
A TEATRALIZAÇÃO DO SAGRADO ISLÂMICO: A PALAVRA, A VOZ E O GESTO¹

Francirosy Campos Barbosa Ferreira

Introdução

O objetivo deste artigo é apresentar um dos elementos performáticos da religião islâmica: a *salat* (oração islâmica). Para isso, discorro sobre o aprimoramento do muçulmano por meio do *comportamento restaurado* (Schechner 1985) e levo em consideração o conhecimento da *palavra*, o uso da *voz* (a vocalidade [Zumthor 2001]) e o *gesto*.

O artigo também suscita uma aproximação recorrente entre teatro² e antropologia. Nesse sentido, é importante frisar que vários antropólogos já se debruçaram sobre essa temática, dando enfoques diferenciados sobre o conceito de *performance*, *ritual* e *teatro* na antropologia (Turner 1982; 1986; Schechner 1985; Goffman 1974; Tambiah 1985; Grimes 1995). Esses autores ampliaram o modo de ver não só os rituais, mas as experiências religiosas e o fazer teatral de sociedades diversas. De certo modo, considero que a minha participação no NAPEDRA – Núcleo de Antropologia, Performance e Drama³ – contribuiu para uma maior reflexão a respeito do método empregado por atores em sua profissão e do processo de formação do muçulmano. Ambos ensaiam, treinam a sua *performance*: o muçulmano, através do seu modo de vivenciar a religião, pautado pela repetição cotidiana da palavra sagrada, e o ator, ao construir

uma *persona*, uma personagem. Temos aqui a experiência de ser o *outro*, assumir um papel e transformar-se, como é o caso do ator, mas também do muçulmano, por acreditar que a sua religião é fruto da última revelação enviada por Deus e que, por isso, é a promessa de mudança definitiva do homem, tornando-o diferente dos demais seres humanos. Com essa aproximação, não pretendo essencializar o “ser muçulmano”; ao contrário, busco uma forma de fundamentar a constituição do *ritual da prece* em uma outra perspectiva, a da antropologia da *performance*, que compõe o que se convencionou chamar de *antropologia das formas expressivas*.

O leitor pode estranhar a aproximação entre *ator* e *muçulmano*, entre *teatro* e *Islã*, mas esse estranhamento se esvai quando lemos Victor Turner (1982; 1986). Esse autor argumenta que a antropologia da experiência encontra, em certas formas recorrentes da experiência social, entre elas os dramas sociais, fontes de forma estética, incluindo o drama de palco. Para Turner, o ritual deriva do coração subjuntivo, liminar, reflexivo e exploratório do drama social, onde as estruturas de experiência grupal (*erlebnis*) são copiadas, desmembradas, rememoradas, remodeladas. Segundo a visão desse mesmo autor, o mundo do teatro é o da reparação, reparação como processo ritual⁴. Aqui também será possível evidenciar a oração como momento de reparação, momento de reparação entre o fiel e Deus. A importância da oração e do seu significado em comunidades muçulmanas já foi explicitada por diversos autores (Mahmmod 2001; Henkel 2005; Bowen 1989 – em suas etnografias sobre as comunidades islâmicas do Egito, da Turquia e da Indonésia, respectivamente).

Este texto, portanto, está centrado em um contexto bem diferente do apresentado acima. No Brasil, a pluralidade religiosa contribui para diversas apropriações no campo religioso. Contudo, me dedico há mais de dez anos à pesquisa de comunidades muçulmanas sunitas⁵ em São Paulo e São Bernardo do Campo. A observação da *salat*, nesse período, ajudou-me na escolha do exemplo etnográfico que norteia este artigo e revela o desempenho (*performance*) daquele que se reverte⁶ ao Islã brasileiro⁷. O *revertido* é aquele que volta, retorna ao Islã, pois na crença islâmica todos nascem muçulmanos, mas muitos se afastam. Esse retorno a Deus, portanto, é considerado uma reversão. A escolha dos revertidos como exemplo etnográfico deve-se ao fato de notarmos que esses aprendem a *salat* muito mais tarde do que um “nascido muçulmano”, cujo aprendizado começa ainda quando criança, ao observar seus pais rezando.

Durante a pesquisa de mestrado realizada na comunidade do Brás (Ferreira 2001), as mulheres me relatavam a dificuldade que encontravam de fazer a oração da tarde quando estavam no trabalho ou na escola, ou quando tinham crianças pequenas para serem cuidadas. Os homens, por outro lado, não expressavam nenhuma dificuldade, a não ser a de cumprir a oração de sexta-feira, que é obrigatória para os homens, uma vez que muitos deles são donos de

estabelecimentos comerciais. A frequência às orações de sexta-feira difere de uma comunidade à outra, conforme exponho a seguir.

Na Mesquita Brasil (ou Mesquita São Paulo, como é também conhecida), localizada no bairro do Cambuci, a maior parte dos presentes nas orações de sexta-feira é de homens. Com a construção da Mesquita do Pari, situada entre esse bairro e o do Brás, o número de mulheres que frequentam a oração de sexta-feira aumentou significativamente. Na Mesquita de Santo Amaro, localizada no bairro de mesmo nome, é comum encontrar um número maior de brasileiros. Nessa comunidade, a frequência às orações de sexta-feira não é significativa em número de mulheres, ao contrário dos homens. Por fim, na Mesquita de São Bernardo do Campo – única mesquita da região do ABCD – constatamos que a maioria dos frequentadores é de origem libanesa (assim como na maioria das comunidades sunitas em São Paulo) e encontramos um número maior de mulheres que participam da oração coletiva.

A partir dessa breve apresentação das comunidades, é possível apontar alguns elementos relevantes para iluminação do contexto da pesquisa: 1- as comunidades do Pari e de SBC apresentam um número maior de mulheres na oração de sexta-feira. Isso não quer dizer que as mulheres das outras comunidades rezem menos ou apresentem uma adesão menor à religião, por não frequentarem a mesquita; 2- Na mesquita do Pari, nos últimos anos, houve um aumento do número de jovens que se reverteram ao Islã, mas há muitas muçulmanas de ascendência árabe que residem na região e que criaram o hábito de frequentar a mesquita. Em SBC é grande a presença de mulheres e crianças. A frequência feminina se deve, entre outros motivos, ao modo como essas são orientadas (preparadas) pelos *Sheiks*, seja em aulas semanais na mesquita, seja em acampamentos islâmicos organizados pela comunidade, nos quais se destaca sempre o discurso “tradicionalista”⁸ da religião.

Além disso, é muito comum ouvir desses muçulmanos, nas comunidades que pesquisei e também nas comunidades virtuais do *Orkut*, as seguintes expressões: “Eu retornei ao Islã”; “Eu me reverti”; “A cada oração se faz melhor”; “A cada jejum se faz melhor”. Essas expressões parecem reforçar a idéia de *comportamento restaurado* proposta por Richard Schechner (1985), pois embora se saiba que a perfeição é inalcançável, o empenho e a repetição em cada pilar do Islã⁹ são fundamentais.

Para que se entenda a teatralização da *salat* islâmica, será necessário compreender a escritura islâmica (palavra), a voz (vocalidade) e os gestos que instauram a estética necessária à apresentação do modo como o *comportamento restaurado* se realiza no cotidiano islâmico, no cotidiano extraordinário da oração¹⁰.

Uma questão se coloca: será que, no contexto islâmico, existe uma linguagem *ritual* e outra do *cotidiano*? A dúvida é: como essa separação pode ser possível, se o muçulmano deve rezar cinco vezes ao dia e, portanto, a religião está inserida em seu cotidiano?

Arrisco dizer, contudo, que nem tudo é só ritual ou apenas cotidiano. Em se tratando de Islã, esses significados são compartilhados. Ritual e cotidiano se confundem, se misturam, assim como o próprio linguajar. Aquele que realmente vivencia a religião, “no sentido pleno”¹¹, adere às palavras e ao comportamento do ritual até mesmo em seu dia-a-dia, sendo que os ritos apenas intensificam esses momentos habituais. Outros muçulmanos se realizam nos rituais, e há ainda casos de pessoas que não praticam a religião e, no entanto, são incapazes de burlar alguns de seus elementos, tais como comer carne de porco e/ou ingerir bebidas alcoólicas. Como em qualquer religião, cada um se apropria dos elementos do simbolismo religioso como acha que deve, ou como considera mais cômodo para o cotidiano no qual está inserido.

O argumento aqui não diz respeito apenas à confirmação do fato de que se aprende a ser muçulmano, mas se refere àquilo que se aprende (*ao que se apreende*) e ao *sentido desse aprendizado*, que se repete (se recupera) a cada dia e a cada oração. É preciso ter em mente a idéia de Geertz de que o sistema de símbolos atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens e, além disso, que ser devoto não é estar praticando algum ato de devoção, mas ser capaz de praticá-lo (1989:104-105; 110). Para o autor, qualquer ritual religioso envolve a fusão simbólica do *ethos* com a visão de mundo e resulta nos ritos mais elaborados e mais públicos. É nesse sentido que penso as revertidas que irei apresentar mais adiante: elas podem não conhecer profundamente os passos da oração, mas já apresentam disposição para repetir a ação religiosa. No entanto, considero que o sistema religioso islâmico não é meramente constituído por aqueles que praticam a religião, mas também por quem tem a *disposição* para atuar nesse sistema simbólico¹². Por isso reafirmo a importância de pensar essa disposição por meio da teoria da *performance*, pois é através de uma repetição corporal que se dá a *salat*.

