao ‘Jejum nacional’. Em um vídeo curto em que olhava para a câmera do celular que o filmava, o então presidente Jair Bolsonaro compartilhou um chamado voltado ‘àqueles que tem fé e acreditam’ para um jejum.

Uma versão maior deste vídeo, somada a outras manifestações de pastores brasileiros de denominações pentecostais que reforçaram o pedido do ex-presidente em prol da superação da crise econômica e sanitária agravada pela pandemia. Bolsonaro também deu entrevistas indicando que o jejum estaria sendo organizado junto aos “amigos católicos e evangélicos”, e convocou outra chamada similar em março de 2021. Neste ano, ele aparece em um novo vídeo amplamente divulgado em diferentes mídias sociais, agora ao lado de alguns dos pastores que estavam no vídeo anterior. As lideranças direcionaram seu pedido ao ‘povo de Deus’, ‘em favor da nação brasileira’ e foram precedidas pela palavra final de Bolsonaro para que o jejum fosse ‘pelo futuro do Brasil’.

Tendo atendido às convocações ao primeiro jejum, as lideranças e muitas participantes do grupo indicaram motivações para se juntar a este movimento que não seria ‘por nenhum político’, mas ‘pelo povo’ e

‘pela saúde da nação’. Se entre o cotidiano do Ministério a convocação para o jejum ocorria frequentemente na abertura de uma nova campanha, este evento extraordinário estabeleceu identificações que ajudaram a solidificar a produção de um imaginário compartilhado de ‘nação cristã’. O que antes só circulava através dos memes passou a ganhar status de legitimação no grupo, apoiado pelo casal de pastores que o liderava como valorização desta prática tão central à rotina pentecostal.

No entanto, cabe lembrar que as disputas travadas no interior desta ‘etnografia do particular’ (Abu-Lughod 2018) se diferem de configurações religiosas propostas pelo enquadramento presidencial. Se neste caso ‘os muçulmanos’ e outras religiosidades compõem comunidades imaginadas homogêneas com fronteiras impermeáveis à sua noção compartilhada de ‘nação cristã’, para o jejum praticado entre as interlocutoras evangélicas desta pesquisa diversos emaranhados inter-religiosos se evidenciam, modificando inclusive aqueles que se associam à recriação do ‘Israel mítico’. No caso do jejum Yom Kippur, por exemplo, as diversas restrições envolvidas para esta prática no Antigo Testamento sofreram adaptações entre igrejas e grupos evangélicos que adotam o período enquanto parte campanhas e outros tipos de mobilização.

Tratando-o nesse contexto como o ‘dia do perdão’, as interlocutoras costumavam realizar o jejum nesta ocasião que é especialmente dedicada à expressão de arrependimentos por erros cometidos, com realização entre os meses de setembro e outubro. Diferente das expressões compartilhadas pelas vertentes judaicas e das diversas restrições envolvidas para esta prática contidas no Antigo Testamento, nas práticas pentecostais observadas a data é vivida como parte de campanhas que dialogam com figuras de celebridades conhecidas no campo midiático brasileiro. Entre exemplos bastante compartilhados neste período entre os grupos, estavam imagens e vídeos narrados pelo dono de uma das maiores emissoras de TV brasileiras, Silvio Santos¹¹.

Nesse contexto, mais do que repetir imaginários de nação divulgados por quem tem protagonizado as dinâmicas relacionadas ao jejum, como o caso que citamos de vídeos que contam com o ex-presidente Jair Bolsonaro, os intercâmbios inter-religiosos operados por mulheres pen-

tecostais ajudam a esgarçar as fronteiras delimitadas na esfera pública contemporânea brasileira. Além das singularidades mais amplas ao contexto pentecostal que envolvem adaptações frequentemente realizadas pelas interlocutoras, as relações que o jejum proporciona nestas coletividades de mulheres convoca a refletir sobre seu caráter de mercadoria. A frase ‘a pastora fez um jejum pela minha vida’ compôs uma das principais tônicas vivenciadas neste encontro, demonstrando a circulação do jejum nas dinâmicas relacionadas ao ‘ciclo de dádivas com Deus’ (Mariz 2016). Sua vinculação com o trabalho pastoral não enfatiza que o destino de auxílios financeiros seja especificamente para a prática do jejum mas, em seu lugar, configura um conjunto de significados a respeito do que deve ser pago em dinheiro como retribuição da graça alcançada.

