



A performance islâmica de luto: uma análise através do território religioso

The Islamic performance of mourning: an analysis through the religious territory

Karina Arroyo Meneses*

Resumo: Neste artigo é analisada uma performance religiosa no contexto de uma celebração anual que ocorre, concomitantemente, ao redor do mundo, de acordo com o calendário islâmico. Essa expressão cultural apresentou particularidades relevantes e inéditas ao meu campo de estudos durante o doutorado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, resultando na proposta de uma nova abordagem sobre o conceito de território religioso, que só se tornou possível devido ao profundo estudo dessa performance religiosa islâmica, relacionando-a a um amplo debate conceitual geográfico. O objetivo deste artigo concentra-se em analisar uma performance religiosa relacionando-a ao conceito de território religioso, através do método etnogeográfico, tendo como orientação epistemológica a geografia cultural.

Palavras-chave: Performance islâmica. Islam xiita. Território religioso.

Abstract: In this article it is analysed the Islamic performance in the context of an annual celebration that occurs, simultaneously, across the world, according to the Islamic calendar. This religious and cultural expression presented the relevant characteristics unprecedented to my field of study for the doctoral degree at the University of the State of Rio de Janeiro, resulting in the proposal of a new approach to the concept of religious territory. This has been made possible because of the extensive and in-depth study of the Islamic Shia performance, relating it to a broad geographic conceptual discussion. The purpose of this paper is to analyze a performance religious connection with the concept of the religious territory, using the ethnogeographic method and its epistemological orientation to the Cultural Geography.

Keywords: Islamic Performance. Shia Islam. Religious territory.

* Membro do grupo de pesquisa NEPEC (UERJ). Doutora em geografia humana (UERJ). ORCID: 0000-0001-6428-117X – contato: kary_arc@yahoo.com.br

Introdução

Analisar qualquer aspecto da cultura ou identidade islâmica exige um recorte detalhado de qual grupo e, ainda, de qual localidade o pesquisador irá se aproximar. Essa assertiva se deve ao fato de que há uma compreensão inequívoca, por parte dos pesquisadores do tema, de que o islam é plural, multifacetado e heterogêneo. Neste artigo, especificamente, nos debruçaremos sobre a comunidade islâmica xiita¹ duodécima² da cidade de São Paulo e sua performance anual no espaço da Associação Religiosa Beneficente Islâmica do Brasil, mais conhecida por mesquita do Brás, objeto de uma análise mais acurada durante a elaboração da tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Geografia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGEO/UERJ). Fato que nos permitiu observar aspectos importantes e relevantes aos estudos da performance em íntima relação com o território religioso e que, portanto, vêm ao encontro de suscitar reflexões pertinentes à temática geográfica, de maneira mais ampla. Essa proposta de uma nova abordagem sobre o conceito de território religioso apresenta como resultado desta releitura – o território matriz – que será abordado mais adiante como um desdobramento das reflexões empreendidas em campo, ao buscarmos responder à tipologia do território religioso observado.

Na revisão bibliográfica atinente à temática, deparamo-nos com estudos anteriores, pioneiros na geografia da religião, que orientaram epistemologicamente as reflexões deste trabalho e foram privilegiados ao longo do texto, exatamente por trazer a dimensão territorial à luz do escrutínio científico, utilizando-se de conceitos e categorias espaciais pertinentes ao objetivo deste artigo. Tais estudos se dedicaram à interpretação dos fenômenos religiosos através de pesquisas apoiadas na fenomenologia e na etnogeografia para compreender as relações entre a prática religiosa e o espaço vivido. Sobre o islam, especificamente, há os estudos do geógrafo Gil Filho (2008, 2009, 2011) que abordam a descrição das territorialidades religiosas xiitas durante suas celebrações, aprofundando o debate sobre os conceitos de espaço sagrado, rituais e representação. Seu aporte filosófico se dá em Ernst Cassirer, cujo substrato teórico embasa a categorização das diferentes espacialidades (concreta, das representações simbólicas, e, do pensamento religioso) onde o homem religioso constrói os sentidos do mundo e existência. Sua pesquisa procura demonstrar como o espaço pode ser representacional – isto é, como podemos extrair um sentido do fenômeno em dado momento. Por esse viés, o autor define que a territorialidade do sagrado se apresenta como as relações de poder edificadas em torno do sagrado, na busca da cristalização do fenômeno religioso em um território específico (Gil Filho, 2008, p.140).

Adensando ainda mais a discussão, a geógrafa Corrêa (2004, 2006, 2013) trata do território religioso quando envereda na interpretação simbólica espacial da cultura afro

1 No original, em língua árabe, se denomina *shi'a* e não xiita. Por questões de melhor compreensão, a denominação em língua portuguesa será usada. A grafia em árabe corresponde à contração vocabular original: *Xiat* + Ali, em tradução livre: partidários de Ali (Ali Ibn Abi Tâlib, primo e genro do Profeta do Islam, Muhammad).

2 Duodécima provém do numeral doze. Nome da ramificação shi'a que acredita na linhagem parental dos 12 Imames nascidos após a morte de Muhammad, iniciando em seu primo e genro Ali e terminando no 12º Imam Al-Mahdi de codinome: O Oculto.

brasileira. Sua etnogeografia no terreiro de candomblé trabalha o conceito de território religioso a partir de uma perspectiva particular de territorialização e, assim, oferece uma nova abordagem para o conceito de território religioso culminando no território-terreiro. A autora afirma: “a análise do terreiro por seu arranjo espacial – e o significado a ele atribuído pelo grupo social que o constrói – sob uma imaginação geográfica através do geossímbolo, o territorializa, dessa forma, como um território-terreiro” (2006, p. 53). Tanto nos trabalhos de Gil Filho quanto nos de Corrêa, observa-se a intrínseca relação entre espaço, grupo social e simbolismo.