Este artigo está dividido em três partes: Perspectivas teóricas da Antropologia da *Performance (Ritual)*; Revertidas – e o sistema simbólico islâmico a ser aprendido; A *salat*: gestos em direção a Meca, *ruku* e *rakaat*.

1. Perspectivas teóricas da Antropologia da Performance (Ritual)

... Mostrar-se fazendo é performar: apontar, sublinhar e demonstrar a ação. Explicar ações demonstradas é o trabalho dos *Estudos da Performance*.
(Schechner 2003: 26, grifos do autor)

Richard Schechner, diretor de teatro, manteve um diálogo profícuo com Victor Turner e “propôs-se a elaborar um modelo original de investigação e análise antropológica de eventos performáticos” (Silva 2005:48). Seu foco é o teatro (*performer* e audiência), a fim de evidenciar a conexão entre “rito” e

“teatro”. O autor estabelece que “*não existe distinção entre esses dois termos, pois são da mesma natureza: são performances*” (Silva 2005:49, grifos meus).

Para pensar o rito (islâmico) e o teatro, tomo emprestado do autor o conceito de *comportamento restaurado (recuperado)*, que é o processo-chave de todo tipo de *performance*, seja no dia-a-dia, nas curas xamânicas, nas brincadeiras ou nas artes. (Schechner 2003:25). Nesse sentido, podemos afirmar que o *comportamento restaurado* é uma das características principais da *performance*, que, por sua vez, se integra à antropologia da experiência. Para o autor, o comportamento restaurado pode ser de longa duração, como nos dramas e rituais, e de pequena duração, como no caso dos gestos, danças e mantras (1985: 34).

Schechner ainda supõe uma distância entre o/a *performer* e as “tiras de comportamento” (*strips of behavior*)¹³ por ele/a restauradas. Sugere, ainda, possibilidades interessantes para a análise de como essas últimas se constroem, alteram ou decompõem identidades. Em *Magnitudes da performance*, explora os diferentes níveis de manifestações corporais, desde “eventos cerebrais” a “dramas” e “macrodramas” para discutir “magnitudes de performance”.

Desse modo, proponho que a *salat* islâmica se constitui dessas “tiras”, desses pequenos quadros (enquadramentos), através dos quais podemos compreender a constituição da *performance* enquanto recriadora da própria ação simbólica que mobiliza diretamente o universo sensível, provocando sua restauração por meio da repetição de ações.

A repetição da oração no Islã é verbal e corporal, estabelece um *comportamento restaurado*, pois a própria *performance* não se caracteriza apenas pelo ato em si, incluindo também o *processo*, como ação performática – pois, como bem colocou Schechner, a *performance* é um paradigma do processo (Turner 1987:8). O termo *performance* deriva do francês *parfournir*, “completar” ou “realizar inteiramente”. É o momento de expressão em que uma experiência se completa. No entanto, cabe ressaltar que para Turner a abertura, o caráter incompleto da *performance*, tomada como processo, é essencial. Temos então, na obra de Turner, um percurso que vai do *ritual ao teatro* e na de Schechner, um movimento contrário, do *teatro ao ritual*.

Num outro registro, Paul Zumthor (2000; 2001), ao tratar questões de literatura oral, prefere a noção de voz (vocalidade) à de oralidade, justamente para enfatizar as dimensões corpóreas da *performance*. Estudioso da poética da voz em contextos medievais, Zumthor nos apresenta em seus textos a “literatura” como a poética do corpo, do gesto, da voz e dos ritos. Proponho pensar a oração dos muçulmanos *como uma poética do corpo*, ou seja, não como algo que está restrito à recitação de palavras, mas em que as palavras cadenciam os movimentos do corpo. O gesto ganha vida pela voz, há um *comprometimento do corpo*. O sensível é exposto ao extremo, de modo a criar uma *estética/poética do corpo*.

Zumthor (2000) fala em *recepção, conservação e reiteração*. A *recepção* se

faz pela audição acompanhada da visão [o muçulmano ouve o chamado da oração], uma e outra tendo por objeto o discurso assim performatizado: é, com efeito, próprio da situação oral que transmissão e recepção constituam um ato único de participação, co-presença, essa gera o prazer. Esse ato único é a *performance*. Quanto à *conservação* e à *reiteração*, Zumthor (2000) ajuda a compreender o campo da memória e o modo como a recriamos: incessantes variações, re-criadoras, que ele chamou de *movência*. Ele faz, ainda, uma observação que abre espaço para a escrita. Ela, hoje, facilita a transmissão. Na verdade, muitas dessas transmissões são feitas por intermédio da escrita e o leitor está entregue ao visual, ficando a conservação a cargo dos livros e da biblioteca – os muçulmanos decoram suras do Alcorão balançando seus corpos. Se a caligrafia se apresenta como uma imagem, como diz Zumthor (2000:86), “caligrafar é recriar um objeto de forma que o olho não somente leia, mas *olhe*”, a recitação é a construção da imagem corporal (da *performance*), do movimento das mãos, da curvatura descrita pelo corpo, da genuflexão, da prostração de quem pronuncia a palavra de Deus. É como se Deus fosse tomando corpo na voz do fiel.

Paralelamente a esses autores, podemos trazer a contribuição de Tambiah (1985:128) sobre *ação ritual, que nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos*. O primeiro sentido é retirado de John Austin, segundo o qual dizer e nomear uma coisa com palavras, modulação de voz, gestos e outros movimentos, também é um ato convencional de legitimação de ampla aceitação pública, *na medida em que dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional (como quando diz: “Assalamu aleikum” – “Que a paz de Deus esteja com você”)*. O segundo sentido apresentado por Tambiah se refere à *performance* como a repetição e encenação de um ritual que é expresso em uma multiplicidade de meios de comunicação, implicando em diversas modalidades sensoriais por meio das quais os participantes vivem o evento de modo intenso e com grande impacto. *Aqui os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação (um exemplo seria o Hajj – peregrinação à Meca)*. Um último sentido se refere a valores “indexicais”, um conceito adaptado de Pierce, que são transferidos para os atores e inferidos pelos mesmos, conferindo-lhes, desse modo, prestígio, legitimidade, autoridade, poder e outras formas de capital simbólico; *no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance (por exemplo, a salat islâmica)*.

2. Revertidas(os) – e o sistema simbólico islâmico a ser aprendido

Jum´a¹⁴, sexta-feira, 16 de janeiro de 2004, enquanto conversava com algumas muçulmanas dentro da mesquita, aguardando o início da oração, observei a entrada de duas senhoras. As duas *não usavam véu*. Ao se aproximarem, pediram que eu pegasse dois véus, pois só assim poderiam

entrar no espaço de oração. Antes da aproximação, já havia notado que “não eram muçulmanas”. Primeiro, porque *não sabiam onde colocar os sapatos*; segundo, porque pareciam apreensivas e *não se sentaram junto à parede*, como costumam fazer as demais muçulmanas. Não mencionam o *Assalamu Aleikum*, frase que muçulmanos falam quando se encontram. Conversando com elas, descobri que eram brasileiras recém-revertidas. (Notas do caderno de campo, Mesquita Abu Bakr al-Sadik, em São Bernardo do Campo)

Os itens assinalados fizeram-me crer que não eram muçulmanas: não estar de véu, não saber onde colocar os sapatos, sentar separadas das mulheres e não pronunciar: “*Assalamu aleikum*”. Ao saber que eram recém-revertidas, passei a considerar com mais acuidade o aprendizado islâmico. Há sim um aprendizado, e passei a argumentar se, no caso, tratava-se de “atores” que aprendem o papel que devem desempenhar. Por outro lado, da mesma forma que considerei essas moças como “não-muçulmanas”, elas tratavam-me *como se eu fosse muçulmana*, talvez por estar de véu e sentada junto às mulheres.

Aisha¹⁵, 36 anos, publicitária:

Mudei minha vida, meus hábitos, meus costumes, só assim é possível estar com Deus. Estou feliz, porque eu já fui católica, espírita, tudo isso...

Khadija, 45 anos, desempregada:

É tudo muito novo para mim... a reza, o jejum... O jejum eu ainda não fiz. Mas estou feliz, estamos felizes [refere-se à amiga], porque eu tinha necessidade de uma religião mais regrada. Fizemos novas amizades... É a primeira vez que rezamos em comunidade. O *Sheik* disse que não é obrigatório a mulher rezar na mesquita, mas que é bom.

Essa observação de campo levou-me, como destaquei há pouco, a refletir sobre a possibilidade do aprendizado de uma postura: de um “ser” ou “tornar-se” muçulmano. As fases propostas por Schechner (1985): *ensaio* (aprende-se a ser), *performance* (o ato em si – o processo) condiziam perfeitamente com o que se imaginava inicialmente: aprende-se, realiza-se a “performance” da oração. Há um comportamento esperado, ou, nas palavras dos muçulmanos, “há regras de comportamento” que devem ser ensinadas e repetidas constantemente, principalmente durante a oração.

