

Percursos na Antropologia do Islã: Entrevista com Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

Bruno Ferraz Bartel¹

O Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM) foi criado em 2003 no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal Fluminense (UFF) pelos professores Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (PPGA, UFF), Dr. Paul Edouard Amar (University of California) e Dra. Ella Shohat (Middle East Studies, New York University). Atualmente é coordenado pelo professor Paulo Gabriel Pinto, tendo como vice coordenadora a professora Gisele Fonseca Chagas. O NEOM tem por objetivo criar uma estrutura acadêmica que possa atender à crescente demanda de informação e análises sobre temas ligados a esta região e às comunidades diaspóricas de populações originárias ou ligadas ao Oriente Médio. Além da importância política e social do tema, a criação de uma massa crítica de saberes sobre esta região e suas diásporas trouxe novos horizontes comparativos e novas áreas de diálogo teórico para as Ciências Sociais no Brasil.

Nesta entrevista, Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto comenta seu percurso desde sua formação acadêmica até sua atuação na criação e consolidação de um campo de estudo das sociedades muçulmanas na antropologia brasileira.

¹ Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor do programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí (PPGAnt / UFPI). Esta entrevista e todo seu conteúdo foi produzido mediante apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

[Bruno Bartel] – Qual seria a importância do mundo muçulmano na história da antropologia?

[Paulo Gabriel Pinto] – A antropologia tem uma relação bastante longa com o mundo muçulmano. Eu diria que os estudos do Oriente Médio (e os estudos do mundo muçulmano em geral) podem ser vistos como uma das correntes que configuram a genealogia da antropologia. Algumas questões, que depois a antropologia vai tomar para si, foram colocadas primeiramente pelos orientalistas². A grande questão dos orientalistas nos séculos XVIII e XIX centrou-se sobre a linguagem como acesso ao universo simbólico. Isso significa dizer que você não entende o universo que você está estudando se você não tiver uma capacitação linguística. Isso aparece explicitamente, por exemplo, no livro de Edward Lane (1801-1876) – *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* – que é publicado em 1836. Já nesta época, ele expressa que o livro dele é melhor do que dos seus antecessores porque ele era fluente em árabe. A questão linguística que Bronisław Malinowski (1884-1942) irá colocar para a antropologia não surge do nada, já existia um debate intelectual sobre a capacitação linguística para a compreensão de outras realidades culturais. O segundo ponto de contato é que parte das teorias antropológicas surge a partir de escritos de orientalistas. O personagem mais evidente nesse sentido foi Robertson Smith (1846-1894). Smith era um orientalista da vertente ligado aos estudos bíblicos. Toda a teoria dele do ritual e da relação entre ritual, organização social e estruturas simbólicas deriva da experiência dele no Oriente Médio, tanto como teólogo estudioso da Bíblia, quanto como observador das sociedades beduínas árabes no Oriente Médio do século XIX. Seu livro *The Religion of the Semites* parte do Velho Testamento, porém, a base de seu argumento está em um livro anterior: *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Nesse livro, Smith combina as suas observações da vida social dos beduínos com fontes históricas árabes para fazer uma teoria da sociedade segmentar e do totemismo. Tudo isso vai ser reutilizado por Émile Durkheim (1858-1917). A antropologia tem, assim, uma parte da sua genealogia assentada nos estudos orientalistas sobre o mundo muçulmano, o que é geralmente ignorado pelas narrativas correntes sobre a história da antropologia.

² Popularizado como um campo de estudos (científico e artístico) desde o século XVIII – mas tendo adquirido particularidades institucionais a partir das experiências colonialistas europeias entre os séculos XIX-XX por meio de mecanismos de dominação, reestruturação e de autoridade sobre os continentes africanos e asiáticos –, as formações discursivas do Orientalismo se concentravam, sem distinções, sob os modos de vida de povos localizados numa faixa específica do Globo Terrestre, incluindo o Extremo Oriente, a Índia, a Ásia Central, o Médio Oriente (popularizado pelo termo “Mundo Árabe”) e a África. Essa forma de agir pensar e sentir dissemelhante, por meio da invenção de um “Outro” – radicalmente oposto aos modos de vida e estilos europeus –, estabeleceu uma distinção ontológica e epistemológica em termos do que se definiu entre o “Oriente” e (na maioria das vezes) o “Ocidente”.

[BB] – É interessante que Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973) reconhecia essa influência dos orientalistas.

