



A ESTÉTICA DO SENSÍVEL ISLÂMICO E SUAS CONTRIBUIÇÕES AO UNIVERSO AFRO-BRASILEIRO

Francirosy Ferreira

E-mail: franci@ffclrp.usp.br

“todas as experiências do homem são mensagens percebidas por intermédio dos sentidos e devem ser decodificados de alguma forma” (RODRIGUES, 2006, p.95).

Esta comunicação tem por objetivo trazer alguns elementos da simbólica religiosa islâmica e suas contribuições ao universo afro-brasileiro, a fim de estabelecer pontos de contato entre essas duas práticas religiosas. O estético e o sensível no Islã podem ser vistos e apreendidos também em manifestações religiosas afrodescendentes, abrindo assim para um mapa geral do sensível corpóreo dos adeptos de religiões que divergem em seus conteúdos, mas apresentam matrizes históricas e estéticas que se aproximam em vários pontos. Parto dos elementos corporais, sentidos, imagens, vestimentas, práticas rituais para estabelecer esses pontos de contatos.

Antes de adentra esses pontos, vale dizer que esta pesquisa iniciou-se em agosto de 2010, em parceria com Lilia Sagio Cesar e intitula-se: **Estéticas do sensível islâmico e o *embodiment* em religiões afro-brasileiras** dentro do Projeto Temático financiado pela FAPESP *A experiência do filme na Antropologia*, coordenado por Sylvia Caiuby Novaes. Neste sentido, seria conveniente esclarecer que se trata de um texto em construção, que talvez, possa dar pequenos indícios do que venho formulando a respeito da intersecção entre Islã, religiões afro-brasileiras e outros movimentos. Nossa proposta é a produção de um *filme etnográfico* e *ensaios fotográficos* que re-apresentem imagens de experiências sensíveis e corpóreas dos muçulmanos no Brasil e de seguidores de religiões afro-brasileiras (Candomblé, Umbanda etc.).



Observei em minha tese de doutorado (2007) que a corporeidade¹ islâmica, assim como os seus sentidos são remodelados na entrada e permanência dos revertidos nessa religião. Boa parte dos revertidos ao Islã no Brasil são pessoas que fazem questão de marcar sua identidade de pertencimento étnico a grupos que se remetem à África. Neste contexto surge o movimento Hip Hop com uma presença marcante entre jovens negros e brancos (em se tratando de São Paulo), que fazem do movimento um espaço de propagação da religião islâmica.

Há mais de cinco anos foi fundada uma mesquita na República (bairro de São Paulo), na qual a presença de negros é considerável e hoje já conta com a presença de africanos que chegaram mais recentemente ao Brasil. Outras mesquitas também apresentam um número significativo desses grupos, como a mesquita de São Bernardo do Campo, mesquita Brasil e mesquita de Santo Amaro, todas localizadas no Estado de São Paulo.

Em Salvador é significativa a presença de grupos que destacam o pertencimento étnico e religioso afro-islâmico, assim como no Rio de Janeiro, os *rappers* islâmicos dialogam a partir desses universos diferentes. Ao contrário de São Paulo, essas duas cidades, trazem um outro componente de inserção na religião onde os revertidos afirmam um Islã brasileiro, buscando assim se desvincular da influência da cultura árabe. O diálogo tenso/ denso entre os nascidos muçulmanos (árabes) e os revertidos será problematizada a partir das estéticas construídas visualmente por esses grupos, cabendo ainda questionar como esta estética pode ser vista nas demais manifestações religiosas citadas.

A experiência de produção imagética em Antropologia pode permitir meios alternativos de compartilhar e problematizar o conhecimento, seja com os sujeitos da pesquisa, seja com a academia. Considera-se, portanto, que por meio da realização de um filme etnográfico e de ensaios fotográficos seja possível re-apresentar esses universos sensíveis possibilitando comparações e aproximações de formas estéticas do

¹ Ver David Le Breton (2006)



universo afro-brasileiro e de adeptos do Islã, sejam esses árabes, africanos ou brasileiros.

Algumas pistas, emblemas e sinais desses corpos (islâmico)

Quando um muçulmano prostra-se, há uma horizontalização do seu corpo e tudo vai ao chão: audição, paladar, olfato, visão e tato. Há uma entrega. Prostrar-se é entregar-se a Deus. A palavra “Islã”, em árabe, significa *submissão*², entrega a Deus. O corpo islâmico vai, à contramão do corpo ocidental, curvando-se até o chão, para o encontro com o divino. Corpo e sentidos se deslocam: o baixo corporal³ que, no homem verticalizado, ocupa um determinado lugar, horizontaliza-se, acompanhando a mesma linha do corpo prostrado sobre o chão.