Uma exceção a este aspecto pode ser encontrada nas orientações voltadas para mulheres grávidas e lactantes que, de acordo com a pastora, não poderiam aderir ao jejum e eram avisadas de que seu próprio jejum ‘as alcançaria’. A força do trabalho pastoral para mobilizar aproximações com o divino encontra, nesta prática, uma atuação transformadora que rompe com a “polarização conceitual entre pessoas individualizadas e coisas mercantilizadas” (Kopytoff 2008:90). Fazer relações por meio do jejum possibilita, assim, a formação de vínculos que mobiliza sentidos econômicos, corporais e espirituais, tornando este um elemento político central às construções coletivas de nação compartilhadas por evangélicos.

Observar sua realização a partir dos usos de mídias sociais apontou para diferentes transformações em práticas rituais no pentecostalismo. As transformações que se combinam a outras religiosidades indicam para questões que não são facilmente encontradas em contextos offline, como o caso da prática do Ramadã descrita pela pastora Cristiane. Mais do que comparações entre as dinâmicas de co-presença vivenciadas online e offline para refletir sobre mudanças que rituais como o jejum podem sofrer neste processo, nosso objetivo nesta análise foi explorar como as interações através dos grupos de oração femininos no WhatsApp têm possibilitado aperfeiçoamentos nas formas de fazer e falar sobre o jejum entre coletividades femininas no pentecostalismo.

Considerações finais

Este artigo buscou contribuir com o campo de estudos sobre práticas corporais, de gênero e das religiosidades a partir de uma análise sobre a dimensão central ocupada pela prática do jejum entre mulheres muçulmanas e evangélicas pentecostais. Para isso, retomamos a ideia de que o ato de jejuar deve ser compreendido enquanto uma ferramenta para a transcendência, a qual se constitui através de materialidades que atravessam coletividades imaginadas em processos que extrapolam a obrigação moral ou a decisão pessoal de privar-se de comida por um período determinado. Argumentamos, assim, sobre como o corpo é transformado em instrumento que doa e recebe outras formas de alimento, como a oração, a caridade, a leitura assídua das fontes religiosas, tais como o Alcorão e a Bíblia.

Para que possa exercer sua eficácia na missão de conectar corpo e mente ao divino, praticar o jejum envolveu aqui sobretudo a centralidade de vestimentas modestas e smartphones conectados aos grupos de WhatsApp. Embora já se realizassem anteriormente com frequência, estas e outras práticas que envolveram o âmbito digital foram fortalecidas a partir do período da pandemia do novo coronavírus e puderam ser compartilhadas em combinação com transformações político-religiosas que integraram diálogos diretos com chefes de Estado brasileiros, como demonstramos no caso do ‘jejum pela Nação’.

O entendimento de que o jejum é uma prática que se faz no âmbito privado e solitário, capaz de potencializar individualmente a relação com a dimensão do extraordinário que leva a Deus, também foi colocado em questão durante os nossos trabalhos de campo. Chamamos a atenção, assim, para a dimensão do jejum enquanto ritual performativo que vem coletivamente acionando imaginários de como se faz religião no cotidiano de mulheres muçulmanas e pentecostais. Por outro lado, nossas etnografias em perspectiva demonstraram que há diferenças significativas entre raça e classe social das interlocutoras muçulmanas que vivem em São Paulo, predominantemente brancas escolarizadas, e as mulheres pentecostais, majoritariamente negras e residentes de favelas e subúrbios no Rio de Janeiro. Estas diferenças impõem singularidades

a estas experiências, mas também revelam como transformações religiosas vem produzindo concepções de gênero e noções de jejum através de constantes articulações entre natureza e cultura, ora separando, ora conectando dimensões consideradas biológicas e espirituais.

As prescrições que aparecem a partir do jejum encabeçado por mulheres muçulmanas e pentecostais atuam sobre o corpo para torná-los aptos, sacralizando-os para que o ato de jejuar possibilite o melhor acesso às devidas concepções de sagrado em jogo. Enquanto prática que se investe de técnicas corporais (Mauss 1974) de purificação que engendra outras práticas, o jejum expande também a noção de alimentação para outras modalidades de condução do sacrifício, a exemplo da referida prática da oração, recorrentemente interpretada nestes grupos enquanto aquilo que alimenta corpo e espírito.