Ainda, no discorrer acerca do desenvolvimento das pesquisas em geografia da religião, encontramos outra abordagem acerca do território religioso que, por sua descrição e especificidade, vem ao encontro desta discussão conceitual e dos questionamentos levantados durante o campo. Rosendahl (2009, 2012) define o território religioso como um território demarcado, em que o acesso é controlado e dentro do qual o domínio é monitorado por um profissional religioso. O território religioso e suas territorialidades – a ação estratégica no território – possuem formas e funções, sendo que todas elas, incluindo sua criação e gestão, são permeadas por relações de poder. Tais percepções elucidam uma estrutura que se retroalimenta; longe de ser estáticas, elas se dinamizam a partir das suas lógicas próprias de manutenção, o que inclui o processo produtivo de bens simbólicos ligados ao sagrado. Com isso, para os indivíduos que se encontram no território religioso, os objetos tornam-se geossímbolos, cuja definição, de acordo com Bonnemaïson (2002) são a de artefatos repletos de significado que remetem a localidades e tempos remotos, preenchendo ausências e recordando fatos. Tais artefatos religiosos são distribuídos intencionalmente no espaço de acordo com uma cosmologia que busca reviver o tempo sagrado.

A história islâmica, desde tempos remotos, se apoia no simbolismo para resguardar e manter viva sua memória religiosa. Nos estudos de Moomem (1985) em 661 EC, um século após o surgimento do islam, este fato foi observado pela primeira vez quando os ciganos muçulmanos denominados zott foram levados da Índia para a Mesopotâmia para trabalhar em condições de subordinação. Logo depois, em 669, o califa Mu'âwiyya, chefe da Dinastia Omíada de Damasco (661-750), deporta os ciganos zott de Basra para Antioquia, atual região da Turquia. Apenas em 820 esses ciganos muçulmanos, provavelmente de maioria xiita, estabelecem um Estado independente de ciganos zott na Mesopotâmia. Essa etnia de ciganos muçulmanos sobreviveu a diversas perseguições e sanções culturais e econômicas e sobrevivem em número expressivo no Irã contemporâneo.

Quando pensamos na acepção geográfica francesa acerca do conceito de território como lugar vivido e ressignificado através das relações de identidade e diferença tal como Bonnemaïson (2002) o definiu, aproximamo-nos da definição de territorialidade – sob ótica semelhante à de Sack (1986) – quando afirma que as territorialidades assumem a condição de elo entre o que denomina fixação e mobilidade, ou seja, os lugares e itinerários empreendidos pelos seres humanos que aludem a uma *terra mater* ou *terra imaginalis*, e que, na ausência destas, seria representada por geossímbolos – significações culturais espaço-temporais que semiografam identidades e constroem os territórios. Soja (1971), corrobora essa ideia ao definir a territorialidade a partir de três

fatores: identidade espacial, exclusividade e compartimentação da interação humana como atributos que permitem o controle do espaço através da demarcação, interdição e dominação. Território e territorialidade passam a assumir uma relação indissociável e subjetiva onde, para a compreensão das territorialidades inseridas em dado território, seja necessário, portanto, compreender a fundo as práticas ou o comportamento espacial de cada grupo ou de cada pessoa que possui e controla um território; ou, ainda, as estratégias para sua formação e manutenção, admitindo a natureza simbólica da territorialidade, expressas por práticas políticas, artísticas, culturais ou religiosas que visam ao controle simbólico, influência e reafirmação de uma identidade territorial ou comunidade territorial imaginada.

Essa acepção acerca do território/territorialidade, adotada por geógrafos brasileiros nos estudos sobre a religião, trazem com frequência a ideia de mobilidade como expressão desse território e como marca de territorialidade. Trabalhos anteriores, publicados em periódicos europeus, já trouxeram essa acepção ao estudar os alimentos religiosos como geossímbolo e marca de territorialidade islâmica, privilegiando o corpo como foco de estudo. Tanto o corpo sinestésico quanto o corpo performático podem ser entendidos no contexto da corporeidade, que ocorre quando o homem religioso reconhece e utiliza o corpo intencionalmente como instrumento relacional com o mundo, manifestando um sentido. Em Gratão e Marandola Jr. (2011), Marandola Jr. (2012) e Oliveira (2012), lemos sobre o sabor enquanto experiência geográfica, especialmente a relação entre a noção de gosto e paisagem e os de Arroyo (2017) sobre o alimento religioso islâmico – apoiados na filosofia fenomenológica – acabaram por remeter à ideia de mobilidade através da memória e do simbolismo trazido através das experiências corporais concretas. Podendo o território ser imaginal, vivido a partir da sinestesia, quando evocado pelos sentidos através do geossímbolo como suporte. Sobre os territórios imaginados, Brighenti (2006, p. 69) nos diz:

Rather than lived, territory is imagined. Contrary to the home range, territory may not even be perceived all at once. While the reality of the former is experiential, the reality of the latter is imaginary, presupposing of course that imagination is a truly operating vital force. From the point of view of the organism, territory is a way of seeing, a way of framing and imagining the environment as well as the organisms (in most cases, conspecific organisms) that are in it. Territory is meaning – better still, it is relational meaning. It is a form of intraspecific communication.