Os brasileiros revertidos são vistos pelos árabes como aqueles que melhor seguem a religião, por frequentarem com assiduidade a mesquita, participarem das aulas de religião etc. Ramos (2003:182) afirma que o revertido brasileiro não

quer ser confundido com o árabe, embora acentue sua identidade como muçulmano. A reversão é vista também como um processo, pois as mudanças vão acontecendo gradativamente. Segundo o autor, o contato com a comunidade árabe acarretou diversas reações nos revertidos, de modo a se firmarem como brasileiros e reivindicarem ter efetuado uma conversão para a “cultura islâmica”, e não para o “*ethos* árabe”. Seus entrevistados relataram encontrar respostas “lógicas” e “racionais” para aquilo que buscavam.

Vera Marques, em sua dissertação de mestrado, abordou várias comunidades em São Paulo, inclusive São Bernardo do Campo, e apresenta os seguintes pontos na biografia dos revertidos: (a) a falta de uma identidade religiosa; (b) o estímulo ao estudo; (c) experiências dramáticas e/ou desorganização familiar; e (d) a dúvida sobre a existência de Deus (2000:87-88). Para Marques, a segurança é o que move o revertido a participar de um grupo religioso e, mesmo com a consciência de que essa relação de confiança envolve riscos, ele passa a fazer parte, psicológica e espiritualmente, do grupo. Trata-se de uma forma de construir sua autoestima, sua identidade e ideologia, mas é uma busca religiosa que está atrelada à ideologia, uma postura étnico/política (2000:95).

Marques destaca o seguinte depoimento:

Observava o jeito que se comportavam [os muçulmanos] e achava estranho, porque os homens se comportavam de forma diferente dos homens brasileiros. Queria conhecer mais e pela curiosidade me tornei muçulmana. Geralmente o brasileiro católico mexe com as mulheres... Pega na mão... Quando eu estendia a mão para um muçulmano, eles não retribuía... (2000: 99-100)

Vários são os motivos que levam brasileiros à reversão: a militância de esquerda (movimentos sociais); continuidade de luta social na religião; estímulo ao estudo (religioso e social); “resgate” étnico ou aceitação de outra cultura que não a sua; ateísmo; experiência dramática (desorganização familiar, morte, problemas de saúde); predestinação ao Islã. (Marques 2000:95).

Uma outra perspectiva para pensar questões relacionadas à identidade é apresentada na tese de doutorado de Montenegro (2000). A autora afirma que o arabismo é um dos dilemas identitários mais fortes que atravessa a comunidade islâmica do Rio de Janeiro, pois esses muçulmanos não querem que a religião seja vista como sendo “uma religião de árabes”. A “desarabização” é o tema central desses muçulmanos sunitas. Para o grupo pesquisado por Montenegro (2000), o processo de islamização é algo que transcende a comunidade árabe e, portanto, independe da origem de cada um.

Cristina Castro (2007: 225), ao pesquisar as comunidades de Campinas e Pari (SP), constatou que os conflitos internos são aqueles que estão relacionados

aos árabes e brasileiros conversos¹⁶ no que diz respeito à definição da “identidade muçulmana local”, em São Paulo, e entre árabes e indianos (estes também considerados conversos, pois todo *não-árabe* é considerado converso, segundo a autora), em Campinas.

...como em um campo religioso como o islâmico, os “convertidos”, sejam eles indianos ou brasileiros, reafirmam sua retidão e rigor na observância dos preceitos islâmicos, em contraste com os árabes, como forma de angariar maior capital dentro do campo, uma vez que o capital simbólico ligado à tradição de fundação da religião não lhes é, nem nunca será acessível. (Castro 2007:225).

Como foi possível deixar entrever nessas análises, há tensões entre revertidos *não-árabes* e os nascidos muçulmanos (aqueles de ascendência árabe). Essas tensões, esses dramas, como prefere Turner, terão maior ou menor intensidade dependendo de que comunidade nos referirmos. Para este texto, em particular, é importante frisar que essas divergências exigem estratégias diversificadas de manutenção e negociação da identidade étnica.

Vale agora cotejar a ideia proposta por Schechner, em *Between theatre and anthropology* (*Entre o teatro e a antropologia*), a respeito do treinamento e do aprendizado com os dados de campo, uma vez que, em se tratando de “nascidos muçulmanos”, esse aprendizado vem desde a tenra idade. As crianças do vídeo *Allahu Akbar*¹⁷ são bons exemplos desse aprendizado. Os pequenos, os adolescentes e os adultos são ensinados de modos diversos, pois o aprendizado da religião está associado à idade do aprendiz, mas também é preciso considerar a cultura na qual está inserido esse muçulmano. O jejum, por exemplo: a criança é treinada a fazê-lo até a hora do almoço. As orações são imitadas, *ensaiadas* ao lado dos pais — são performances preliminares de quem está aprendendo. Por outro lado, sabemos das dificuldades de alguns muçulmanos para cumprir o horário de suas orações, muitas vezes porque o trabalho ou o local no qual se encontram não são apropriados à sua realização. No entanto, ressalto que, apesar das dificuldades que alguns encontram para cumprir a oração, essa atividade se constitui como um aprendizado constante, que envolve treinamento e ensaio, que reforça a *performance* islâmica.

Há um aprendizado do *sistema simbólico por esse muçulmano revertido*. Para compreender esse sistema, se faz necessário apresentar alguns elementos que circunscrevem a oração: a *palavra sagrada*, a *purificação* (para usar os termos deles), o tempo da oração, os horários predeterminados da reza; estar direcionado para Meca (voltar-se para a Caaba), o *adan* (chamado para reza), a figura do *muázín*, a intenção da oração e o vestir-se adequadamente: os homens não podem estar de bermuda e as mulheres devem se cobrir até a cabeça.

*Palavra... Em nome de Deus, O Misericordioso, O Misericordioso*¹⁸

A oração é o segundo pilar da religião e não foi transmitida pelo arcanjo Gabriel, como os demais versículos do Alcorão. Segundo os muçulmanos, a transmissão do Alcorão se deu no céu e foi feita diretamente por Deus a seu mensageiro, nos eventos conhecidos como *Al Isrá* (A viagem noturna; andar à noite) e *Al Mi´ráj* (A ascensão)¹⁹. Em uma das notas de rodapé do Alcorão em português, temos o seguinte comentário:

É afirmação da unidade profética, a proclamação da identidade das mensagens divinas, transmitidas por todos os profetas, nomeadamente, por Abraão, Moisés, Jesus e Muhammad (...) A esta viagem terrestre sucedeu, na mesma noite, a outra, mais importante: *al mi´ráj* ou ascensão aos céus, onde Muhammad não só encontrou, em cada um dos céus, alguns dos profetas anteriores a ele (Noé, Abraão, José, Moisés, Jesus), mas testemunhou todas as maravilhas invisíveis do Universo. (Nasr 2005:441)

“Muhammad, finalmente, contemplou a Deus com os olhos do espírito” (Nasr 2005: 441). O próprio “mito” narrado pelos muçulmanos já nos leva a indagar a importância da oração: se para recebê-la o Profeta teve que estar diante de Deus, talvez isso já possa significar que, ao orar, cada muçulmano se sinta em contato direto com o divino.

Os muçulmanos não aprovam a “tradução” do Alcorão, para evitar “deturpações” do texto sagrado; é o “original” que contribui para um retorno constante *ao Centro, à Palavra, a Deus*. O sagrado só em árabe, porque foi nessa língua que Deus se comunicou com o Profeta. Na verdade, o que pretendemos expor é que não há tradução que ocupe o lugar do texto em árabe, mas há aproximadamente cem idiomas para os quais o texto foi traduzido. Os muçulmanos não consideram, no entanto, o Alcorão traduzido como o Alcorão sagrado, pois a tradução não tem validade para a recitação.

O texto alcorânico apresenta 114 suratas (suras), 6342 versículos, de 77.930 palavras e 323.670 letras na língua árabe. Sua revelação se deu em Meca e Medina. Durante os cinco primeiros anos, a revelação ocorreu em Meca, período considerado como de iniciação da fé; durante os oito ou nove anos seguintes, fase marcada pela violência de pessoas contra a religião (vale frisar que os versículos revelados em Meca²⁰ dizem respeito às pessoas em geral e os de Medina são dirigidos aos crentes), a revelação continuou em Medina; depois da Hégira (saída de Meca para Medina), o Profeta passou a receber as revelações em Medina, por dez anos. A surata mais longa é *Al Bakharah* (A vaca), esta foi a primeira a ser revelada após a Hégira. Das suratas, a mais recitada, sem dúvida, é *Al-Fatiha* (Abertura).

Se o Alcorão é a revelação divina, a *Sunna* é a inspiração divina produzida pelo Profeta. Um exemplo do Alcorão *ab-rogando* a *Sunna*: nos primeiros anos os muçulmanos rezavam em direção à Mesquita de Al Aksa; em Jerusalém, o Alcorão muda a direção para Meca (Surata 2, versículo 144).

Deus se manifesta escrevendo e o homem se aproxima de Deus lendo aquilo que está escrito. Deus está encarnado na leitura (...) Deus está encarnado na letra. A letra e a escrita são o aspecto fenomênico e compreensível de Deus. Deus escreve. A palavra árabe que significa escrever consiste das letras 'K-T-B'²¹ e estas letras denotam a atividade divina. Denotam, com efeito, o próprio fundamento da realidade que cerca o homem. Aquilo que é, é porque 'assim está escrito'. Estar escrito é o seu destino. Mas o homem transcende a sua realidade pela capacidade da leitura. A realidade é um livro a ser lido pelo homem (Lauland 1994 *apud* Hanania 1999:37).