Os sentidos são a porta de entrada para o mundo, e a postura vertical do homem fez com que ele percebesse o seu meio de um modo diferente. O homem em pé vê coisas, que curvado ou sentado, talvez não veja, mas a alteração na postura do corpo não apenas diminui ou amplia os sentidos, diferencia-os. Essa diferenciação, que se entrelaça a processos culturais variados, nos leva a compreender que as diferenças sensoriais de um grupo em relação a outro estão referidas a posturas que favorecem (ou não) outras significações, outros sentidos. O homem horizontalizado do Islã experimenta outras sensações e outros modos de sentir e transmitir o mundo, pois sua

² No dicionário Aurélio, temos: entrega - ato ou efeito de entregar-se; rendição, capitulação, comprometimento, etc. A palavra submissão está relacionada a obediência, sujeição e subordinação.

³ Ver BAKHTIN (1996).



percepção concreta da vida, permeada pela religiosidade, aproxima instâncias que, para o homem ocidental, mantêm-se alheias ou pelo menos apartadas das práticas cotidianas.

É preciso olhar para o *embodiment* — como fez Csordas (1990), que se refere às múltiplas formas e manifestações da incorporação da cultura. Para ele existe um “vazio”, entre o conjunto de referentes culturais e os imponderáveis da experiência, que se atualiza na disposição silenciosa dos corpos. A religião é para ele um bom modelo para pensar, não só o corpóreo, mas o incorpóreo dessas experiências de *estar-no-mundo*. O exemplo dado por ele é a glossolalia⁴, fenômeno característico da religião carismática, pelo qual o fiel compartilha o não dito. Para o autor, é um modo do homem assumir um *estar-no-mundo* (Cf.1990, p.40).

O antropólogo David Howes (1991), em coletânea por ele organizada, dedica-se a pensar o corpo e os sentidos, no seu caso específico, muito mais os sentidos e como eles engendram a mudança no corpo de determinadas sociedades. “The drum is a body”. Filósofos, antropólogos, sociólogos⁵ têm se dedicado a estudar as questões do corpo e dos sentidos, porém não pretendo fazer aqui uma exegese deste material, preferindo ocupar-me com as leituras que mais me auxiliaram neste processo de descoberta do corpo e das sensações dos próprios muçulmanos. Pelo corpo se lê a sociedade, se lê o indivíduo, pois o corpo é revelador das sensações e dos sentidos que nele se inscrevem.

Meu argumento é que os sentidos são refinados, remodelados, tanto na entrada, quanto pela permanência na religião, contribuindo para a constituição do corpo islâmico. É preciso ter em mente que a religião passa pelo corpo⁶ e altera os sentidos e a

⁴ É um fenômeno onde o indivíduo crê expressar-se em uma língua desconhecida.

⁵ A classificação dos sentidos, proposta por Aristóteles, é bem interessante. Para ele, a hierarquia dos sentidos nos seres humanos está definida pela visão, audição e olfato, enquanto nos animais, essa hierarquia se define pelo *sabor- paladar e tato- toque* (Cf. SYNNOTT, 1991, 65). É possível pensar o corpo na concepção marxista pela qual o corpo e os sentidos do trabalhador estão submetidos à pressão capitalista (Cf. Synnott, 1991). Ver também Csordas (1990), Foucault (1977).

⁶ Segundo Le Breton (2006: p. 92), o corpo é a interface entre o social e o individual, entre a natureza e a cultura, entre o fisiológico e o simbólico; por isso, a abordagem sociológica ou antropológica exige prudência particular e a necessidade de discernir com precisão a fronteira do objeto. Para Le Breton, o corpo é uma ficção cultural e a corporeidade é uma modalidade cultural incorporada. “La sociologie du corps est un chapitre de la sociologie plus particulièrement attaché à la saisie de la corporéité humaine comme phénomène social et culturel, matière de symbole, objet de représentations et d’imaginaires” (Le Breton, 2004, p.3). Neste texto há duas terminologias corporalidade e corporeidade, a primeira mais usada



corporalidade, pois é capaz de modificar as técnicas do corpo, a expressão dos sentimentos, a gestualidade, as regras de etiqueta, as técnicas de tratamento, as percepções sensoriais, as marcas na pele, a má conduta corporal⁷ etc. Ao dizer isto, compartilho com Tim Ingold (2008) a ideia de que