Após um amplo estudo teórico, dedicamo-nos ao campo. A concepção de um território imaginado e não só vivido foi observada – primeiramente – durante a nossa pesquisa de mestrado na área de geografia cultural, que se dedicou a participar das celebrações de Ashura na mesquita do Brás nos anos de 2014 e 2015. O objetivo da etnogeografia foi entender como se configura a estrutura a celebração, quem são seus atores e o porquê de performarem em um dado cenário, com determinados geossímbolos. A verificação de que no espaço da mesquita configurava-se, de fato, um território religioso com o efetivo exercício da sua territorialidade, nos instigou a continuar a investigação no doutorado quando, no tempo cotidiano, marcas de territorialidade e determinados comportamentos eram observados aludindo à terra imaginada Karbala, advinda de uma narrativa épica e performada. Retornamos para novas observações nos anos de 2016, 2017 e 2018.

A terra de Karbala como protótipo: a memória e o gesto

Dentre as possibilidades para o estudo das relações entre geografia e religião, encontraremos, na geografia da religião brasileira, primeiramente, a proposta de quatro eixos temáticos. Rosendahl (1996) os apresenta: (a) fé, espaço e tempo: difusão e área de abrangência (b) centros de convergência e irradiação, (c) religião, território e territorialidade e, por fim, (d) espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo. Neste artigo, nos deteremos em aspectos dos dois últimos eixos, associando o território religioso às características da vivência, percepção e simbolismo da comunidade islâmica xiita durante sua celebração na Associação Beneficente Islâmica do Brasil (mesquita do Brás).

A metodologia empregada nesta análise irá privilegiar os dois últimos eixos supracitados com destaque para o território, territorialidade e a vivência através da percepção e interpretação do simbolismo. Como caminho normativo científico, apoia-se na filosofia fenomenológica e na prática da etnogeografia ou observação participante. Um aspecto a ser considerado na escolha da etnogeografia como aporte metodológico é que, na medida em que os sujeitos religiosos estão imersos na performance, não podem ser extraídos daquele espaço-tempo subjetivo sem correr o risco de prejudicar o espetáculo como um todo, já que ele obedece a uma sucessão ordenada de etapas que se desenvolvem em uma escala ascendente emocional e dependem da coletividade para dar sentido à lógica da prática religiosa.

Lapassade (1991), considera a existência de três tipos de observação participante. O terceiro tipo, e que aqui nos interessa – a observação participante completa – divide-se em duas subcategorias: por oportunidade, caso o investigador seja membro da comunidade que irá estudar, ou por conversão, como forma de cumprir uma recomendação etnometodológica, segundo a qual o investigador deve se transformar, até certa medida, para uma inserção total e completa no fenômeno que estuda. Nesta pesquisa, incluí-me como pesquisadora na categoria de observadora participante completa. Fui autorizada e integrar a celebração de maneira livre e autônoma, participando ativamente do todo o processo de preparação, organização e desdobramento celebrativo religioso (Arroyo, 2019, p. 173).

Em relação ao embasamento filosófico, a perspectiva fenomenológica deste artigo se liga diretamente ao entendimento da corporeidade. O corpo que apontamos aqui é o *Leib*, o corpo-próprio considerado por Merleau-Ponty como expressão e linguagem, como uma extensão da capacidade reflexiva, como mediador da relação do homem com o mundo e que se desdobra em outras noções como a intersubjetividade e a intencionalidade. A experiência perceptiva do sujeito surge mediante a sua presença enquanto corpo no mundo: “o corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema.” (Merleau – Ponty, 2006, p.10)

Já no campo da antropologia cultural, ciência que tem dialogado com a geografia humana de maneira transdisciplinar e profícua, podemos elencar, desde a década de setenta, estudos acerca dos desdobramentos performáticos e sua relação com as ciências sociais. Podemos citar os trabalhos seminais de: Victor Turner sobre uma “antropologia

da performance” (1987), Victor Turner e Edward Bruner (1986), Clifford Geertz (1978, 2000), Richard Schechner (1985, 1988, 1995, 2006) e John Dawsey (1999), entre outros. Sobre o estudo da temática, temos a pesquisa de doutorado de Francirosy Barbosa (2009) e seus corolários sobre antropologia cultural no contexto islâmico sunita e as obras de Gisele Camargo (2002, 2006) sobre a performance da dança giratória sufi.

Cabe ressaltar, entretanto, que, para iniciarmos uma análise orientada a aspectos transcendentais mediatizados pelo corpo como experiência do sagrado, é necessário atentar para dois pontos principais: a qual grupo me refiro, valendo, para isso, situá-los geograficamente e historicamente como uma minoria dentro do islam, que encerra uma performance cultural e religiosa que, dentre seus objetivos, conecta o indivíduo a uma terra sagrada, a uma matriz ontológica capaz de normatizar comportamentos cotidianos (Arroyo, 2019, p. 13)

A cerimônia de Ashura é a vivência e representação do luto advindo da Tragédia de Karbala ou Batalha de Karbala – cidade situada no atual Iraque – ocorrida por volta de 680 EC. Às margens do rio Eufrates ocorreu um massacre perpetrado pela Dinastia Omíada de Damasco (661-684), cujo desenlace final seria eliminar a linhagem do Profeta Muhammad, representada por seu neto mais novo, o Imam Al-Hussein, sua família e apoiadores. Portanto, a intenção da comunidade, durante os 10 dias ao longo do qual durou a Batalha, é a vivência do luto através da percepção e da performance, atingindo seu clímax no décimo e último dia, quando ocorreu o martírio. O valor simbólico da terra que martirizou o Imam Hussein representa a conexão com o Sagrado e todo um universo simbólico é necessário para sustentar a representação de uma realidade interpretada que se torna mais importante do que a realidade da paisagem religiosa. A celebração de Ashura, portanto, refere-se ao espaço-tempo que compõe os dez primeiros dias de Muharram, o primeiro mês do calendário islâmico, composto por 12 meses marcados pelos ciclos lunares.