Notas:

¹ Sem pretender realizar uma longa distinção entre diferentes vertentes e denominações do protestantismo, cabe destacar que o termo ‘evangélicos’ não é compreendido enquanto categoria forjada no aparato institucionalizado das igrejas, mas situada em disputas entre agentes religiosos no espaço público. Ao longo do texto, utilizamos os termos pentecostais e evangélicos de modo alternado ou de modo combinado.

² Todos os nomes de pessoas, instituições e grupos apresentados neste trabalho são fictícios. Trechos destacados entre aspas correspondem aos diálogos retirados de entrevistas e outras interações realizadas durante o trabalho de campo. Situamos estes contextos de fala em diferentes momentos do texto e, para aqueles que se referiram ao compartilhamento via grupos de *WhatsApp*, houve negociações feitas diretamente com as interlocutoras para o uso deste material na análise. Para reflexões ético-metodológicas que envolvem usos de dados digitais na pesquisa antropológica, ver Mochel (2023).

³ Tais restrições podem ser encontradas não só entre praticantes do cristianismo pentecostal e seguem normativas institucionalizadas em alguns contextos. Segundo orientações divulgadas pela Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), dispensar grávidas e doentes, assim como ‘aqueles que desenvolvem árduo trabalho braçal ou intelectual no dia do jejum’ configuram-se entre as principais precauções destacadas (<http://www.cnbb.org.br/porque-jejuar-nas-sextas-feiras-da-quaresma/>; acesso em 06/11/2021).

⁴ O *WhatsApp* é uma plataforma digital que permite troca instantânea de mensagens de texto e de voz, imagens, documentos e ligações.

⁵ Versão revista, promulgada em 1983 pelo Concílio Vaticano II.

⁶ Vale lembrar que as práticas de abstinência sexual também são frequentes entre adeptos de outras religiosidades, a exemplo das religiões de matriz africana. O caso do candomblé é descrito por Rios (2012) para associar normas ao que o autor denominou como ‘cultivo do axé’.

⁷ Refletimos sobre o ritual performativo segundo abordagem antropológica formulada por Tambiah (1985), considerando passagens e continuidades que possibilitam compreender como o domínio ritual não está separado do âmbito cotidiano.

⁸ Embora sejam centrais para as dinâmicas pentecostais em questão, as transformações religiosas associadas ao uso do celular ganham espaço em outros trabalhos de autoras deste artigo. Sobre isso, ver Silva (2021).

⁹ Grupo de oração é um termo amplamente utilizado para designar reuniões entre membros de uma mesma religiosidade. Ao longo desta pesquisa, foi observada a ocorrência desta nomeação em diferentes mídias sociais, com referência mais direta às coletividades formadas por grupos católicos carismáticos e grupos evangélicos de diferentes denominações. Entre nossas interlocutoras, seus usos davam continuidade às práticas tradicionais no contexto evangélico como os ‘círculos de oração’, cujas práticas estão mais voltadas à leitura e estudo coletivo da Bíblia.

¹⁰ Vale destacar que a participação do pastor nestas dinâmicas era discreta, funcionando para demarcar o lugar central da conjugalidade nos processos de engajamento pentecostais femininos. Sobre isso, ver Campos (2011).

¹¹ Vale lembrar que, desde a primeira campanha de Jair Bolsonaro à presidência, o apresentador declara apoio público ao ex-presidente.