(...) a antropologia dos sentidos permanece totalmente comprometida com essa versão do dualismo mente/corpo cartesiano. Acontece que ela não se preocupa, no fim das contas, com as variedades de experiência sensorial geradas no curso do envolvimento corporal prático das pessoas com o mundo ao seu redor, mas com o modo como essa experiência é ordenada e ganha significado dentro dos conceitos e das categorias de sua cultura.⁸

A corporalidade está no centro dessas temáticas. A respeito da *corporeidade* movente dos muçulmanos, chamo a atenção para alguns elementos que embora não elaborados conscientemente pelos próprios fiéis, são perceptíveis na própria pesquisa e na finalização deste trabalho. Digo não conscientes, porque muitos não pensavam sobre suas mudanças sensoriais ou corporais, antes das minhas perguntas. Reforço à ideia de aprendizado. Os revertidos, isto é, aqueles que se tornaram muçulmanos, são prova dessa mudança sensorial/corporal, portanto, não estão só no âmbito na cultura essas implicações sensoriais/corporais, mas no âmbito individual e da ênfase que apreende em contexto, vivenciando, experienciando o universo simbólico.

Christine Greiner narra o caso inusitado de um contador que lhe relatou o quanto era difícil para ele se lembrar que tinha corpo, durante sua rotina diária, sentado à mesa de trabalho. Ela ressalta o fato de que uma dor de dente em pessoas sedentárias deveria fazê-las lembrar da existência do próprio corpo, mas não é o que acontece. Para muitas pessoas, sentir o corpo é coisa de atleta e de bailarino (2006, p.15). É de fato o que pude constatar. Pensar no corpo e nas suas alterações, com a mudança de religião, ou mesmo para aqueles nascidos na religião. Trata-se, para eles, de “algo que se faz e pronto”, mas isso não significa que uma reflexão a respeito de algumas dessas mudanças não seja

pelos antropólogos e a segunda usada por Le Breton em seus escritos. Quando estiver me referindo ao texto de Le Breton, estarei privilegiando a terminologia por ele utilizada.

⁷ Ver Le Breton (2006).

⁸ <http://n-a-u.org/pontourbe03/timingold.html>. Acesso em julho de 2008.



importante, ao contrário, é fundamental, quando se quer compreender essa entrega a Deus, o que é, sobretudo, a tarefa do antropólogo, buscar esse sentido.

O corpo islâmico apresenta peculiaridades que devem ser observadas, tais como os modos de rezar, comer e andar, moldando o comportamento. Neste sentido, o universo etnografado em minha tese de doutorado permite-me, agora, construir paralelos com outros corpos e sentidos, em outras religiões. Que corpo é este que se modifica;

Durante a pesquisa de campo, Rita de Almeida Castro⁹, ao visitar a mesquita comigo, disse-me para tentar fazer os gestos da oração, como um modo de compreender as mudanças e os sentidos de se estar prostrado. Fiz a experiência de ritualizar a oração, cinco vezes ao dia, e tudo o que eu consegui foram algumas contraturas musculares e dores no joelho. Faltou-me alma. O que para mim foi um sacrifício, para o muçulmano, ao incorporar o sentido de uma entrega a Deus, é algo prazeroso, e não um sacrifício. Mesmo não conseguindo alcançar a mesma dimensão de um muçulmano, percebi que a mera reversão a essa religião também não pode ser considerada algo fácil, pois creio que é muito difícil modificar o corpo, mesmo quando se crê. Assim, as palavras de Sheik Jihad fazem sentido: *corpo e alma* devem ser conjugados, pois o corpo está relacionado diretamente com os sentimentos que são expressos por ele; pelo *locus* no qual está inserido; pelas vivências e experiências que somos capazes de viver.