As fontes bibliográficas narram que, após a morte do Imam Hussein, os sobreviventes da família foram arrastados como prisioneiros até a cidade de Damasco, na Síria. A irmã do Imam Al Hussein, frente à Corte do Governador Mu’awiyah, profere um grande discurso, uma lamentação, ouvida por centenas de pessoas, a qual gera uma profunda comoção. Portanto, as narrativas atribuem à Zainab Al-Kubra, irmã de Imam Hussein, a tradição anual da lembrança de Ashura, da lamentação, das elegias e da performance da dor e do sofrimento (Arroyo, 2019, p. 71). Por isso, vemos que a primeira celebração ou *Majlis* realizada em memória do Imam Al Hussein foi concretizada em Damasco, juntamente com todas as mulheres e filhos dos *Ahl al-bayt*³ (Ansarián, 2015, p. 139).

A disputa pela sucessão do trono criou uma estrutura maniqueísta que, ainda hoje, fundamenta as narrativas *xiitas* de legitimidade de que, desde àquela época, o impedimento de ascensão do Imam Hussein, de linhagem profética, se opunha, ao governo de Mu’awiyah Ibn Abi Sufyân, de conduta profana. Exatamente por se posicionar contra o monopólio da força instituída, Imam Hussein, neto de Muhammad Ibn ‘Abd Allâh,

3 “Povo da Casa”: significa os componentes da família do Profeta que conviviam e partilhavam da sua missão profética: Fatemah, Ali, Hassan e Hussein. Hoje em dia, essa acepção engloba todos os imames e seus descendentes.

último mensageiro da religião islâmica, no século VI, foi martirizado. De acordo com as fontes teológicas (Khazraji, 2013, p. 15; Tabataba'i, 2008, p. 29), seu martírio representa uma luta divina entre o sagrado e o profano e a vitória eterna contra a tirania e a opressão da secularização. Os personagens sobreviventes deveriam perpetuar a memória de Imam Al Hussein e fazer desse evento uma lembrança eterna da identidade do povo *xiita*. As fontes nos mostram que as *majâlis* encontraram seu ápice quarenta dias após a morte do Imam, quando todos retornaram a Karbala e reviveram a Ashura publicamente, em um espetáculo que atraiu grande parte do califado. A essa celebração foi dado o nome de Arba'în. E lá foi erguido o Santo Santuário Imam Hussein, atribuindo à cidade de Karbala o *status* de uma hierópolis islâmica *xiita*, o que, de acordo com Aghaie (2004) e Mervin (2000), a torna uma das maiores peregrinações do mundo.

Em estudos anteriores sobre a Ashura e seu simbolismo, após ampla revisão bibliográfica, notou-se que dentre os pesquisadores que se detiveram em analisar sua expressividade, observamos que desde a década de setenta, particularmente expressiva nos estudos sobre espaço e religião com Chelkowski (1979) e, mais recentemente, com Isaloo (2017) e Aghaie (2004, 2005) utilizam-se dos termos ritual e performance em suas análises; já Pinault (1992), Korom (2003) e Ali-Dib (2012) referem-se às expressões de Ashura como performance ou cerimônia/celebração. As revisões empreendidas nos fizeram adotar o termo celebração definido por Fickeler (2008) por incluir os fatores definidores: tempo sagrado, simbolismo e a possibilidade de intervenção nos processos naturais (cotidianos).

Performance islâmica: do gesto ao território matriz

Na cidade de São Paulo, no bairro do Brás, em 1987, foi construída a mesquita Muhammad Mensageiro de Deus, situada na rua Elisa Witacker, nº 17, administrada pela Associação Religiosa Beneficente Islâmica do Brasil (ARBIB). Imbuída do espírito de salvaguardar a tradição xiita, minoria nas migrações pós 1980, foi fundada por libaneses do sul (Arroyo, 2019, p. 75). A celebração ocorre anualmente no subsolo da mesquita, que, à época da celebração, é adornada por alguns geossímbolos tais como as bandeiras e flâmulas negras com recortes factuais que exponenciam os momentos críticos da Batalha de Karbala. Essas representações em tecido e a penumbra característica dos jogos de luz, entre a privação do branco e a prevalência do verde, conferem um aspecto mais sombrio e lúgubre ao lugar. A indumentária nostálgica e austera é predominantemente negra e homogênea para os enlutados homens e mulheres. Entre elas, o xador em sarja busca a uniformidade e a discrição, virtudes desejáveis neste período de luto, pois a partir da lua nova que anuncia Muharram as individualidades paulatinamente se apagam para o florescer da alma *communitas* em que se solapam os papéis sociais cotidianos e se renovam e exponenciam o corpo homogêneo da memória coletiva.