Esta citação, proposta por Hanania (1999), leva-nos a destacar dois pontos importantes: Deus se manifesta escrevendo, portanto o que Deus escreve é sagrado e ao encarnar na escrita, encarna-se também naquele que lê (recita). Ele está encarnado na leitura. Essa, por sua vez, é um modo do homem se aproximar de Deus, de alcançar uma transcendência. Recitar é estar diante do divino. Aquilo que está escrito adquire forma ao ser lido e, mais ainda, ao ser recitado.

A Palavra é valorizada no contexto muçulmano. Ela é a *agência*²² que estabelece as relações entre os muçulmanos e Deus. É por isso que ela molda o comportamento dos muçulmanos (na medida em que se treina, ensaia), pois o que está na Palavra deve ser expresso no corpo e no gesto. A palavra tem força, impregna-se no cotidiano. É necessário prestar atenção às palavras proferidas. Um provérbio *magrebi* ilustra bem a força que eles atribuem às palavras: "Nunca me he arrependido de mis silencios, sino de las palabras que pronuncio apresuradamente". O cuidado com o que deve ser pronunciado é fundamental. Daí decorre um dos motivos para uma prescrição clara das orações no Islã. Se o muçulmano reza cinco vezes ao dia, terá menos tempo para proferir coisas que não sejam adequadas. É o que, de certa forma, expressou Rami, um jovem muçulmano, que entrevistei pelo *Orkut*, em novembro, 2005²³:

...Da fala surge a grande verdade, como também os grandes desvios da mentira... Através da fala do profeta [saas] foi revelado o Alcorão sagrado [o profeta teve sua comunicação divina com o anjo Gabriel]. Através da fala dos companheiros do profeta [saas], foram recolhidos

os ditos do profeta [*saas*]... Alguns ditos são considerados como autênticos ou verídicos, e outros não são... [depende da linha islâmica] (...) Mas temos de *ter o controle sobre o que falamos e deixamos de falar*... Isso depende da maturidade do ser de saber discernir o que pode e o que não pode...

Os elementos grifados por mim delinham a importância que há na palavra que foi revelada, como *a grande verdade*. Enfatizam igualmente a importância da transmissão e da Palavra e, portanto, a fala como algo essencial para revelar o Alcorão e transmiti-lo. Os estudos de oralidade e da *performance* oral (*verbal art*) contribuem significativamente para iluminar o terreno da *palavra (falada e escrita), da performance*. Walter Ong afirma que “tentar construir uma lógica da escrita sem investigar em profundidade a oralidade, da qual emergiu a escrita e na qual a escrita está permanente e inevitavelmente enraizada, é limitar nossa compreensão...” (1998:91). Ele afirma que as palavras são dotadas de grande poder. A palavra falada, proferida, detém poder (Ong 1998:43). Quando se refere às culturas orais, Ong diz que elas “produzem realizações verbais impressionantes, de um valor artístico ímpar, mas só com a escrita o homem pode atingir essa potencialidade, por isso, para ele, a oralidade está destinada a produzir a escrita” (1998:23).

O Alcorão significa recitação, ele existe para ser recitado. No contexto islâmico, nos lembra Geertz, não se escreve primeiro a poesia para depois recitá-la. Ela é composta à medida que se declama (1989:171). Assim foi feito com o Alcorão nos 23 anos de sua revelação: conforme ele ia sendo revelado, era recitado e depois registrado. O Islã é a expressão completa da arte composta de conteúdo e forma, apresentando sua estética performática que dimensiona o seu ser. Isso de certa forma nos remete a Richard Bauman (1988), que considera a *performance* como uma “experiência humana contextualizada” (Cf. Hartmann 2005:132), que comunica, pois inclui não só o narrador, mas a audiência e o contexto (espaço e tempo) do evento narrativo, valorizando os aspectos estéticos dessa expressão (1988; 1977). A Palavra-força no Islã carrega essa estética comunicável e representável de um *ethos*. No Islã, essa força produtiva se encontra no ritual e no cotidiano e a recitação do Alcorão se constitui como um momento de arte, que transpõe não só a Palavra por meio da fala, mas a estética corporal que a acompanha. É, sobretudo, um modo de dar vida ao texto sagrado.

Outros exemplos etnográficos ajudaram-me a compreender um pouco mais a fundo a importância da palavra e da recitação. Quando perguntei a Thaís Jamyle, 22 anos, estudante de ciências sociais, o que mudou depois da reversão ao Islã, ela responde:

O que mais mudou talvez tenha sido a *fala*. Antes de me reverter era protestante. Nada mais “desencantado”. Com o Islã aprendi a

importância da recitação de certas palavras e fórmulas na hora certa, como o cumprimento [*assalamu aleikum*] e a própria recitação do Alcorão. Rezo cinco vezes ao dia, e a recitação deve ser melhorada cada vez mais. Também há formulas a serem ditas antes de entrar no banheiro, antes de comer, de dormir, ao acordar.. A palavra adquire um poder que não conhecemos no Ocidente (ou perdemos). Não quero dizer aqui que elas têm poder mágico, mas elas têm o poder de reforçar uma ideia, lembrar Allah e até de educar as suas ações.

Essa concepção da força das palavras mudou completamente para mim. Talvez um revertido ex-católico tenha outra impressão porque os católicos têm mais de uma oração decorada além do Pai-Nosso.

Thaís Jamyle apresenta dois dados importantes: o primeiro é que a recitação deve ser melhorada cada vez mais, o que implica *comportamento restaurado*, pela repetição, pelo ensaio; o segundo se refere ao fato de que a recitação reforça a idéia de lembrar Allah, isto é, rezando, o muçulmano está sempre em contato com o Divino, como argumentei anteriormente. Se o Profeta recebeu pessoalmente a mensagem a respeito da oração, cada muçulmano, quando reza, recita o Alcorão, sente-se próximo a Deus, como se o estivesse contemplando.

Faltava ainda compreender um outro dado que me intrigava: o fato de a oração ser em árabe independentemente da origem do muçulmano que reza. Deus só fala e ouve em árabe? Fiz esta pergunta ao Sheik Jihad Hassan Hammadeh²⁴:

Deus pediu que recitasse na língua original. Na língua em que foi revelado o Alcorão. Deus fala e ouve em todas as línguas. Mas, mantendo o original, não há deturpações do texto sagrado. A mensagem é universal. Para fazer as orações sim [é preciso saber o árabe]. Você pode memorizar o árabe, mas para fazer súplicas, pedidos, não. Você pode fazer na sua língua. Em que língua Deus falou com Jesus? E com Moisés? Então, Deus fala várias línguas. É preciso recorrer ao original, à tradição (Notas do caderno de campo, em 23/4/07).

A fala de Sheik Jihad aponta para a necessidade do apego à tradição, aos valores imbricados na Palavra sagrada, pois é ela que liga o fiel a Deus, e isso deve ocorrer não só na observação de quem está aprendendo a ser, mas na própria ideia de que o Islã atribui um *status* de pilar da religião à oração, assim como adorar a Deus, fazer o jejum, o *haji*, pagar o *zakat*. Todos esses pilares, de uma forma ou de outra, retomam a tradição, ajudando a difundir o *ethos*

muçulmano e marcando, assim, seu diferencial em meio às outras religiões universais. Esses rituais acontecem porque têm significados, estão atrelados a um determinado *ethos* e a uma *visão de mundo* (Geertz 1989).

*Adan*²⁵, a vocalidade do *muázim*²⁶ e a prece

Paul Zumthor afirma que a voz é o *lugar simbólico* por excelência, ela estabelece ou restabelece uma relação de alteridade; todo objeto adquire uma dimensão simbólica quando é vocalizado (2000:97). Recordo-me do período em que editava meu primeiro vídeo, *Allahu Akbar*, e o editor, ao meu lado, emocionou-se ao ouvir o chamado à oração. Esse sentimento se deve à sua memória de uma viagem ao Marrocos, da qual jamais esqueceu a figura de um muçulmano que fazia o *adan* (*aftermath* – *desdobramentos*).

A maioria das pessoas já deve ter ouvido falar do chamado à oração, através de jornais ou filmes que relatam o chamado do *muázim*, feito dos minaretes das mesquitas. Esse rito lembra o badalar dos sinos da igreja católica chamando para o início da missa. Isso acontece principalmente às sextas-feiras, dia sagrado para os muçulmanos. O *adan* é um culto que precede a oração: é o primeiro chamado à oração e foi estabelecido no primeiro ano da *hégira*. O *muázim* pronuncia:

“*Allahu Akbar*” (“Deus é o maior”) quatro vezes;
 “*Ach-hadu na la iláha illah-lah*” (“Testemunho que não há outra divindade além de Deus”), duas vezes;
 “*Ach- hadu an-na Muhammadan raçullah*” (“Testemunho que não há outra divindade além de Deus”), duas vezes;
 “*Haiya alas-salat*” (“Vinde à oração”), duas vezes;
 “*Haiyá alal-falah*” (“Vinde para a salvação”), duas vezes;
 “*Alláhu akbar*”, duas vezes;
 “*La iláha illalláh*” (“Não há outra divindade além de Deus”), uma vez²⁷ (Assawaf 1992: 52).