Em uma palestra, Sheik Jihad observou: “ser muçulmano é conjunto de alma mais corpo, isto implica na teoria e na prática, é preciso acreditar nos seis pilares da fé e nos cinco pilares da prática”. Quando ele se refere à alma, está pensando na *fé* que o muçulmano tem em relação ao que se deve acreditar: Crer em Deus; Crer em todos os mensageiros (anjos criados da luz); Crer em todos os livros enviados por Deus: as escrituras (Abraão e Moisés); o livro de David; o evangelho de Jesus; a Torá; Crer no dia do Juízo Final; Crer no Profeta Muhammad; Crer no destino — *Maktub*. Mas, tudo isso, sem a *prática*, não tem validade, e é aí que o corpo entra: a *Shahada* – implica adorar a Deus (são as palavras que saem da boca, mas antes elas foram ouvidas); fazer as cinco orações diárias; pagar o *Zakat*; fazer o jejum do mês do Ramadã (que

⁹ Doutora em Antropologia Social pela USP, professora de Artes Cênicas da UnB.



intensifica as sensações corporais, contribuindo para uma mudança do corpo), e por fim o *hajj*, a peregrinação a Meca (o *hajj* é, sem dúvida, um momento intenso de sensações e mudanças corporais. Durante cinco dias, o corpo é submetido ao regime rígido da prática religiosa). A mudança, portanto, é vivenciada de dentro para fora. A pessoa acredita e por isso transforma o seu *habitus*, mas é preciso ter em mente que essa mudança é “despertada”, “mobilizada” pelos sentidos, como demonstrarei mais adiante.

Temos, então, o corpo como um suporte de símbolos, mas um corpo que apresenta um sistema de expressão que não tem limites: que se gestualiza e compõe a *performance* que pode ser boa ou não, a depender do grau de intenção que é colocado, pelo indivíduo, em cada gesto ritualizado e na frequência com que o realiza. Neste sentido, retomamos aqui a concepção de comportamento recuperado [restaurado], de Schechner (1985). Esse tipo de comportamento é motivado pela repetição seja ela os ensaios ou até mesmo a ação de reviver um fato histórico, ritual, mítico ou cotidiano.

O ponto principal da minha tese de doutorado era verificar *porque* corpos que se entregam. O Islã é uma entrega, não só do pensamento, mas da própria experiência de ser *outro* neste mundo. O corpo e com ele os sentidos vão sendo remodelados a cada dia. E nesta remodelagem, podemos nos deter nas *performances* geradas e transmitidas que ajudam a transformar, individual e coletivamente, o homem muçulmano. É disso que venho falando: de corpos (pessoas) que se entregam a uma religião que desenha sua entrega ao se prostrarem diante de Deus, tirando o efeito de dizer-se apenas submisso a Deus, é mais que isso, é uma *entrega* consciente de que Deus o está recebendo. Conforme nos apontou Geertz:

Comunal, mas pessoal. A religião, sem interioridade, sem uma sensação “banhada em sentimento” de que a crença importa, e importa tremendamente, de que a fé sustenta, cura, consola, corrige as injustiças, melhora a sorte, garante recompensas, explica, impõe obrigações, abençoa, esclarece, reconcilia, regenera, redime ou salva, mal chega a ser digna desse nome. É claro que existe por aí uma grande dose de puro convencionalismo (2003, p. 159).

O que está em jogo é a experiência religiosa (individual e coletiva), é ela que trará a mudança ao corpo, ao gesto e aos sentidos. Não há mudança, se não acreditamos



nela. A mudança está na fé, algo que psicólogos, antropólogos, sociólogos buscam explicar, mas já sabemos que as explicações, por mais aproximadas que sejam, serão sempre de segunda ou terceira mão. Devo, então, apresentar alguns dados que considero fundamentais, e que possam abrir caminho para uma compreensão do *etos* islâmico, não com a pretensão de esgotar o assunto, mas com a finalidade de acrescentar outros parâmetros para outros estudos, a serem ainda desenvolvidos.

Parece óbvio afirmar que os sentidos no Islã são constituídos de modo diferente e, portanto, elaboram corpos diferentes. Mas vale caracterizar o que aponto como diferente e quais as diferenças que observei. A primeira coisa que devo destacar é a *visão*: se no Ocidente *ver* é o modo predominante, e portanto este é considerado o sentido mais fundamental, no Islã é a *audição*. Não é à-toa, que o Profeta ouviu o anjo. O muçulmano indica em vários momentos a importância da audição-fala. Ouvir para falar corretamente. Se a audição destaca-se no Islã, o *tato* nem tanto, pois não se toca qualquer coisa, em qualquer lugar; há regras para o toque que acabam por modelar o corpo, mais explicitamente; se os homens não estendem a mão para cumprimentar as mulheres que não são da sua família, temos então um corpo diferente, um comportamento a ser apresentado. Aqueles que entram para a religião têm que aprender a não estender a mão, a demonstrar um recato no gesto, no olhar, na fala. Não há beijos e abraços, como estamos acostumados no Brasil. A não ser homem com homem e mulher com mulher, pois as relações, no Islã, são *homossociais*.