Nesse momento, o corpo torna-se geossímbolos quando, consciente de si e do seu papel, atua em íntima relação com o solo de Karbala, lembrando os fatos e apontando ausências. Ele é o suporte sígnico e estandarte móvel da celebração de Ashura. Os movimentos modulares e cíclicos se agigantam em intensidade e aumentam a velocidade do

compasso na continuidade da lembrança e na repetição contundente da trajetória dos personagens na trama. É no manejo da ação, da performance intencional e controlada, que podemos identificar o comportamento restaurado. No entanto, ele pode se dividir em duas subcategorias: a) – o comportamento restaurado de longa duração; e b) – o comportamento restaurado de curta duração. O primeiro representado pelos ritos ou celebrações, o segundo representado por gestos banais ou cotidianos, como o acenar de um adeus. Cabe ainda ressaltar que o comportamento restaurado de curta duração para o muçulmano xiita é também uma celebração cotidiana revestida de sacralidade se intencionalmente direcionado a um gesto de lembrança ao martírio, como beber água ou comer, gestos simples que contêm carga simbólica quando há a intenção da adoração e da ligação com o sagrado, o que nos leva a concluir que as duas subcategorias são exploradas na performance cotidiana e extracotidiana (Arroyo, 2019, p. 71).

Essas reflexões nos trazem o substrato conceitual da socióloga da religião Hervieu-Léger (2005), quando afirma que toda religião implica uma mobilização específica da memória coletiva. Preocupada com os movimentos religiosos contemporâneos, ela observa que há uma tendência à dilatação e à homogeneização da memória, capaz de prejudicar a permanência dos particularismos sociais que se concentravam na memória coletiva demarcavam grupos concretos e diferenciados. Para Maurice Halbwachs (2015), a chegada do capitalismo e da técnica é que provocou, ao mesmo tempo, uma homogeneização da vida social sobre a esfera produtiva. Esta última suscita somente memórias técnicas funcionais e neutras, resultando como uma memória de superfície e uma memória achatada, cuja capacidade e criatividade parecem ter se desvanecido. Da mesma forma, podemos pensar na performance coletiva extra-cotidiana e na performance individual cotidiana do muçulmano xiita como uma estratégia de manutenção e reavivamento da memória coletiva e, principalmente, da sua ligação com a terra de Karbala, elemento que confere uma ligação telúrica do homem com sua *Terra Imaginalis* ou com sua paisagem matriz (Berque, 2012), que ontologiza seu sentir e seu comportamento nas diversas esferas da vida. O estudo desses comportamentos foi abordado na tese que inspirou este artigo, mas nos seria impossível desenvolvê-lo aqui por conta da profundidade que necessita. Mais adiante, será retomado em forma de uma breve reflexão, que nos levará, sucintamente, à compreensão de uma nova leitura acerca do território religioso, em parte derivado das concepções de Berque, o território matriz que é capaz de influenciar a *praxis* do muçulmano xiita, ligando-o, indelevelmente, à terra.

Na década de 70, como poucas vezes visto na história, a Revolução Islâmica Iraniana corroborou a ideia de que a *Terra Imaginalis* Karbala poderia ser sentida e vivida na contemporaneidade e de que a Batalha de Karbala era contínua. Ayatollah Seyyed Rouhollah Khomeini popularizou a frase emblemática Todo dia é Ashura, toda Terra é Karbala (*Kullu yawm Āshūrā, Kullu ard Karbalā*), embora a autoria da frase seja desconhecida.

Durante nossa análise da celebração, o foco centrava-se no cenário e no corpo como complementares em contextos muito amplos, não apenas em momentos extracotidianos mas em todo e qualquer momento-cena, não se restringindo ao estudo apenas do gesto em si, da decomposição do movimento e da forma, mas no avanço para o corpo como um todo, investigando as causas pelas quais um corpo ali está e performando daquela maneira e naquele tempo. Intenções, objetivos e contextos espaciais passam a interessar

à performance que se pretende analisar. Essa reflexão sobre a variabilidade humana no espaço e no tempo é denominada de etnologia; já a etnocenologia, mais específica e apropriada ao caso estudado, se inscreve na vertente das etnociências com escopo nos comportamentos humanos espetaculares organizados. Sendo assim, há uma busca da compreensão dos discursos dos diversos agrupamentos sociais sobre sua própria vida coletiva, principalmente suas práticas corporais.

Por performance, entende-se que:

No século XXI, as pessoas têm vivido, como nunca, através da performance. Fazer performance é um ato que pode também ser entendido em relação a Ser, Fazer, Mostrar-se fazendo. E o autor acrescenta: Explicar ações demonstradas. Ser é a existência em si mesma. Fazer é a atividade de tudo que existe, dos quazares aos entes sencientes e formações super galáticas. Em conclusão, o autor alerta: Mostrar-se fazendo é performar: apontar, sublinhar e demonstrar a ação. Explicar ações demonstradas é o trabalho dos Estudos da Performance (Schechner, 2003, pp. 25-26).

Quando o muçulmano *xiita* performa, visa atingir a alguns objetivos propostos na própria definição de performance: aponta, sublinha e demonstra sua identidade durante a celebração. Seu gesto é um metagesto, ou seja, ele busca explicar o que aquela performance representa: a si mesmo em íntima relação com a terra de Karbala.

Camargo (2002; 2006), pesquisadora inserida na antropologia da performance e apoiada na etnocenologia advinda dos estudos de Bião (1998), pesquisou a cenologia do *Sama*, trabalhando com a compreensão dos discursos e da observação atenta e contextualizada das suas práticas corporais em um diálogo incessante entre o corpo e a alma, privilegiando a dimensão da cultura. Tal abordagem nos sugeriu que não nos detivéssemos tão somente na análise espacial e sim no corpo, que, em certa medida, produto do seu meio, se espraia e semiografa os espaços. Ambos, em sincronia, constroem lugares de pertencimento e afeto através da dimensão orgânica da atividade simbólica. Nessa simbiose profunda entre corpo e lugar compreende-se a ideia de mobilidade territorial, visto que o corpo culturalizado é um agente móvel que, longe de essencializar sua cultura, a reconstrói entre trânsitos, contatos e permutas.