O segundo chamado para a oração (*icáma*) começa quando todos já estão preparados para ela. As pessoas devem ficar em pé, viradas para *qibla*²⁸ (Meca). Inicia-se o segundo chamado²⁹:

“*Alláhu akbar*”, duas vezes;
 “*Ach-hadu an la iláha illah-lah*”, uma vez;
 “*Ach- hadu an-na Muhammadan raçullah*”, uma vez;
 “*Haiya alas-salat*”, uma vez;
 “*Haiyá alal-falah*”, uma vez;

“*Cad cámatís-salat*” (“A hora da oração chegou”), duas vezes;
“*Alláhu akbar*”, duas vezes;
“*La iláha illah-Iah*”, uma vez.

Zumthor (2000) diz que a voz é uma *subversão* ou uma ruptura da clausura do corpo, ela desaloja o homem do seu corpo. Nas palavras dele, a voz *não é especular*; escutar um outro é ouvir, no silêncio de si mesmo, uma voz que vem de outra parte e exige de mim a atenção que se torna o meu lugar. O balanço do corpo do muçulmano e a recitação constante fazem com que esse se liberte, tamanha a concentração nas palavras vocalizadas repetidamente; assim como para quem ouve um som, pode-se dizer que ouvir nos faz mexer o corpo. O chamado para a oração é esse primeiro envolvimento do sensível, o audível que é comunicado e reverbera pelos demais sentidos.

Zumthor (2000) insere a voz em várias terminologias: ela é *uma coisa*, pois possui materialidade; a voz vem da boca, estabelece a oralidade. Nesse sentido, defino-a como o *eu* e o *não-eu*. A voz repousa no silêncio do corpo, mas também a linguagem humana se liga, com efeito, à voz, que se situa entre o corpo e a palavra. Zumthor observa também que a voz *se diz* e a palavra é a memória de alguma coisa. As pessoas que conheceram mesquitas no Marrocos, Espanha, Paquistão etc, sempre me falavam das recordações sonoras e visuais desses espaços islâmicos.

Outras terminologias apontam para o fato de que a voz é *arquetipal*, ligada ao sentimento de sociabilidade. Ouvindo uma voz ou emitindo a nossa, já não estamos mais sozinhos; há valores *míticos* — mitos sobre a voz sem corpo, perturbadora — e, por fim, a voz *implica ouvido* (aqui estabeleço a audiência). Mas há dois pares de ouvidos, daquele que fala e daquele que ouve (Zumthor 2000:99-101).

Classifico, portanto, a voz do *muázim* como sendo aquela que se materializa, que se liga ao corpo, ao gesto, que gera o sentimento de sociabilidade, porque mobiliza os muçulmanos para a oração, repetindo:

“Deus é o maior”, quatro vezes;
“Testemunho que não há outra divindade além de Deus”, duas vezes;
“Testemunho que não há outra divindade além de Deus”, duas vezes;
“Vinde à oração”, duas vezes;
“Vinde para a salvação”, duas vezes;
“Não há outra divindade além de Deus”, uma vez.

Temos a vocalidade do *muázim*, mas temos também a palavra. A palavra carrega significados que são reproduzidos, verbal e corporalmente, seja na oração individual, seja na oração coletiva, porque, nos termos propostos por Mauss, a

prece é um ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos (1979). É um rito, um ato realizado diante de coisas sagradas. É uma *palavra-ação* através da qual o crente age e pensa. Para o autor, a *prece* só atua através da palavra; é o que há de mais formal no mundo (1979: 121). O Islã ensina o que vestir, o que comer, como fazer sua higiene pessoal etc, isso porque os muçulmanos consideram a religião como um sistema de vida completo.

Antes de passar aos elementos necessários para a realização das orações, é importante frisar que a oração é obrigatória para homens e mulheres, a partir da puberdade, mas apenas para aqueles que gozam de saúde mental. Mulheres em fase avançada de gestação e pessoas doentes podem realizar suas orações sentadas. Quando a pessoa estiver impossibilitada de fazer a oração (de inclinar-se, prostrar-se), ela deverá fazê-la sentada e poderá rezar recostada, sempre na direção da *Caaba*; caso não possa realizá-la, em hipótese alguma, deverá orar em outro momento. Os gestos da oração são os mesmos para homens e mulheres, sendo diverso apenas o espaço destinado para a realização desses. As mulheres rezam atrás dos homens, ao lado, ou num mezanino especialmente construído para elas (isso vai depender da arquitetura da mesquita). A não-realização da oração significa a não-adoração a Deus.

O empenho da voz

Torna-se fundamental perceber a importância da palavra, da fala, pois não só a *voz* é a emanção do corpo, ela se liga ao gesto (Zumthor 2000:73). Esse movimento transparente é *visto e ouvido*, promovendo uma audiência, pois a *performance*, tal qual pensada pelo autor, é presencial, carregada de poderes sensoriais. Os vídeos³⁰ que produzi durante o doutorado dão conta, guardadas as devidas proporções, de apresentar uma certa sonoridade e plasticidade islâmicas. Talvez um dos melhores argumentos para essa produção audiovisual seja o fato da própria *performance* ser *multissensorial* (Langdon 1999:29) e, nesse sentido, é fundamental recorrer a outros elementos de expressão, e não apenas ao texto escrito. É possível verificar os discursos, o som do chamado da oração, ao final do vídeo *Allahu Akbar*, além dos próprios movimentos da oração: os homens recitando em conjunto, toda uma dinâmica permeada pela *voz*.

Durante a gravação do vídeo *Allahu Akbar* surpreendi-me com vários meninos que diziam saber recitar, dez, onze suratas³¹, e muitos deles brigavam à frente da câmera para mostrar-me tal talento. Esse momento foi tão intenso que resolvi deixar no vídeo uma das recitações que fizeram coletivamente. Cabe dizer que a recitação perfeita do Alcorão é algo almejado pelos fiéis. O aprendizado é dado em escolas especiais (*madrassas*), nas mesquitas e em casa. Em São Bernardo do Campo há um alojamento que recebe crianças (meninos) que vêm estudar o Alcorão, além de frequentarem a escola normal. Essas crianças dormem

nesses alojamentos conjugados à mesquita. Outras escolas em São Paulo, geralmente próximas às mesquitas, também têm atividades exclusivas para o aprendizado da recitação e dos significados do Alcorão.

Schechner estabelece outros pontos de contato entre antropologia e teatro (1985): o *cool-down* (*esfriamento*) e a *aftermath* (*consequências, desdobramento*) devem ser estudados, tanto do ponto de vista dos *agentes da performance*, como da audiência. A audiência vivencia a *performance* e é afetada por ela. Schechner (1985) ressalta que é fundamental saber o que fazem os atores e a audiência após a *performance*, pois estão ambos relacionados. *Aftermath* são as longas consequências que se seguem à *performance*, incluindo-se aqui mudança de *status*, fusão de um ator e o papel que vem executando por anos, reavaliações e críticas, além de teorização. Os muçulmanos, que a cada oração sentem-se melhores, aprimoram o seu comportamento, as suas ações, como revelaram-me várias vezes. A religião é para eles um aprendizado constante, é um fazer de cada dia.

Regras da purificação

A sequência que os muçulmanos costumam seguir nas abluções – *wudhu* – começa pela lavagem das mãos (antes pronunciam: “*Bismillahir rahmanir-rahim*” – “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso”) e dos pulsos; depois enxáguam a boca três vezes e lavam o nariz e o rosto. Em seguida, devem lavar os braços até o cotovelo, passar as mãos molhadas na cabeça e nas orelhas e, para finalizar, lavar os pés até os tornozelos três vezes, começando pelo pé direito, lavando inclusive entre os dedos. Finalizada a ablução deve-se dizer: “*Ach hadu na la ilaha illallah wa ach-hadu anna Muhammadan raçulullah*” (“Testemunho que não há outra divindade além de Deus e que Muhammad é o mensageiro de Deus”).

Há determinadas situações nas quais é necessário o banho completo, como, por exemplo: quando ocorrer ejaculação (com ou sem contato físico); quando houver contato entre os órgãos genitais (homem e mulher), mesmo que não tenha ocorrido ejaculação; a mulher, ao terminar seu período menstrual e quando der à luz. Quando ingressa no Islã, a pessoa deve banhar-se depois de ter declarado sua conversão (Assawaf 1992:40).

De acordo com Bouhdiba, tudo o que o corpo elimina é impuro e capaz de contaminá-lo. Não é o pecado que produz a impureza, mas é a existência do homem que implica contaminação. Purificar-se dessa contaminação é uma técnica, um prazer, uma arte, uma prática (2006:65). Um homem impuro não pode recitar o Alcorão, nem os demais livros sagrados: Bíblia, Evangelho, Pentateuco, Tora. Encontra-se, portanto, exposto a toda sorte de perigos: os demônios podem agir sobre ele, que não pode sequer pronunciar as palavras de proteção (Bouhdiba

2006:66). É necessário restabelecer a ordem, o sistema que o protege. Esse é o papel do ritual que é, simultaneamente, purificação social, mágica e religiosa.

A menstruação é considerada impureza legal (Bouhdiba 2006:75). Por essa razão, a mulher fica dispensada de rezar e de fazer jejum, cumprindo essas obrigações em uma data posterior. Há também restrições para completar a *tawaf*³² em torno da *Caaba*, assim como é proibido ler, recitar, escrever ou tocar o Alcorão e os livros sagrados. Aisha, 19 anos, relatou-me que o período da menstruação é um período de purificação do corpo da mulher, por isso não se deve rezar. O contato com o sagrado só é possível por meio dessa purificação, que é considerada o controle do corpo. Fazer uso de anticoncepcionais é uma forma de exercer esse controle.