A comida, por sua vez, é algo central na cultura árabe, não se nega comida. Há sempre fartura à mesa. O comentário de Nadia Hussein no final do vídeo *Vozes do Islã*: “Eu não sou uma árabe exemplar, não é Franci?”, ela estava se referindo ao fato de não ter preparado um lanche especial para receber-me em sua casa. Um simples chá para um árabe é motivo para um banquete e nisto, nós brasileiros, temos muito em comum com eles; aqui também, a fartura à mesa é algo valorizado culturalmente. A comida árabe desperta o *olfato*, o cheiro de esfihas e kibes é realmente de dar água na boca. Desperta o *paladar*. Seus aromas estimulam sensações, provocam memórias e despertam afetos. A cultura entra pela boca. Conquista-se pelo estômago. Nada mais natural que o jejum para fazê-lo pensar no “pão de cada dia”. Não comer irá treinar ainda mais os sentidos,



pois quanto mais fome sentirmos, mais despertados estarão nossos sentidos, e o comer no final do dia nos traz um prazer imensurável.

O *ver* e o *tocar* estão relacionados, *ver* desperta desejo, a própria libido. Cobri-se o corpo para não ser visto, para não ser desejado. Não *ver* para não ousar *tocar*. Se não vejo, não desperto o desejo que há dentro de mim, portanto, não tocarei. A distância toma conta, é preciso usar outros elementos para estabelecer a atração, ou desviar o olhar, como me diziam algumas moças no acampamento. “A gente finge que não está olhando”. O certo é que quase tudo que é oculto desperta interesse, atração. Não *ver*, não significa que o desejo seja posto de lado, ao contrário, a possibilidade de não *ver*-*tocar*, desperta ainda mais o interesse pelo outro. Os mais religiosos desviam o olhar frequentemente, não estendem a mão, ficam constrangidos quando são obrigados a entrar em contato, porque estabelecem um profundo respeito com o corpo do outro. *Tocar* no corpo de alguém é como *tocar* a sua alma, é fazer parte do outro, é estar na intimidade. E isto só é possível nas relações matrimoniais e familiares.

[...] Elas são para vós vestimentas, e vós sois para elas vestimentas.
(Surata 2, versículo 187).

A conclusão primeira a que chego depois de tantos anos de pesquisa refere-se à ordem dos sentidos no Islã. Audição, paladar, olfato, visão e tato transformam-se nos seguintes pares de relação: audição-fala; paladar-olfato; visão-tato. São esses pares que modelam o corpo, estabelecendo a comunicação. Propor uma análise simbólica dos sentidos teve por objetivo responder *qual o sentido de ser muçulmano*. Para responder a isto, muitas vezes, em campo, senti que estava fazendo as perguntas erradas, mas, na verdade, hoje percebo que não se tratava de fazer as perguntas certas (ou não) e sim que, para os nossos “sujeitos” e no seu ponto de vista, algumas perguntas não têm a menor importância, pois conhecem a cultura e os seus respectivos valores. Consideramos especial, algo que, para eles, faz parte do dia-a-dia e por isso não se formulam questões nem pensam a respeito. Quando percebemos que eles sabem e conhecem de um modo diferente do nosso, achamos que estamos formulando as questões erradas. No entanto, estamos sim nos deparando com a realidade de sermos todos *antropólogos e nativos*,



cada um a sua maneira e guardadas as devidas proporções. Como Viveiros de Castro nos estimula a pensar:

Se, em lugar de admitir complacentemente que somos todos nativos, levarmos às últimas, ou devidas, conseqüências a aposta oposta - que somos todos 'antropólogos' (Wagner, 1981:36), e não uns mais antropólogos que os outros, mas apenas cada um a seu modo, isto é, de modos muito diferentes? O que muda, em suma, quando a antropologia é tomada como uma prática de sentido em continuidade epistêmica com as práticas sobre as quais discorre, como equivalente a elas? Isto é, quando aplicamos a noção de "antropologia simétrica" (Latour 1991) à antropologia ela própria, não para fulminá-la por colonialista, exorcizar seu exotismo, minar seu campo intelectual, mas para fazê-la dizer outra coisa? Outra coisa não apenas que o discurso do nativo, pois isso é o que a antropologia não pode deixar de fazer, mas outra que o discurso, em geral sussurrado, que o antropólogo enuncia sobre si mesmo, ao discorrer sobre o discurso do nativo?¹⁰ (2002, p.115)