Referências:

- ABRAHAMIAN, Ervand 2008. *A History of a Modern Iran*. Nova York: Cambridge University Press.
- ABU-LUGHOD, Lila 2018. “A escrita contra a cultura”. *Equatorial*, 5(8): jan-jun.
- APPADURAI, Arjun. 2008. *A vida social das coisas*. Niterói: EDUFF.
- ASAD, Talal. 2021. *Formações do secular: Cristianismo, Islã, modernidade*. São Paulo: Unifesp.
- ANDERSON, Benedict. 2008. *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ARROYO, Karina 2020. “A performance islâmica de luto: uma análise através do território religioso”. *Rever - Revista de Estudos da Religião*, 20(1):81-96.
- BÍBLIA SAGRADA ONLINE. (https://www.bibliaonline.com/versiculo/salmos_33_21/; acesso em 10/11/2021).
- CAMPOS, Roberta. 2011. “O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal”. *Revista de Antropologia*, 54(2):1013-1049.
- CHAGAS, Gisele. 2016. “Islã, Conhecimento e Viagens: Mulheres Muçulmanas e suas Jornadas Religiosas em Damasco, Síria”. *Tempo Brasileiro*, 20(4):109-126.
- DOUGLAS, Mary 1966. *Pureza e perigo*. Coleção debates: Editora Perspectiva.
- DUARTE, Luiz F. D. et al. 2008. “Family, Reproduction and Religious Ethos in Brazil”. *Archives de sciences sociales des religions*, 142(2):113-130.
- FERRAZ, Thais. 2015. *Halal, Haram e o possível: senso moral e razão prática entre muçulmanos sumitas no Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF.
- FISCHER, Michael. 2003. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. University of Wisconsin Press.
- GOMES, Edlaine. 2011. *A Era das Catedrais: a autenticidade em exibição*. Rio de Janeiro: Garamond.
- KOPYTOFF, Igor. 2008. “A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo”. In APPADURAI, Arjun (ed.): *A vida social das coisas*, pp. 89-121. Niterói: EDUFF.
- MACHADO, Carly. 2020. “Fazendo política em outros congressos: tramas religiosas, práticas midiáticas e a estética da política nas periferias urbanas do Rio de Janeiro”. *Debates do NER*, 20(38):19-59.

- MAFRA, Clara 2001. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- MAHMOOD, Saba. 2006. "Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito". *Etnográfica*, 10(1):121-158.
- MARIZ, Cecília. 2016. "Formas de conceber 'comunidade' e 'dons' em três vertentes cristãs: analisando rupturas e continuidades". *Tempo da ciência*, 23(45):9-26.
- MAUSS, Marcel. 1974. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDU/EDUSP.
- MENEZES, Renata. 2020. "Das formas e razões de se dar doce". In MENEZES, R., FREITAS, M. & BARTOLO, L. (eds.): *Doces Santos: devoções a Cosme e Damião*, pp. 59-104. Rio de Janeiro: UFRJ.
- MOCHÉL, Lorena. 2023. *A fluidez da unção: raça, gênero e erotismos evangélicos nas materialidades de um Ministério digital*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ.
- RIOS, Luis Felipe. 2012. "O paradoxo dos prazeres: Trabalho, homossexualidade e estilos de ser homem no candomblé queto fluminense". *Etnográfica*, 16(1):53-74.
- SANT'ANNA, Raquel. 2017. *A nação cujo Deus é o Senhor: a imaginação de uma coletividade evangélica a partir da Marcha pra Jesus*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ.
- SCHIELKE, Samuli. 2009. "Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians". *Journal of Religion in Africa*, 39(2):158-185.
- SILVA, Andreia. 2021. "Novas Mídias e o Sagrado: mudança ritual no louvor pentecostal". *Revista Antropológicas*, 32(1):64-87.
- TAMBLIAH, Stanley. 1985. *Culture, Thought, and Social Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- VAN DE KAMP, Linda. 2012. "Pentecostalismo brasileiro, 'macumba' e mulheres urbanas em Moçambique". In ORO, A., STEIL, C. & RICKLI, J. (eds.): *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.

Fasting Beyond Deprivation: religious transformations among muslim and pentecostal groups

Abstract: This article explores the dynamics related to fasting practiced in two religious contexts: Pentecostalism and Islam. From the material approach of religion in two ethnographies carried out in parallel by the authors, we reflect on how different ways of practicing fasting produce prescriptions about the female body and make it possible to expand meanings associated with the notions of food. In addition to the more well-known meanings of fasting as a synonym for renouncing food, we present ways in which the articulations between food and the sacred have brought women together in religious communities and circulated ambivalent meanings of fasting, sometimes as plenty, sometimes as deprivation.

Keywords: Fast, Pentecostalism, Islam, Body, Materialities.

Recebido em setembro de 2022.

Aprovado em dezembro de 2022.