[PGP] – Sim, ele era um leitor assíduo de Robertson-Smith.

[BB] – Como é que isso vai refletir aqui no Brasil? Ou seja, que situações desses estudos de Islã tinham sido feitos pela antropologia brasileira até então?

[PGP] – O interesse pelo Islã aparece no que poderíamos chamar de proto-antropologia brasileira. Ele vai aparecer nos estudos sobre o Islã negro e sobre os muçulmanos negros no Brasil. Nina Rodrigues (1862-1906) é uma grande referência. Mas não só ele. Arthur Ramos (1903-1949) também. Praticamente todos os estudiosos do final do século XIX e do início do XX (até os anos 40 e 50) que olham para as populações negras no Brasil, irão se interessar pelo islã ou pelos muçulmanos negros. Roger Bastide (1898-1974), por exemplo. Em *As religiões africanas no Brasil* existe um capítulo sobre os muçulmanos negros. Isso acaba nos anos 40 devido ao desaparecimento dos próprios muçulmanos negros. Esses estudos foram importantes a ponto de serem objeto de um artigo publicado numa revista etnográfica no Marrocos: *“L’Islam Noir à Bahia d’après les Travaux de l’École Ethnologique Brésilienne”*, publicado em 1948 por Robert Ricard na revista *Hespéris Tamuda*, a qual era publicada em Rabat (capital do país). Existia uma produção bastante importante aqui no Brasil sobre o “Islã negro”, mas isso não gerou um estudo do Islã de uma maneira mais ampla. Claro que isso tem a ver também com como as Ciências Sociais se configuraram no Brasil. Elas só se interessavam pela sociedade brasileira definida em termos de Estado-Nação. Logo, isso não gerou um interesse intelectual em estudar o Islã em outros contextos, ou estudar muçulmanos em outros locais da América do Sul. Nada aconteceu nesse sentido. Existe um hiato que vai do final dos anos 50 até, praticamente, os anos 2000. Existem referências aos muçulmanos nos estudos sobre os sírios libaneses no Brasil. Mas eles datam dos anos 50 e são menções rápidas, sem grande aprofundamento. Além disso, no campo dos estudos étnicos no Brasil, também foram escassos os estudos sobre a população de origem árabe, seja síria, palestina ou libanesa. O interesse sobre o Islã no Brasil realmente só aparece nos anos 2000. A tese da Silva Montenegro³ é pioneira, versando sobre a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro. Em seguida, aparecem os meus trabalhos e artigos sobre as comunidades muçulmanas

³ MONTENEGRO, Silvia. Dilemas Identitários do Islam no Brasil – A comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Antropologia), IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2000.

no Brasil⁴ e os da Francirosy Campos Barbosa, com seu estudo dos muçulmanos em São Bernardo do Campo (São Paulo)⁵.

[BB] – Você não considera o seu artigo *A Casa do Islam* ⁶ como um ponto inicial desses estudos?

[PGP] – Nós estávamos falando sobre o Brasil [Islã no Brasil]. Mas se você pensar no estudo do Islã, sim. Ele é um texto precursor, marcando uma primeira abordagem do mundo muçulmano, mas ainda sem pesquisa etnográfica como base. Na verdade, *A Casa do Islam* foi o meu projeto de bolsa [de doutorado no exterior] para a CAPES. Quando eu escrevi o projeto, a única solução (num mundo pré-internet) era a busca por uma visão de conjunto de modo a organizar as ideias e criar um quadro comparativo de referência. Na época, eu era muito ligado ao modelo comparativo de Louis Dumont (1911-1998), que opunha à Índia hierárquica e holista ao Estados Unidos igualitário e individualista. Assim, usei esse modelo para o Oriente Médio, que seria igualitário, mas não individualista, segundo um texto de Nur Yalman que Kant [Roberto Kant de Lima, seu orientador de mestrado no PPGA/UFF] tinha indicado para eu ler na época. Naquele tempo, eu não tinha acesso a quase nenhuma bibliografia sobre o assunto. Eu tinha acesso a fragmentos, livros esparsos sobre temas gerais. Eu tinha lido o livro do Michael Fischer sobre o Irã (*Iran: From Religious Dispute to Revolution*) emprestado pelo Kant, assim como o *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* do Clifford Geertz (1926-2006), que também é uma visão de conjunto. Então, mais ou menos, eu estava dentro desse quadro [de Geertz e de Dumont] de comparações em escalas civilizacionais. *A Casa do Islam* serviu para organizar as