Quando optei por uma antropologia da *performance* islâmica, estava certa de que a abordagem performática ajudar-me-ia a compreender o *etos* islâmico e as transformações necessárias para essa entrega, pois não daria conta de compreender esse universo, sem compreender a minha própria *performance*. O ver e o ser visto enriquecem qualquer etnografia, pois é preciso assumir o lugar do qual estamos falando, essa atitude *tensa* que pode nos levar às descrições densas do que pretendemos. É legítimo e necessário apresentar nossas proposições, dúvidas e por que não dizer nossos

¹⁰ Reproduzo na íntegra a nota 4 do texto de Viveiros de Castro (2002, p.141): Somos todos nativos, mas *ninguém é nativo o tempo todo*. Como recorda Lambek (1998:113) em um comentário à noção de *habitus* e congêneres, "as práticas incorporadas são realizadas por agentes capazes também de pensar contemplativamente: nada do que 'não é preciso dizer' [*goes without saying*] permanece não-dito para sempre". Pensar contemplativamente, sublinhe-se, não significa pensar como pensam os antropólogos: as técnicas de reflexão variam crucialmente. A antropologia reversa do nativo (o *cargo cult* melanésio, por exemplo; Wagner 1981:31-34) não é a auto-antropologia do antropólogo (Strathern 1987:30-31): uma antropologia simétrica feita do interior da tradição que gerou a antropologia não é simétrica a uma antropologia simétrica feita fora dela. A simetria não cancela a diferença, pois a reciprocidade virtual de perspectivas em que se pensa aqui não é nenhuma 'fusão de horizontes'. Em suma, somos todos antropólogos, mas *ninguém é antropólogo do mesmo jeito*: "está muito bem que Giddens afirme que 'todos os atores sociais [...] são teóricos sociais', mas a frase é vazia se as técnicas de teorização têm pouca coisa em comum" (Strathern 1987:30-31).



próprios “desvios”, por isso produzi os vídeos e as imagens fotográficas em minhas pesquisas, certa de que eles alcançam uma outra dimensão, apresentando uma outra voz, uma outra narrativa, que não se destoa do texto, mas, ao contrário, constitui o próprio texto, apresentando as indagações, os recortes, os rituais, a voz e expressões dos sujeitos.

Cabe dizer ainda, que tomo a *performance* da pesquisadora como o primeiro elemento de mudança sensorial e corporal. Em outro momento afirmei (Cf. Ferreira, 2007) que não saímos iguais da experiência de campo, somos *transformados e transportados*, como diria Schechner (1985). Aprendi a postura corporal deles, como rezam, como sentam, como se comunicam, a partir da observação de campo. A partir da observação de uma *revertida* entrando na mesquita, comecei a perceber que existe uma alteração nessa corporalidade-sensorial. Se eu, para ela, comportava-me como muçulmana e eu a olhava como uma estranha ali, alguma coisa de fato foi comunicada. Considero que o véu expressa visivelmente a religião, mas o corpo caminha junto, caso contrário, soa falso, estranho, como se estivesse fantasiada de muçulmana, como algumas chegaram a me dizer. No acampamento islâmico, sentia-me observada. Os que não me conheciam, consideravam-me como uma muçulmana qualquer. Os que me conheciam, não disfarçavam a felicidade ao me verem, pelo menos “aparentemente”, como uma irmã. Mas tratava-se de uma *performance* necessária à compreensão dos adensamentos dessa religião, sem ela eu não seria aceita, e também não teria entendido uma série de coisas.

Também foi necessário pensar os conflitos, as dificuldades de uma comunidade que se expande a cada ano e que, mesmo assim, permanece circunscrita a registros ainda insignificantes do ponto de vista do campo religioso no Brasil. Os “muçulmanos brasileiros” (reversos) apresentam discursos diferentes dos “nascidos muçulmanos” (árabes), mas essas diferenças são atenuadas no período do jejum, nos rituais estabelecidos pelo calendário que reforçam o *etos* islâmico. Linhas pontilhadas de uma rede simétrica e sinuosa. Devo afirmar que os “muçulmanos brasileiros” têm que *treinar* muito mais o corpo, do que os “nascidos muçulmanos”, mas isto não significa que os “nascidos muçulmanos” também não devam treinar, ensaiar sua *performance* religiosa,



pois perfeito só Deus, dizem-me os muçulmanos. A mudança corporal e sensorial é cotidiana para esses muçulmanos, por isso, talvez, alguns conflitos ainda se mantenham, porque ainda permanecem as diferenças explícitas do corpo e dos sentidos. No entanto, cabe frisar que a mudança *corporal-sensorial* é possível, do ponto de vista da *teoria da performance* apresentada neste livro, tendo como eixos fundamentais as teorias de Schechner (1985) e Turner (1982; 1974).