O tempo e a sociabilidade

Cumpra a oração, do declínio do sol até a escuridão da noite,
e cumpra a oração da aurora. Por certo, a oração da aurora é testemunhada
pelos anjos. E, à noite, então, reza com ele, à guisa de oração suplementar para ti.

Quiçá, teu Senhor te ascenda a uma louvável preeminência.
(Surata 17, versículos 78-79)

O tempo é *aprendido* e *apreendido* por quem se reverte ao Islã, e essa compreensão da reversão não se refere apenas aos brasileiros provenientes de outras religiões, mas a qualquer muçulmano que tenha se afastado do Islã, por qualquer motivo, como por exemplo: mudança de país, ou por ter assumido outros hábitos para se adaptar à nova cultura na qual passou a viver, aproximação que pode tê-lo distanciado da religião de origem (Ferreira 2007b). O tempo é estruturado e organizado pelos momentos rituais, como o jejum, o *hajj*, a matança dos carneiros, as festas, e contribui para a simbolização desses momentos ritualizados.

O muçulmano deve fazer cinco orações diárias. Além dessas, recomenda-se a ele ir à mesquita pelo menos uma vez na semana para participar da oração de sexta-feira (*jum'a*). Em relação às orações, o número de genuflexões soma, no total, dezessete para as cinco orações: duas na oração da alvorada (*Fajr*); três na do Crepúsculo (*Maghrib*); quatro nas do meio-dia (*Duhr*), da tarde (*As*) e da noite (*Ichá*).

São cinco os horários das orações:

(1) *Oração da Alvorada (Fajr)* – quando surge a luz totalmente, que começa com o alvorecer do dia e termina ao nascer do sol. Quem tiver completado uma genuflexão (*rakat*) antes de o sol sair terá feito a oração da alvorada no horário certo;

(2) *Oração do Meio-dia (Duhr)* – aproximadamente às doze horas. Eles

consideram o horário em que o sol atinge seu ponto máximo, com sombra em zero grau. O término se dá quando a sombra estiver do mesmo tamanho do objeto;

(3) *Oração da Tarde (Asr)* – começa quando a sombra de qualquer objeto alcançar um comprimento igual ao seu tamanho e termina quando a sombra se tornar o dobro do objeto. Não se deve atrasar a oração da tarde. Quem o fizer intencionalmente reduzirá todas as suas obras a zero. “Observai as orações, especialmente as intermediárias, e consagrai-vos fervorosamente a Deus” (Surata 2, versículo 238);

(4) *Oração do Pôr-do-Sol* – ou do Crepúsculo (*Maghrib*), que começa com o desaparecimento total do disco solar da linha do horizonte e termina quando aquela luminosidade avermelhada desaparecer. Sua duração é menor;

(5) *Oração da Noite (Ichá)* – começa quando se extinguir a última luz refletida do sol e termina com o raiar da aurora. Quem tiver conseguido completar uma genuflexão antes do primeiro raio da aurora terá feito a oração da noite no seu horário correto.

Jum'a – oração de sexta-feira

Quem conduz a oração coletiva são os *imames (imam)*. Em geral, são pessoas que conhecem bem o Alcorão, que conhecem os *hadiths* do Profeta. No caso de terem todos o mesmo conhecimento, então quem for mais velho entre os fiéis deverá conduzir a oração. O *imam* fica à frente da comunidade e faz com os fiéis a oração, sendo que seus gestos são repetidos por esses. Os sermões de sexta-feira são lições nas quais os *imames* tratam, semanalmente, dos problemas que nesse período surgiram na sociedade. A oração de sexta-feira só é válida se for feita na mesquita. O horário estabelecido é o da oração de *duhr* (meio-dia). Antes de sentar-se na mesquita, faz-se duas genuflexões voluntárias, como “saudação à mesquita”. No livro de Assawaf (1992) está clara a idéia de que não se deve falar durante o sermão, pois qualquer palavra anula a oração da sexta-feira. Depois dela, é comum reunirem-se para almoçar.

É possível considerar que a sociabilidade islâmica é dada em grande parte pelos encontros no momento da oração, principalmente na *jum'a*. Nesse sentido, reforçam-se os laços de amizade e de ajuda mútua, principalmente quando o grupo percebe que uma determinada pessoa deixou de comparecer à oração, sabendo de sua assiduidade. A comunidade reforça o sentimento de pertencimento, tão comum a quem segue alguma religião. A oração coletiva é, sem dúvida, um dos maiores ritos do Islã. Sabendo da obrigatoriedade da oração e dos procedimentos para a sua validação, é necessário observar agora os gestos que a compõem e os significados que eles têm.

3. Salat: gestos em direção a Meca, ruku e rakaat³³

“Gestus est motus et figuratio membrorum corporis ad omnem agendi et habendi modum”³⁴
(Hugues de Saint-Victor, *apud* Paul Zumthor 2001:242).

Em se tratando da *salat* a pergunta que ainda fica é: a *performance* ritual é sempre eficaz? Há dissonâncias entre as *performances*? Podemos afirmar que as *performances* nem sempre são eficazes, pois se torna necessário seguir os elementos *convencionais* (Tambiah 1985; Mahmood 2001) e se depende, ainda, de fatores como a *concentração* na realização da *salat*, conforme nos aponta *Sheik Jihad*:

A oração é a forma como eu me ligo a Deus. (...) São cinco audiências formais com Deus, mas é a pessoa que vai determinar quanto tempo de audiência ela vai ter. (...) Durante a oração é necessário ter *concentração* e nem sempre conseguimos tê-la adequadamente. A oração é uma questão de *concentração*, se não você perde a qualidade da audiência.

Bowen (1989:619) afirma que na Indonésia a *salat* serve, entre outras coisas, como controle de emoções; por isso, ele a considera mais que um discurso, uma vez que estabelece a ligação entre o fiel e Deus. Nas comunidades que pesquisei, era comum ouvir dos revertidos: “Minha religião é entre eu e Deus”. Nesse sentido, a oração estabelece um reforço à atitude individual. A oração molda o *self*, conforme nos aponta Mahmood (2001) ao apresentar sua etnografia do movimento de devotas feministas do Egito.

Quando Tambiah (1985:131) escreve sobre ritual, ele afirma que é um sistema de comunicação simbólica, constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Em Schechner, a ideia de comportamento restaurado estabelece o processo de emoldurar, editar e pensar, fazer e manipular tiras de comportamento. Essas pistas indicadas por Tambiah e por Schechner sobre a comunicação simbólica do ritual e o comportamento restaurado são interessantes para serem observadas durante as etapas desses gestos acompanhadas dos desenhos (da *performance*)³⁵ da *salat* e para a avaliação da *performance*, que não implica dizer se essa é boa ou ruim, mas o que se recupera, o que se repete na ação. Como a oração tem uma série de passos, resolvi pontuá-los numericamente, para facilitar a identificação e a análise desses gestos.

(1) Ao pronunciar: “*Takbirat Al-Ihram*” (“O início da oração”), deve-se também dizer: “*Allahu Akbar*”, em voz alta, com as mãos próximas às orelhas.

As mãos na altura nas orelhas significam que, ao rezar, o muçulmano deixa tudo o que é mundano para trás. Nada deve atrapalhar esse momento.

Se tomarmos a ideia de audiência com Deus sem intermediários, essa postura corporal nos ajuda a ampliar esse olhar.



(2) Depois, a mão direita é colocada sobre a esquerda, que repousa sobre o abdômen.

Esse gesto significa, para o muçulmano, a primeira atitude de submissão, um gesto parecido com o de um soldado que está atento ao comando do seu líder. As mãos repousadas estão indicando que naquele momento o muçulmano se volta apenas a Deus e não se envolve com nenhum movimento brusco.

(3) Pronuncia-se a prece chamada de “orientação” e “abertura” da oração e recitam-se alguns versículos do Alcorão: “*Allahumma baeyd bayni wa bayena khatayaya kama boadta bayena almashrik wa almaghrib*” (“Ó Deus afaste entre mim e os meus pecados, como afastaste entre o Oriente e o Ocidente”).

(4) Pronunciada a evocação de abertura, antes de começar a leitura do Alcorão, eles “pedem refúgio a Deus contra o demônio, em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso”.

(5) A primeira Surata do Alcorão (*Al-Fátiha*)³⁶ é recitada, e, a seu final, todos dizem: “*Âmin*” (“Amém”).

(6) “É bom ler uma das suratas curtas do final do Alcorão” (*Al-Asr* etc).

A oração é um modo de pôr em prática o que está no livro (Alcorão) e, assim, propagar ainda mais a religião. No momento da oração, é solicitado que ela seja feita em *voz alta*, destacando o valor que tem a voz, o som. Paul Zumthor (2000; 2001) relaciona os campos de interferência da voz e da escritura, abordando o papel da voz em instituições como a igreja e a escola, assim como no cotidiano e na vida cultural. Zumthor se preocupa com “as maneiras de ler” ou “a voz do escrito”, como nos delinea Jerusa Pires Ferreira no posfácio do livro do autor.

(7) Terminada a recitação, volta-se a dizer: “*Allahu akbar*” e inclina-se até os joelhos com as mãos, mantendo a cabeça na mesma linha horizontal. Nessa posição, deve-se dizer três vezes: “Glorificado seja meu Senhor, o Ingente”.