⁴ PINTO, P. G. H. R.. The Religious Dynamics of the Syrian-Lebanese and Palestinian Communities in Brazil. *Mashriq & Mahjar*, v. 3, p. 30-40, 2015. PINTO, P. G. H. R.. "Conversion, Revivalism and Tradition: The Religious Dynamics of Muslim Communities in Brazil". In: Paulo G. Pinto; John Karam; Maria del Mar Logroño-Narbona. (Orgs.). *Crescent Over Another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean and Latino USA*. Austin: University of Texas Press, 2015. p. 107-143. PINTO, P. G. H. R.. "Imigrantes e Convertidos: Etnicidade e Identidade Religiosa nas Comunidades Muçulmanas no Brasil". In: Sílvia Montenegro; Fatima Benlabbah. (Orgs.). *Muçulmanos no Brasil: Comunidades, Instituições, Identidades*. Rosario: Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2013. p. 225-250. PINTO, P. G. H. R. "Islã em números. Os muçulmanos no Censo Demográfico de 2010". In: Faustino Teixeira; Renata Menezes. (Orgs.). *Religiões em movimento. O Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 267-282. PINTO, P. G. H. R.. "As Comunidades Muçulmanas na Tríplice Fronteira: Significados Locais e Fluxos Transnacionais na Construção de Identidades Étnico-Religiosas". In: Lorenzo Macagno; Sílvia Montenegro; Verónica Giménez Béliveau. (Orgs.). *A Tríplice Fronteira: Espaços Nacionais e Dinâmicas Locais*. Curitiba: Editora UFPR, 2011. p. 183-202. PINTO, P. G. H. R.. "Las Comunidades Musulmanas en Brasil". In: Zidane Zeraoui. (Org.). *El Islam en America Latina*. Monterrey: Limusa/Instituto Tecnológico de Monterrey, 2010. p. 243-272.

⁵ FERREIRA, Francirosy Barbosa. *Entre Arabescos Luas e Tâmaras: Performances Islâmicas em São Paulo*. Tese de Doutorado (Antropologia Social), FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

⁶ PINTO, P. G. H. R.. *A Casa do Islam: Igualitarismo e Holismo nas Sociedades Muçulmanas*. *Antropolítica*, v. 3, p. 91-119, 1997.

ideias e criar um quadro de compreensão e fazer uma proposta de estudo. O meu interesse inicial era estudar as *madrassas*⁷ (escolas corânicas) da Síria. Essa parte não aparece no artigo, mas sim no projeto original, tendo sido suprimida no processo de transformar o projeto em um artigo.

[BB] – Fale mais sobre essas dificuldades de se encontrar certas referências, numa época pré-internet.

[PGP] – Não tinha praticamente nada disponível sobre islã ou o mundo muçulmano, era isso. Tinha o livro do Geertz, o do Fischer e *Uma História dos Povos Árabes* do Albert Hourani (1915-1993). Alguns textos eu achei na biblioteca da UFF, outras coisas eu xeroquei da biblioteca do Kant. Havia pouquíssimas coisas e mais meia dúzia de livros que eu tinha e, outra assim, o que eu comprei em viagens para a França. Assim, não tinha como eu fazer uma coisa mais minuciosa e detalhada. Tinha que ser algo, realmente, como um panorama geral. O instrumental que eu tinha serviu para isso. Eu acho que *A Casa do Islam* é interessante como um documento histórico. Esse artigo reflete o estado do campo e o tipo de discussão que era possível fazer naquela época no Brasil. Ele mostra o momento em que a antropologia feita no Brasil vai se interessar pelo estudo das sociedades de maioria muçulmana no Oriente Médio. Só que também foi o momento em que o autor do texto teve que ir embora do Brasil para poder fazer a pesquisa que daria base etnográfica a esse interesse.

[BB] – Vamos pensar no contexto de fazer isso nos anos 90. Como foi essa experiência de realizar e fazer o doutorado na Boston University, envolvendo tal temática?