Logo, a etnocenologia vem ao encontro de nossos questionamentos, visto ser um campo do saber no qual nos apoiamos para compreender melhor os comportamentos humanos espetaculares e organizados, perspectiva esta que em muito nos ajudou a compor o estudo do gesto, componente do território religioso extracotidiano ou celebrativo e do gesto cotidiano. Tais expressões cotidianas ganham destaque nas análises realizadas, pois denotam a íntima e incessante relação do homem com sua pátria sagrada, com a hierópolis *xiita*. As performances cotidianas têm seu papel central como aquelas que reificam a memória telúrica e são normatizadas pela sua matriz Karbala.

Retomando a explicação mais detalhada desse período cerimonial, ressalta-se que é tradicionalmente marcado por representações e recitações do drama de Karbala (*tasbîh*

ou *tá'zyyia*) e grandes procissões, em que muçulmanos *xiitas Diwanikam*⁴, durante a performance religiosa, batem as mãos no peito ou na cabeça (*latmiya*), ou ainda, mais raramente, com o uso de facas e navalhas (em árabe *tatbîr*, em persa *qama zani* ou *talwar zani*) como sinal de luto (Arroyo, 2019, p. 152). Há uma variação ampla nas formas de celebração, influenciadas pelas fronteiras culturais. A República Islâmica do Irã, especificamente, promove faustas teatralizações, com procissões numerosas; todavia, a autoflagelação é condenada por grande parte dos marjas ou sábios tais como uma Fonte de Imitação⁵, tendo em vista esta ser uma prática não recomendável, inconforme ao princípio da Jurisprudência Já'fariyah⁶ (Muzzafar, 2009, p) que deriva de uma decisão majoritária, através de uma fatwa do Ayatollah Seyyed⁷ Khamanei. O sangue derramado em combate é um símbolo fulcral de resistência. O *latam* – autoflagelação religiosa – foi aos poucos substituída, em alguns países, como o Líbano e o Irã, pelas Campanhas nacionais de doação de sangue (Pinto, 2010, p. 67).

Figura 1 – Performance de Ashura enquanto o Maddah entoava uma *latmiya* na mesquita do Brás.



Fonte: Acervo da Associação Religiosa Beneficente Islâmica (ARBIB), 2015.

4 Expressão popular usada entre os xiitas com origem na língua farsi que significa, em tradução livre, loucos por Hussein. É um elogio prestado aos indivíduos que atuam e participam ativamente durante as celebrações.

5 Teólogo proeminente e guia espiritual xiita com a autoridade para tomar decisões legais dentro dos limites da lei islâmica. Ocupa a vacância do Imam oculto - Al Mahdi - até seu retorno. Na hierarquia das fontes, situa-se após o Alcorão, Profeta e os 12 Imames.

6 Já'afariya, uma escola jurídica xiita, também chamada Escola do Ahl al-Bayt. Foi fundada por Já'afar Assâdiq (702-765), 6º Imam para os xiitas duodecimais e descendentes do Profeta Muhammad.

7 Título honorífico concedido aos descendentes do Profeta Muhammad.

Figura 2 – Maddah durante as narrativas da Tragédia de Karbala na Mesquita do Brás.



Fonte: A Autora, 2015.

Dentre os geossímbolos (Bonnemaison, 2005) observados, coube ainda explorar o aspecto alimentar da celebração, tendo em vista que durante a etnogeografia realizada foi observada a produção de alimentos típicos da época de Ashura. Desde a escolha dos ingredientes, passando por seu preparo, distribuição e degustação. O ciclo sinestésico se enriquece com este último elemento, haja vista, pudemos sentir o sagrado através da:

a) apreciação visual da celebração, com seu *setting*⁸ planejado no que diz respeito à sua luminosidade e suas cores;

b) a apreciação auditiva através da audiência sensível ao drama de Karbala, através da voz melodiosa do *maddah* entoando tais *tasbih* – em árabe – ou *ta'ziyya* – em farsi, e na sonoridade percussiva da *latmiya* (narrativa melodiosa da epopeia de Karbala) com suas variações de ritmo e interpretação; e observamos também o terceiro sentido;

c) o tátil, através da participação nas mesmas *latmiyas*, que privilegiando a corporeidade em dois sentidos distintos – na comunicação do luto e dramatização da Batalha e, ainda, na introspecção desta vivência, quando o ritmo do lamento musical é introjetado através das batidas no peito – permite a movimentação performática. Por último, o quarto e o quinto sentido, encerram de maneira mais íntima e profunda a vivência da celebração:

d) o paladar e o olfato.

⁸ Optamos por usar este conceito da linguagem teatral, pois *setting* inclui o tempo e o local da ação, é o cenário completo em determinado espaço temporal.

Conclusão

É importante notar que há uma distinção importante entre a memória histórica, que de um lado, se apoia na reconstrução dos dados fornecidos pelo presente da vida social e projetada no passado reinventado; e a memória coletiva, de outro, aquela que recompõe magicamente o passado. Entre essas duas direções da consciência coletiva e individual desenvolvem-se as diversas memórias, cujas formas mudam conforme os objetivos que elas implicam (Halbwaches, 2015, p. 99). A partir disso, temos que a memória coletiva *xiita* baseia-se em relatos e literatura que têm como objetivo a manutenção de uma identidade que se afirma a partir de um passado reconstruído, através de uma narrativa épica e, sobremaneira, hercúlea, na qual virtudes são almejadas por seus participantes, tais como a ideia de resistência à opressão, resiliência, compaixão e coragem.