Essa posição é conhecida como *ruku*. Cabeça e costas devem estar no mesmo nível e as mãos abertas com os dedos separados sobre os joelhos. Recomenda-se que o fiel se mantenha sereno e concentrado enquanto estiver inclinado. “Quando fizer o *ruku* você deve glorificar O teu Senhor. Quando te prostar, você deve fazer a sua melhor súplica e pedir mais d’Ele, porque suas súplicas durante a prostração estão mais próximas de serem aceitas”.



(8) Então todos se erguem e dizem: “Deus escuta quem O Louva. Louvado sejas, Senhor nosso!”. Essa primeira inclinação é um sinal de reverência a Deus. Ao levantar a cabeça após a inclinação, deve-se levantar as mãos à altura de seus ombros ou orelhas, salvo no caso de ser *imam*, e dizer: “*Sami’a Allahu liman hamidah*” ou “*Rabbana wa laka al hamd*” (“Deus ouve aqueles que O agradecem”); (“Ó Deus, tens todo o nosso agradecimento”).



(9) Depois da genuflexão, eles se prostram, pousando os joelhos no solo, se for possível antes das mãos, e dizem: “*Allahu Akbar*”. Nesse movimento se tem a total entrega do muçulmano a Deus, pois o fiel deve encostar no chão partes do seu corpo: a testa, a ponta do nariz, as palmas das mãos, os joelhos e os dedos dos pés³⁷ e dizer: “Glorificado seja O meu Senhor, O altíssimo”. (Por isso, durante as orações, é proibido alguém passar na frente de quem reza ou atrapalhar quem estiver orando, pois esse momento é sagrado para o muçulmano, é quando ele está em contato direto com Deus).



(10) Após a prostração, deve-se levantar a cabeça e dizer: “*Allahu Akbar*”. Então, faz-se necessário colocar o peito do pé esquerdo no chão e sentar-se por cima dele, mantendo o pé direito erguido sobre os dedos e as mãos sobre as coxas e joelhos dizendo: “Ó meu Senhor, me perdoe, tenha clemência de mim, me guie, me agracie, me fortaleça e me console”.

(11) Ao prostrar-se novamente, o fiel diz: “*Allahu Akbar*” e repete durante essa outra prostração o que disse na primeira.

(12) Então o fiel levanta a cabeça e diz: “*Allahu Akbar*”; fica de pé, apoiando-se em seus joelhos ou no chão, lê a *Al-Fatiha* e alguns outros versículos.



(13) Se a oração consistir em duas *rakaat* (genuflexões), como a oração do *fajr* (alvorada), a do *eid* ou a da *jum'á*, o fiel se senta depois da segunda prostração, na segunda genuflexão, sobre o pé esquerdo, com o direito ereto, coloca as mãos sobre os joelhos, com todos os dedos da mão direita fechados, exceto o indicador, que é esticado como se estivesse apontando em direção a *qibla*. No momento em que faz o testemunho da unicidade de Deus, como sinal da crença em um Deus único, os dedos, polegar e mediano se tocam, formando um anel.

(14) O fiel lê o *Tashuahud* (Testemunho) ao sentar-se. Depois, pede proteção a Deus contra quatro tormentos: “Meu Senhor, eu peço Sua proteção do tormento do inferno, do tormento da sepultura, dos julgamentos desta vida e da próxima, depois da morte e das tentações do Falso Messias”. Ao terminar, o fiel deve girar seu rosto para a direita, sobre o ombro direito, e dizer: “*Assalamu Aleikum kum wa rahmatu Allah*”³⁸ (“Que a Paz de Deus e a Sua misericórdia estejam contigo”).



A palavra, a voz e o gesto

A *salat* islâmica é um bom exemplo, como argumentei no início deste artigo, da teatralização do sagrado. O texto sagrado produz alterações no corpo, nos gestos e na voz, que contribuem para “teatralizar” a Palavra, tornando presente o próprio Deus. Ao ler repetidamente as suratas do Alcorão (*Al Fatiha*), o muçulmano além de criar uma cadência na voz, também a constrói no corpo, que levemente balança para frente e para trás. É como se o corpo fosse tomado pela Palavra (e para o fiel ele de fato é!). O receptor lê e, ao ler, está na *performance*. A oração presentifica o sagrado.

Se *comportamento restaurado* são tiras de comportamento, *frames*, enquadramentos, os gestos da oração islâmica são exemplos claros disso, e que auxiliam na composição da estética simbólica do sagrado islâmico. As mulheres revertidas, que observei inicialmente, repetindo essas tiras — orações —, vão assumindo esses gestos, essas falas, e elaborando a *performance* da oração, que é a ação simbólica estabelecida, temporal e espacialmente, pelo Islã, reafirmando a idéia de que a *performance* é sempre constitutiva da forma (Zumthor 2000:34). O aprendizado delas passa pela repetição. Quando se tenta pela primeira vez, não é possível chegar à execução correta de todos os gestos expressos aqui, mas a repetição é fundamental para se chegar à “perfeição” esperada.

Acompanhe os movimentos das mãos na oração: primeiro elas estão à altura das orelhas, como se dessem início à medida do corpo; em seguida, elas descem ao abdômen, marcando a metade do corpo; depois, elas estão para baixo, como se indicassem o corpo inteiro, até o próximo movimento, que é o corpo prostrado. A quantidade de genuflexões vai variar conforme o horário da oração; tudo isso deve ser aprendido. O revertido precisa observar os gestos. Nas palavras de Zumthor (2001), podemos identificar que “naquele que observa o gesto, a decodificação implica fundamentalmente a visão, mas também, em medida variável, o ouvido, o olfato, o tato e uma percepção cenestésica”³⁹.

O argumento aqui é que os sentidos são refinados, remodelados, através do convívio com a religião e seus rituais, contribuindo para a constituição do corpo islâmico. É preciso ter em mente que a religião passa pelo corpo⁴⁰ e altera os sentidos e a corporalidade, pois é capaz de modificar as técnicas do corpo, a expressão dos sentimentos, os gestos, as regras de etiqueta, as técnicas de tratamento, as percepções sensoriais, as marcas na pele, a má conduta corporal (Le Breton 2006) etc.

As orações mobilizam os ouvintes através da voz, da vocalidade. A voz e o gesto projetam o corpo no espaço da *performance* (Zumthor 2001:243) e esse conjunto contribui para a compreensão de algumas das dimensões desses significados. É como se a voz e o gesto se encontrassem num único movimento, que estabelece uma certa comunicação para quem vê, ouve, sente. O autor

citado afirma que *gesto e voz*, regulados um pelo outro, asseguram uma harmonia que os transcende (2001:247). A estética da oração desperta o interesse de quem a vê. Corpos alinhados, que sincronicamente se movimentam, respondendo ao ritual.

O aprendizado da religião passa, sobretudo, pelo sensível, porque atravessa o corpo e o sentimento de pertencimento é assim adquirido. O sensível permeia o *comportamento restaurado*, impregna-se no cotidiano e no ritual dessas novas revertidas, pois o caminho da repetição da ação simbólica, estabelecido na oração, conduzirá à *transformação* e à *transportação* (Schechner 1985). Vê-se que o aprendizado islâmico não é simples, requer a observação de muitas sutilezas e a compreensão de um universo repleto de restrições que permeia o cotidiano e o ritual. No entanto, todo esse universo islâmico deve ser inscrito em um lugar determinado: no *corpo* e (na alma) do muçulmano.

As etapas da oração constroem o universo islâmico de modo a deixar explícito que é o corpo que se entrega, mas não é qualquer corpo que se entrega, e sim um corpo preparado, recuperado, treinado. A simbólica religiosa islâmica necessita desse empenho, dessa dedicação que assistimos na arte de *representar, de entregar-se à experiência*.

Referências Bibliográficas

- ALCORÃO. Português. (1994), *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado*. Trad. EL HAYEK, Samir. São Paulo: Marsam Editora Jornalística.
- ALCORÃO. Português – árabe. (2005), *Tradução do sentido do Nobre Alcorão*. Trad. NASR, Helmi. Meca: Liga Islâmica Mundial.
- ASSAWAF, M. (1992), *A oração no Islam*. São Bernardo do Campo: Junta de Assistência Social Islâmica Internacional.
- ARMSTRONG, Karen. (2001), *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- BARTHES, Roland. (1990), *O óbvio e o obtuso*. 3a. edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BAUMAN, Richard. (1988), *Story, performance, and event – contextual studies of oral narrative*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- BOUHDIBA, Abdelwahab. (2006), *A sexualidade no Islã*. São Paulo: Editora Globo.
- BOWEN, John. (1989), "Salat in Indonesia: The social meanings of an Islamic ritual". *Man* 24, New Series, Vol. 24, n.4, p.600-619.
- CASTRO, Cristina M. (2007), *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás*. São Carlos: Tese de doutorado em Sociologia, UFSC.
- DAWSEY, John C. (2007), "Turner, Benjamin e antropologia da performance: o lugar olhado (e ouvido) das coisas". In: M.Medeiros; M.Monteiro; R.Matsumoto (eds.). *Tempo e Performance*. Brasília: UnB.
- FARES, Mohamad A.A. (1988), *Introdução ao Sagrado Alcorão*. 2ª. Edição. Curitiba: s/e.
- FERREIRA, Aurélio B. H. (1996), *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- FERREIRA, Franciroy C. B. (2001), *Imagem oculta – reflexões sobre a relação dos muçulmanos com*