[PGP] – Eu só posso definir minha experiência como magnífica. A Boston University tinha, na época, o maior departamento de antropologia de sociedades muçulmanas dos Estados Unidos. Era o local certo para estar. Embora ela não fosse da *Ivy League*, era a universidade com a maior concentração de antropólogos voltados ao estudo do mundo muçulmano. Além disso, as condições acadêmicas das universidades americanas são excepcionais, e eram mais ainda naquela época. As bibliotecas tinham absolutamente tudo sobre qualquer assunto que me interessasse. Tendo acesso à produção [acadêmica] sobre o mundo muçulmano, pude entender as complexidades do mesmo. Assim, aquele quadro propositivo expresso no artigo *A Casa do Islã* começou a se dissolver rapidamente, pois existiam questões muito mais prementes

⁷ Acrescentarei um “s” no final dos termos em árabe para indicar o seu plural. A transcrição das palavras árabes foi feita por meio da versão simplificada do sistema de transliteração contida no periódico *International Journal of Middle East Studies* (IJMES).

e interessantes a serem estudadas. Eu tive o Charles Lindholm como orientador. Ele havia feito trabalho de campo no Paquistão. Tinha também o Richard Norton da Ciência Política. Ele possuía uma experiência de campo no Líbano bastante grande. A Shahla Haeri tinha um importante trabalho de antropologia do direito no Irã. Robert Hefner foi uma pessoa bastante importante com o seu trabalho de campo em Java, na Indonésia. Assim como Jenny White e sua etnografia do islã político na Turquia. Mas, é claro, o grande impacto intelectual foi ter tido Fredrik Barth (1928-2016) como professor, a sua maneira de analisar os dados e elaborar teorias foi uma grande influência no meu trabalho como pesquisador. Nos cursos do doutorado, eu tive que aprender a ler etnografia de uma outra maneira, prestando atenção aos detalhes etnográficos e verificando se eles sustentavam os argumentos teóricos. Nesse contexto, a minha primeira viagem para a Síria, em 1998, foi um momento decisivo, pois pude confrontar minhas questões elaboradas no Brasil com as minhas primeiras observações empíricas.

[BB] – Como foi o seu trabalho de campo?

[PGP] – Em julho de 1998, eu fui passar um mês na Síria com Vanessa, com quem era casado na época. Quando eu cheguei em Aleppo, onde queria fazer trabalho de campo, percebi que as minhas ideias – embora não fossem erradas – eram irrelevantes. Elas não estavam direcionadas para as arenas sociais que realmente importavam na configuração das identidades muçulmanas contemporâneas. As escolas corânicas, que eram o local onde eu queria fazer trabalho de campo, eram instituições burocráticas sem grande relevância na configuração do Islã na Síria da época. No curto período de tempo que estive em Aleppo, percebi que onde boa parte das pessoas se construíam como muçulmanos eram as *zawiyas*, os centros rituais do sufismo [vertente mística do Islã]. Numa visita a uma *zawiya* pude compreender que mais importante do que o texto [religioso] era a produção do corpo, da experiência, e da emoção no contexto dos rituais coletivos e individuais. Assim, essa primeira experiência de campo foi decisiva para eu poder elaborar um projeto de pesquisa que fosse além dos meus pressupostos. Em 1999, eu fui para a Síria fazer o trabalho de campo para a tese, e lá fiquei até 2001. Entre a primeira e a segunda ida à Síria outras questões importantes para a pesquisa tiveram que ser resolvidas. Por exemplo, a minha qualificação linguística no árabe escrito e falado. Eu tinha uma bolsa de doutorado pleno no exterior pela Capes, mas agências de financiamento no Brasil ignoram a questão linguística. Para elas, isso é uma bobagem, na cabeça da burocracia dessas

agências você pode fazer a pesquisa em inglês ou, imagino, fazendo mímica. Portanto, eu tive de improvisar. Eu aprendi árabe na mesquita de Cambridge, o que, claro, trouxe uma série de questões para o trabalho de campo. Cheguei no campo falando o árabe clássico e de forma não fluente. Com o tempo aprendi os dialetos locais e fiquei fluente na língua, mas perdi um tempo que poderia ter sido resolvido com um curso adequado de língua ainda nos Estados Unidos, coisa que era explicitamente desencorajada pela Capes.

[BB] – Essa situação de apreender árabe na mesquita me fez lembrar de quando eu cheguei no aeroporto de Rabat e fui recebido pelo motorista do instituto. Eu o cumprimentei em *Fusha* (árabe clássico), mas ele me respondeu em *Darija* (árabe coloquial do Marrocos). Ou seja, tudo o que estudei serviu para pouca coisa quando eu iniciei o trabalho de campo por lá.