No caso do grupo pesquisado, a observação do comportamento restaurado cotidiano foi mediatizada por geossímbolos identificados como suporte na expressão da corporeidade. O protótipo do solo sagrado seria um *arché* capaz de condensar simbolicamente o significante da identidade cultural do grupo religioso. Apesar da tentativa de descrever as ideias suscitadas acerca das diferentes interpretações e tipologias de território islâmico na pesquisa empreendida, o ponto comum, no entanto, e que se pôde constatar através do nosso olhar, é que tanto a *terra imaginalis*, móvel e cíclica, base fulcral do território construído na Mesquita do Brás, quanto a ideia de território matriz, pontual e normatizador, denotam uma identidade particular que os caracteriza e os define como muçulmanos xiitas. Podemos então corroborar, nesta pesquisa, a ideia de Bonnemaïson (2002; 2005), agregando a possibilidade de que através de uma cultura típica de luto, característica de uma etnia, o território se estabeleça.

A análise realizada centrou-se no significado atribuído pelos nativos à completa execução dos elementos performáticos da celebração. O cotidiano do homem religioso apresenta um gestual e um conjunto de atos elocutórios que podem se travestir de sacralidade se houver a intenção da adoração. Isso nos leva a sugerir a contínua dependência em alto grau de intensidade com a hierópolis Karbala. Alçando esta discussão a uma dimensão espacial, até então aqui privilegiada – pois é nesta dimensão que se concentra o arcabouço epistemológico da autora – percebemos que o corpo, enquanto suporte sígnico, reverbera a história da terra mater, imprimindo no espaço a cultura xiita.

O conceito de um território matriz pensado exclusivamente para responder geograficamente a um fenômeno religioso exemplifica com clareza a natureza desses atos performáticos, em íntima relação com o lugar para além do momento da cena. Já sabemos que, além do território à época da celebração, cíclica e móvel e marcadamente temporal, há o território ligado eternamente a Karbala, a matriz normatizadora desta performance cotidiana, que emana continuamente uma lembrança latente e presente no gestual desse indivíduo. A ideia do tempo primordial que permite um eterno retorno à ontologia e culmina com a imersão no sagrado através da ligação com Karbala é desmembrada no empírico através da performance cotidiana.

Ao se observar o cotidiano do muçulmano xiita, constata-se que o sagrado pode se manifestar de maneira pontual e intermitente. A definição de território matriz é aquela

em que o simbolismo da hierópolis tem poder e abrangência capaz de transcender seu espaço-tempo e influenciar, normatizar e imprimir sua marca no cotidiano do homem religioso.

Referências

- AGHAIE, K. *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Celebrations in Modern Iran*. Seattle: University of Washington Press, 2004.
- AGHAIE, K. *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*. Austin: University of Texas Press, 2005.
- ALI-DIB, E. *Following Sayyida Zaynab: Twelver Shi'ism in Contemporary Syria*. 231f. Thesis. (PhD in Philosophy) - Centre for the Study of Religion, University of Toronto, Toronto, 2012.
- ARROYO, K. *Kaak Al Abbas: O alimento religioso na construção de territorialidades*. *Revista Finisterra*. Lisboa, vol.52, nº 105, 2017, pp. 79-92.
- ARROYO, K. *Memória de Karbala: a construção do território matriz na cidade de São Paulo*. (tese de doutorado). Rio de Janeiro, PPGeo/UERJ, 2019.
- ANSARIÁN, H. *Toda Tierra es Karbala. La Epopeya de Ashura*. Qum: Editora Elhame Shargh, 2015.
- BARBOSA, F.C. *Entre Arabescos, Luas e Tâmaras: Performances islâmicas em São Paulo*. (tese de doutorado). São Paulo, PPGA/USP, 2007.
- BERQUE, A. *Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural*. *Geografia Cultural - Uma Antologia*. EdUERJ: 2012. pp. 239-245.
- BERQUE, A. *Les Raisons du paysage: de la Chine antique aux environnements de synthèse*. Paris: Hazan, 2000.
- BERQUE, A. *Médiance des Milieux en paysage*. Paris: Reclus, 1990.
- BERQUE, A. *Paysage-empreinte, paysage-matrice: éléments de problématique pour la géographie culturelle*. In: *L'espace géographique*. Paris: 1984.
- BIÃO, Armindo J. C. *Etnocenologia, uma introdução*. In: GREINER, Christine; BIÃO, Armindo (Org.). *Etnocenologia. Textos Seleccionados*. São Paulo: Annablume/PPGAC/GIPECIT, 1998.
- BONNEMAISON, J. *Viagem em torno do território*. In: *Geografia Cultural: Um século* (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.
- BONNEMAISON, J. *Culture and Space: Conceiving a New Geography*. London: I.B Tauris e Co Ltd, 2005.

CAMARGO, G. Entre a Etnocenologia e os Performance Studies: relativizações epistemológicas. 30º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. Caxambu, Minas Gerais, 24 a 28 de outubro de 2006.

CAMARGO, G. Sama: Etnografia de uma Dança Sufi. Florianópolis: Editora Mosaico, 2002.

CHELKOWSKI, P. J. Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran. New York: New York University Press, 1979.

CORRÊA, A. M. Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa a inserção global [Brotherhood of the Boa Morte as afro-Brazilian cultural manifestation: from alternative culture to global insertion]. (tese de doutorado em geografia). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, CCMn/PPGG, 2004.