Outro conflito abordado trata do papel do sheik, algumas vezes interpretado como mais um muçulmano, mas, em outros momentos, ocupando um espaço fundamental na simbólica da religião, principalmente nas ocasiões de *drama islâmico*, situações tensas, quando alguém precisa se colocar em nome da comunidade. A religião é entre o fiel e Deus, mas o sheik ensina o caminho desse *con-tato* profundo, ele é o livro, ele o lê, ele o transmite, é um receptáculo da Palavra sagrada. O sheik conhece a palavra, teatraliza-a e a ensina aos demais, como deve ser feito. O sheik é aquele que deve ser o modelo, o exemplo a ser seguido, portanto estão nele os sinais da mudança, os já instituídos ou aqueles que devem ser expressos. Seu comportamento, sua atitude islâmica: o tom de voz, o olhar (distanciado), a postura corporal etc., devem ser mimetizados. *Vê-se* que o teatro islâmico não é simples, requer e articula vários elementos, que devem ser observados à risca, sem erro, e com a maior dedicação possível, pois o resultado de tudo isso é o *corpo entregue*, recuperado, uma vida que retorna ao seu lugar, que retorna a Deus, que se reverte. Este é o *sentido* de ser muçulmano: um eterno retorno em busca da *senda reta*, que não é atividade fácil; contudo a persistência será reconhecida no dia do Juízo Final, pois no paraíso todos serão recompensados. Por meio do aprendizado, dos conflitos, dos ruídos chega-se ao paraíso.

Segundo Bouhdiba:

O Islã é uma atenção constante devotada a seu próprio corpo, a educação muçulmana é um adestramento que o torna atento de maneira permanente ao funcionamento da vida vegetativa. Beber, comer, urinar, peidar, defecar, copular, vomitar, sangrar, barbear-se, cortar as unhas... tudo isso é objeto de prescrições minuciosas... Há fórmulas para recitar antes, durante e depois de cada ato. Há maneiras a ser seguidas, gestos a realizar, um estilo a respeitar... Isso chega à obsessão. (2006, p.78-79)



Para o muçulmano, sua entrega a Deus só traz benefícios, o principal deles é de que estarão aptos a conhecer e identificar Deus. Deus é maior e, portanto, nada, nenhuma aliança feita na terra é maior que ele. Sua vida transcorrerá em harmonia, aprenderá a seguir regras com o jejum, terá autocontrole dos pensamentos, do corpo. Em Meca saberá o que é ser universal, pois lá não interessa a sua nacionalidade, todos são iguais perante Deus. As festas retornam, porque assim permite o calendário, tudo retorna a Deus: do carneiro sacrificado ao corpo do muçulmano.

Quanto à avaliação das *performances*, digo que se aprende a ser muçulmano, à medida que se transforma o corpo e se alteram os sentidos. Essas modificações vão também alterar as *performances* já constituídas. Alguém que está aprendendo a ser, não deve elaborar boas *performances*, mas isto não é o mais importante no Islã, o mais importante é fazer, e buscar o conhecimento para fazer melhor a cada dia, mesmo sabendo que nunca se chegará à perfeição. Como disse ainda há pouco, a busca da *senda reta* é essencial para o muçulmano, é o caminho correto que leva a Deus e ao paraíso.

Para concluir: o *sentido* de ser muçulmano está atrelado ao *sentido*, à *identidade*, ao *poder* e à *experiência*, como bem pontuou Geertz:

... o “sentido”, a “identidade”, o “poder” e a “experiência” estão inextricavelmente emaranhados, implicando-se mutuamente, e é tão impossível fundamentar ou reduzir a religião a esta última, a experiência, quanto a qualquer dos demais. Não é na solidão que se constrói a fé (2001, p.164).

Compreender um muçulmano é, sobretudo, entender a sua estética corporal, sensorial, suas “identidades”, suas relações de poder, seus arabescos, fluxos e a própria experiência de ser/estar no mundo. O sentido de ser muçulmano, com certeza, perpassa por todos esses universos, todas essas *performances*.