[PGP] – Eu fui fazendo um *bricolage* da língua. Até hoje, o meu árabe é um *bricolage*. Misturo coisas do *fusha* (árabe clássico) com vários dialetos. A questão da sua educação linguística formal não é contemplada pelas agências financiadoras brasileiras. Em 1998 eu ganhei uma bolsa da University of Chicago para ir para aprender árabe lá. Porém a Capes não permitiu que eu fosse [fazer o curso], pois, segundo eles, isso atrasaria o doutorado em dois meses, o que era considerado pela agência como uma perda de tempo com uma questão menor.

[BB] – Como foi o seu retorno ao Brasil a partir dessa experiência na Síria? Você defendeu a tese em 2000 na Boston University e veio para o Brasil. Quais eram as expectativas nesse período?

[PGP] – Bom, as expectativas eram de que não ia ser fácil e, obviamente, a realidade superou todas elas. Eu cheguei no Brasil na época das eleições de 2002. Eu tinha uma bolsa de recém doutor do CNPq na UFF e, simplesmente, o CNPq estava sem nenhum orçamento. Fiquei oito meses sem receber. Como eu tinha tido uma boa experiência na Boston University como teaching assistant durante o doutorado, pude voltar e dar algumas aulas, o que permitiu que eu me sustentasse até o CNPq começar a pagar a bolsa. Por outro lado, coisas que imaginava que seriam mais complicadas não o foram. A minha inserção e recepção na UFF foi excelente, com grande abertura à minha pesquisa e suas especificidades. Consegui na UFF uma liberdade de pesquisa e compreensão das particularidades de meu objeto, pois preciso ir ao Oriente Médio para fazer trabalho de campo, que dificilmente eu teria em outra instituição no Brasil ou,

mesmo, no exterior. Isso fez parte de um contexto de internacionalização e expansão da universidade pública no Brasil. Assim, acredito que cheguei na UFF em um momento que, por um lado, teve os problemas que relatei, mas também abriu uma série de possibilidades. Eu consegui manter uma carreira internacional junto com a minha carreira no Brasil, mantendo uma periodicidade de pesquisa e de participação em eventos internacionais que eu considero fundamental. Tudo isso tem muito a ver com o momento que eu cheguei no Brasil, pois a universidade precisava da internacionalização e você não tinha quadros suficientes para isso em larga escala. Desse modo, era mais fácil negociar as necessidades de uma carreira de pesquisa etnográfica fora do Brasil.

[BB] – Qual era a situação dos estudos sobre o Islã pela antropologia brasileira? Já havia uma imagem do 11 de Setembro ou, até mesmo, da novela o Clone da Globo?

[PGP] – No mundo acadêmico, o Islã ainda não tinha grande visibilidade, mas logo isso mudaria tanto por conta de eventos políticos e culturais, quanto pelo início das pesquisas empíricas sobre o mundo muçulmano. Em 2001-2002 já havia um campo emergindo na antropologia. Eu participei da construção desse campo junto com outras pesquisadoras, como Silvia Montenegro, Francirosy Barbosa, Vera Marques, Vitória Peres, Cláudia Espínola.

[BB] – A pesquisadora Vitória Ceres já havia falecido neste período?

[PGP] – Não, eu conheci a Vitória e participei de vários eventos com ela, mas o diálogo foi interrompido pelo seu falecimento.

[BB] – Foi daí que surgiu a ideia do NEOM [Núcleo de Estudos do Oriente Médio]?

[PGP] – A ideia do NEOM surgiu quando eu cheguei na UFF em 2002. Isso também é uma coisa muito dessa época. Entre o final dos anos 90 e o início dos anos 2000, para um campo de pesquisa ter legitimidade, era importante institucionalizá-lo na universidade. Eu tinha um modelo óbvio, que era o NUFEP [Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisas, fundado e coordenado por Roberto Kant de Lima]. Eu cheguei na UFF na mesma época que Paul Amar. Ele era professor visitante no departamento de ciência política e tinha feito trabalho de campo no Egito. Foi no diálogo entre nós dois que surgiu a ideia de criarmos um espaço institucional para que o estudo do Oriente Médio entrasse no universo das Ciências Sociais no Brasil. É importante lembrar que, na época, Antropologia e Ciência Política compartilhavam o mesmo programa de pós-graduação na UFF. Ella Shohat, professora da New York University, também estava no Rio de Janeiro e participou da criação do núcleo de estudos. Desse encontro saiu

o NEOM, que foi pensado como um espaço para criar o contexto institucional que permitiria as pesquisas sobre o Oriente Médio no Brasil. Depois disso, os dois [Paul Amar e Ella Shohat] voltam para os Estados Unidos. Eu fiquei como coordenador do NEOM. Logo depois, o programa de pós-graduação se dividiu em dois: Antropologia e Ciência Política, e o NEOM ficou ligado à Antropologia.