CORRÊA, A.M. O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. Textos escolhidos de cultura e arte populares. Rio de Janeiro, v. 3, nº 1, junho de 2006, p. 5162.

DAWSEY, John Cowart. De que riem os “bóias-frias”? Walter Benjamin e o teatro épico de Brecht em carrocerias de caminhões. Tese (livre-docência) - PPGAS/FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

ELLARD, C. Psicogeografía - La influencia de los lugares en la mente y en el corazón. Barcelona: Editora Planeta, 2015.

FERNANDES, D.; GIL FILHO, S. F. Geografia em Cassirer: Perspectivas para Geografia da Religião. Geotextos (Salvador),v. 07, pp. 211-228, 2011.

FICKELER, P. Questões Fundamentais na geografia da religião. Espaço e Cultura – Edição Comemorativa. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 2008.

GELL, A. The Anthropology of Time: Cultural Construction of Temporal Maps and Images. New York: Bloomsbury: 2001.

GEERTZ, Clifford. Negara: o Estado teatro no século XIX. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

GEERTZ, C. La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000.

GIL FILHO, S. F.; GIL, A. H. C. F. Geografia da Religião: Estudos da Paisagem Religiosa. In: VIII Encontro Nacional Da ANPEGE – ENANPEGE, 2009, CURITIBA: ANPEGE, 2009.

GIL FILHO, S. F. Espaço sagrado: estudos em geografia da religião. Curitiba: IBPEX, 2008, 163 p.

GRATÃO, L. H. B & MARANDOLA, JR. E., Sabor da, na e para a Geografia. Geosul, Florianópolis, v. 26, n. 51, pp. 59-74, jan. /jun.2011.

- HALBWACHS, M. A Memória Coletiva. Trad: Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2015.
- HERVIEU-LÉGER, D. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HERVIEU- LÉGER, D. La religión, hilo de memoria. Madri: Herder Editorial, 2005.
- ISALOO, A. Power, Legitimacy, and the Public Sphere: The Iranian Ta'ziyeh Theatre Ritual. Routledge, 2017.
- KOROM, F.J. Hosay Trinidad: Muharram Performances in an Indo-Caribbean Diaspora. University of Pennsylvania Press, 2003.
- LAPASSADE, G. L' Éthnosociologie. Paris: Méridiens Klincksieck, 1991.
- LE BRETON, D. Antropologia dos Sentidos. Petrópolis: Vozes, 2016.
- MARANDOLA, E. JR. Fenomenologia e pós-fenomenologia: alternâncias e projeções do fazer geográfico humanista na geografia contemporânea. Revista Geograficidade, v. 3, nº 12, 2013.
- MARANDOLA, E. JR. Sabor Enquanto Experiência Geográfica: Por uma Geografia Hedonista. Geograficidade/ v. 2, n. 1, 2012.
- MERLEAU – PONTY, M. Fenomenologia da Percepção. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERVIN, S. Histoire De L'Islam: Fondementes Et Doctrines. Paris: Flammarion, 2000.
- MOMEM, M. A Introduction to Shi'i Islam. Oxford: George Ronald, 1985.
- MUZZAFAR, M. The Islamic beliefs according to the Shiite thought Imamah Ashariyah. Ahlul Bayt: Teerá, 2009.
- NORA, P. Entre história e memória: a problemática dos lugares. Revista Projeto História. São Paulo, v. 10, pp. 07-28, 1993.
- PINAULT, D. The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community. I. B. Tauris & Co, 1992.
- PINTO, P. G. H. Islã: Religião e Civilização – Uma abordagem Antropológica. Aparecida, SP: Santuário, 2010.
- ROSENDAHL, Z. Espaço e Religião: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.
- ROSENDAHL, Z. Espaço, simbolismo e religião: resenha do simpósio temático. ANAIS DO II ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS

- RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009.
- RELPH, E. As bases fenomenológicas da geografia. In: *Geografia*, v. 4, n.7, pp. 01-25, 1978.
- RELPH. *Place and Placelessness*. London: Pion, 1976.
- SACK, R. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SCHECHNER, R. What is performance. In: *Performance studies: an introduction*, second edition. New York & London: Routledge, pp. 28-51, 2006.
- SCHECHNER. *The future of Ritual: writings on culture and performance*. Nova York: Routledge, 1995.
- SCHECHNER. *By Means of Performance*. Cambridge: Cambridge University, 1990.
- SCHECHNER. *Performance Theory*. New York and London: Routledge, 1988.
- SCHECHNER. *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: The University of Pennsylvania, 1985.
- SILVA, R. Entre artes e ciências: a noção de performance e drama nas Ciências Sociais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 24, pp. 35-65, jul./dez. 2005.
- SOJA, E. *The political Organization of Space*. Washington, D.C: AAG Commission on College Geography, 1971.
- TABATABA'I, H. *O Xiismo no Islam*. Trad. Ahmed Abdul Monhem El-Horr. Arresala: São Paulo, 2008.
- TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York: PJA, 1988
- OLIVEIRA, L. de. Introdução: O Estudo do Sabor pela Geografia. *Geografia/ v. 2*, n. 1, Verão 2012.
- TURNER, Victor. *The Anthropology of performance*. New York: PAJ, 1987.
- TURNER, Victor; BRUNER, Edward (Ed.). *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.
- ZAIDI, N. *Making Spaces and Sacred: The Sayyeda Zaynab and Bibi Pak Daman - Shrines and the Construction of Modern Shia Identity*. Dissertation [Master of Philosophy]. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 2015.

Recebido: 17 de janeiro de 2020.

Aprovado: 31 de maio de 2020.