Construindo um problema de método.

... A cada instante decodificamos sensorialmente o mundo, transformando-o em informações visuais, auditivas, olfativas, táteis ou



gustativas. Assim, certos sinais corporais escapam totalmente ao controle da vontade ou da consciência do ator, mas nem por isso perdem sua dimensão social e cultural. (LE BRETON, 2006, p.55)

Talvez o leitor esteja a esta altura interessado em saber qual é a conexão que pretendo fazer entre Islã e religiões afro-brasileiras. A ousadia aqui é pensar “estruturalmente” alguns elementos decorrentes dessas religiões, por exemplo:

- 1) O corpo
- 2) Alimentação
- 3) Sacrifício
- 4) Vestimenta (branco)
- 5) Sexta-feira (dia religioso)
- 6) Mandigas e patuás
- 7) Pórticos – porteira, portal, arcos, arabescos
- 8) 99 nomes de Allah – Al Nur – Maria da luz (ponto de baiano)
- 9) Cor verde – Islã – Profeta Elias – cura
- 10) Mito de origem – Youruba
- 11) Comportamento

São esses elementos, que por ora, pretendo investigar e construir formas imagéticas que possam orientar esta pesquisa. Como desenvolver isto do ponto de vista estrutural é o que gostaria de indagar a fim de percorrer uma camada mais densa dos elementos simbólicos da vida cotidiana. É possível que com o desenrolar da pesquisa esses pontos sejam reduzidos, mas neste primeiro momento, cabe investir em cada um deles.



REFERÊNCIAS

- ALCORÃO. Português. **O significado dos versículos do Alcorão Sagrado**. Trad. EL HAYEK, Samir. São Paulo: Marsam Editora Jornalística, 1994.
- ALCORÃO. Português – árabe. **Tradução do sentido do Nobre Alcorão**. Trad. NASR, Helmi. Meca: Liga Islâmica Mundial. 2005.
- BLACKING, John. **The anthropology of the body**. London, New York and San Francisco: Academic Press, 1977.
- BOUHDIBA, Abdelwahab. **A sexualidade no Islã**. São Paulo: Editora Globo, 2006,
- CSORDAS, Thomas. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. **Ettlos**. Vol 18, n.1, pp. 5-47, 1990.
- CSORDAS, Thomas. **Embodiment and experience**: the existential ground of culture of culture and self. New York: Cambridge University Press, 1994.
- _____. **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- FERREIRA, Francirosy, C. B. Entre arabescos, luas e tâmaras, performance islâmica em São Paulo. Tese de doutorado em Antropologia. USP, São Paulo, 2007.
- GREINER, Christine. **O corpo**. Pistas para estudos indisciplinados. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2006.
- LE BRETON, David. **La sociologie du corps**. 5. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2004..
- LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- LE BRETON, David. **Adeus ao corpo**. Campinas: Papirus, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, pp. 193-213.
- _____. “Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p. 215-236.
- _____. **Olhar, escutar, ler**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. **Do mel às cinzas**. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004.
- REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil**: a história do levante dos Malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.



RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

SCHECHNER, Richard. **Between theater and anthropology**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

STRATHERN, Andrew. **The body thoughts**. The university of Michigan Press, 1996.

STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, 1999.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000200007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 17 Jun 2005. Pré-publicação.

_____. **The gender of the gift - problems with women and problems with society in Melanesia**. Califórnia: University of Califórnia Press, 1990.

_____. No nature, no culture: the Hagen case. In: MacCORMACK, Carol & STRATHERN, Marylin (Orgs.). **Nature, culture and gender**. New York: Cambridge University Press, 1990. p.174-222.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Revista Mana**, Rio de Janeiro: Museu Nacional, vol 8, n.1, p. 113-148, abril de 2002.

TURNER, Victor. “Communitas: Model and Process”. In: TURNER, Victor. **The Ritual Process: Structure and Anti-Structure**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1969, pp. 131-165.

_____. “Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage”. In: **The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual**. Ithaca: Cornell University Press, 1970.

_____. **O Processo Ritual – Estrutura e Anti- estrutura**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974a.

_____. **Dramas, fields, and metaphors – Symbolic Action in Human Society**. Ithaca: Cornell University Press, 1974b.

_____. **From ritual to theatre**. The Human Seriousness of Play. New York: PAJ Publications, 1982.

_____. **The Anthropology of Performance**. New York: PAJ Publications, 1987.