[BB] – Qual balanço institucional e acadêmico você faz do NEOM depois desses 18 anos?

[PGP] – Eu acho excelente [risos]. Ele é um núcleo completamente anárquico, só funciona quando alguém quer que ele funcione. Eu acho que tem que ser isso mesmo. Uma coisa muito forte no Brasil é essa figura do pesquisador-gestor e eu tentei criar um modelo de organização que interferisse menos no tempo de pesquisa do gestor.

[BB] – Interessante você falar disso porque esse caráter de gestor aparece como um dos critérios, hoje em dia, para se pensar algo além do ensino, da pesquisa e da extensão.

[PGP] – A gestão é vista não como uma atividade paralela e ocasional, mas como o cume da trajetória acadêmica. Isso é algo que eu acho muito complicado. A gestão toma o tempo de uma maneira que faz com que as atividades de pesquisa acabem sendo prejudicadas. Assim, organizei o NEOM de uma maneira para que ele não me criasse esse tipo de problema; que ele não me impedisse de fazer as minhas pesquisas etnográficas.

[BB] – Quais pontos de contato você enxerga entre Oriente Médio e América do Sul?

[PGP] – Existem pontos de contato formais se pensarmos em termos comparativos. Existe a importância da religião na construção da ordem pública e das subjetividades. Mas também existem histórias cruzadas: migrações e retornos. Existe uma história compartilhada entre essas regiões. Para além das populações, você tem imaginários políticos compartilhados: terceiro mundismo e socialismo de um lado; do outro, neoliberalismo selvagem e culturas políticas autoritárias. Por isso, faz sentido colocá-las em quadros comparativos. Porém, é sempre bom pensar em termos de fluxos e conexões mais amplos para não cair em essencialismos ou dualismos esquemáticos. Essas regiões são definidas mais por imaginários que circulam, que por identidades ou tradições bem delimitadas.

[BB] – Você enxerga algum recorte teórico-metodológico emergente por parte dos pesquisadores voltados para essa produção na América do Sul?

[PGP] – Existe uma variedade enorme. Eu posso falar de mim. Eu sempre me interessei pela questão da produção dos sujeitos e pela questão da construção de relações e fluxos transnacionais. Esses são os meus dois polos de interesses. Toda a minha produção etnográfica no Oriente médio é centrada na produção dos sujeitos e na circulação de imaginários, populações e objetos. A minha etnografia no Brasil tem isso, mas muito mais relacionado com as comunidades locais, que têm grande importância na produção dos sujeitos religiosos.

[BB] – Desses eixos que você estabeleceu [subjetividades e fluxos transnacionais], você diria que conceitos como experiência e produção de memórias são fundamentais na construção da sua trajetória acadêmica?

[PGP] – Sim, ambas são centrais. Uma coisa que eu posso falar sobre como a antropologia do Islã é feita no Brasil é que você tem um momento inicial onde os estudos de comunidade ganharam uma certa relevância, proliferando estudos sobre muçulmanos no Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre, etc. Ao mesmo, produziu-se muitos estudos sobre os diacríticos religiosos: o uso do véu, as orações e as comidas. Conforme o campo foi ganhando densidade, apareceram estudos temáticos: concepções da ciência ou imaginários racializados em comunidades muçulmanas. Uma grande novidade dos estudos do Islã feitos recentemente no Brasil, têm sido as pesquisas realizadas fora do país. Você mesmo, Bruno, foi fruto disso quando foi para o Marrocos fazer sua pesquisa de mestrado e, posteriormente, de doutorado. Eu vejo que existem dois eixos: uma produção de pesquisadores que possuem experiências em comunidades muçulmanas no Brasil e pesquisadores que tiveram experiências em sociedades de maioria muçulmana no Oriente Médio e no Norte da África (e, espero, logo em outras áreas geográficas). Isso permite uma circulação de ideias entre pesquisadores com experiências etnográficas muito diversas, permitindo a elaboração de olhares etnográficos ancorados em realidades sociais e culturais muito diversas.