- as imagens fotográficas. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, USP.
- _____. (2007a), *Entre Arabescos, Luas e Tâmaras – performances islâmicas em São Paulo*. São Paulo: Tese de Doutorado em Antropologia Social, USP.
- _____. (2007b), “O sacrifício do carneiro islâmico como objeto transicional – notas antropológicas”. *Revista de Antropologia*. São Paulo: n. 50, no prelo.
- FERREIRA, Jerusa P. (2001), “A letra e a voz de Paul Zumthor (posfácio)”. In: P. Zumthor. *A Letra e a Voz*. São Paulo: Companhia das Letras, p.287-296.
- GEERTZ, Clifford. (1989), *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GOFFMAN, Erving. (1974), *Frame Analysis*. New York: Harper Colophon Books.
- GRIMES, Ronald. (1995), *Beginnings in Ritual Studies*. Columbia:University of South Carolina Press, 3a. edição.
- HANANIA, Aida Ramezá. (1999), *A Caligrafia árabe*. São Paulo: Martins Fontes.
- HARTMANN, Luciana. (2005), Performance e experiências nas narrativas orais da fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, ano 11, n. 24, p.125-153.
- HENKEL, Heiko. (2005), “Between Belief and Unbelief Lies the Performance of Salat: Meaning and Efficacy of a Muslim ritual”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 11/3: 487-505.
- LANGDON, Esther J. (1999), “A fixação da narrativa: do mito para a poética da literatura oral”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, ano 5, n.12:13-36.
- LE BRETON, David. (2006), *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Editora Vozes.
- MAHMOOD, Saba. (2001), “Rehearsed spontaneity and the conventionality of ritual: disciplines of salat”. *American Ethnologist*, 28: 827-53.
- MARQUES, Vera L. M. (2000), *Conversão ao Islam: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, PUCSP.
- MAUSS, Marcel. (1979), “A prece”. In R.C. de Oliveira (Org.). *Marcel Mauss: Antropologia*. São Paulo: Editora Ática, p.102-146.
- _____. (2003), *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MONTENEGRO, Sílvia. (2000) *Dilemas identitários do Islam no Brasil – a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. 334 f. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Sociologia, IFCS/UFRJ.
- NASR, Helmi. (2005), *Dicionário Árabe-Português*. São Paulo: Câmara do Comércio Árabe Brasileira.
- ONG, Walter L. (1998), *Oralidade e cultura escrita*. Campinas: Ed. Papirus.
- PRANDI, Reginaldo. (2005), *Segredos guardados*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RAMOS, Vlademir Lúcio. (2003), *Conversão ao Islã: uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do Grande ABC*. São Bernardo do Campo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Metodista.
- SCHECHNER, Richard. (1985), *Between theater and anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- _____. (2003), “O que é Performance?”. *O Percevejo – Revista de teatro, crítica e estética*. Ano 11, n.12.
- SILVA, Rubens A. (2005), “Entre “artes” e “ciências”: a noção de performance e drama no campo das Ciências Sociais”. *Horizontes Antropológicos*. Rio Grande do Sul, PPGAS, p. 35-65.
- SZTUTMAN, Renato. (2002), “O agente e seu revés – um problema para teoria antropológica contemporânea”. Agosto de. 50p. mimeo.
- TAMBIAH, Stanley J. (1985), “A Performative Approach to Ritual”. In: *Culture, Thought, and Social Action*. Cambridge: Harvard University Press, p.123-166.
- TURNER, Victor. (1982), *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.
- _____. (1986), “Dewey, Dilthey, and Dramas: An Essay in the Anthropology of Experience”. In: V. Turner & E. Bruner (eds.). *The Anthropology of Experience*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, p.33-44.

- _____. (1987), "The Anthropology of Performance". In: *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- ZUMTHOR, Paul. (2000), *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: EDUC.
- _____. (2001), *A letra e a voz*. São Paulo: Companhia das Letras.

Sites

- WAMY (www.wamy.com.br), consultado em 18 de março de 2006
- <http://www.wamy.org.br/1428/oracao.htm>, acesso em 10 de março de 2006.
- <http://an.uol.com.br/2001/out/28/0pai.htm>, acesso em 20 de janeiro de 2005.
- <http://www.islam.org.br>
- <http://www.islam.com.br>

Filmografia:

- ALLAHU AKBAR. (2006), Dirigido por Francirosy C.B.Ferreira. São Paulo: LISA, 29', NTSC, cor.
- SACRIFÍCIO. (2007), Dirigido por Francirosy C.B.Ferreira. São Paulo: LISA, 13', NTSC, cor.
- VOZES DO ISLÃ. (2007), Dirigido por Francirosy C.B.Ferreira. São Paulo: LISA, 25', NTSC, cor.

Notas

- ¹ Este artigo é um dos frutos do meu doutorado em antropologia na USP, financiado durante dois anos pelo CNPq. Agradeço e dedico este artigo a Sylvia Caiuby Novaes, pelas infinitas leituras, correções e estímulo ao meu trabalho.
- ² Conforme nos aponta Dawsey (2007:34) a etimologia da palavra teoria, assim como teatro, remete ao "ato de ver" (do grego thea); daí a aproximação do lugar olhado das coisas na antropologia da performance, fortemente inspirada por Barthes, que chama o teatro de um cálculo do lugar olhado das coisas (1990:85).
- ³ Coordenado pelo professor John Dawsey (USP), a quem eu agradeço pelas outras tantas leituras e por ter acreditado na força deste artigo. Agradeço a Rubens Alves da Silva pela leitura deste artigo em momentos distintos e agradeço a Vagner Gonçalves da Silva pelo envio de três artigos fundamentais para finalização deste.
- ⁴ Turner (1987:76) aponta sua divergência em relação ao pensamento dele e o de Erving Goffman. Goffman se apresenta como observador do teatro da vida cotidiana, Turner se interessa pelos momentos de suspensão de papéis, ou seja, pelo metateatro da vida social, que para ele é o drama social.
- ⁵ Os muçulmanos dividem-se aproximadamente em sunitas (90%) e xiitas (10%). São sunitas aqueles que acreditam na Suna, ou compilação de Hadiths, que são os ditos e feitos do profeta Muhammad. Os sunitas derivam de Abu Bakr, sucessor do profeta após sua morte. Os xiitas fazem parte de uma outra linhagem de sucessão do profeta, na qual seu primo e genro Ali assumiu o seu posto, dividindo assim os muçulmanos.
- ⁶ Cabe ressaltar que faço uso do termo nativo "revertido". Utilizo o termo "reversão" para dar conta dessa experiência religiosa, pois considero que o termo convertido, conforme é utilizado para falar de mudança de religião, não dá conta do significado atribuído à reversão, pois a natureza de que todos nascem submissos a Deus, e portanto muçulmanos, cabe ao Islã e não às demais religiões.
- ⁷ As comunidades islâmicas em São Paulo apresentam, em sua maioria, a predominância de árabes e seus descendentes, mas nos últimos anos vêm aumentando o número de revertidos, ou seja, brasileiros que se revertem ao Islã.

- ⁸ Entende-se por “tradicionalista” aqui aqueles que seguem os fundamentos religião.
- ⁹ Os pilares da prática no Islã são: adorar a Deus único (shahada); fazer cinco orações diárias (salat); pagar o zakat – contribuição anual de 2,5% do rendimento; fazer o jejum no mês do Ramadã; fazer o hajj (peregrinação a Meca), se tiver condições físicas e econômicas.
- ¹⁰ Aqui percebo a oração como cotidiano extraordinário, porque ela faz parte do cotidiano islâmico e carrega consigo elementos do próprio ritual, torna o cotidiano extraordinário, especial. Como será possível desenvolver mais adiante: a linguagem ritual está presente no cotidiano islâmico.
- ¹¹ Isto é, segue os pilares da fé e da prática.
- ¹² Reginaldo Prandi argumenta que “a religião que se professa hoje já não é aquela na qual se nasce, mas a que se escolhe. A religião que alguém elege para si hoje, selecionada de uma pluralidade em permanente expressão, também não é necessariamente mais a que seguirá amanhã. O religioso é agora um ser pouco fiel. Mais de um quarto da população adulta da região metropolitana de São Paulo professa hoje religião diferente daquela em que nasceu, são convertidos, muitos tendo experimentado sucessivas opções” (2005:242).
- ¹³ Em “Frame Analysis”, Goffman usa o termo “strip of activity” diferentemente de Schechner, que usa “strip of behavior”.
- ¹⁴ Oração de sexta-feira, obrigatória para os homens e facultativa para as mulheres. (Alcorão 62:9-11).
- ¹⁵ Aisha e Khadija foram os nomes adotados com a reversão. Mudar de nome, mesmo que simbolicamente, é uma demonstração de separação do mundo anterior.
- ¹⁶ A autora adota o termo conversão.
- ¹⁷ Vídeo de 29’. LISA/USP 2006.
- ¹⁸ Não pretendo neste artigo problematizar as fontes islâmicas, mas vale registrar que as fontes aqui citadas foram indicadas pelos próprios muçulmanos.
- ¹⁹ www.islamicchat.com.br, consultado em 18 de julho de 2004. Ou Alcorão em português (Nasr, 2005) 17a. Surata (Al Isrá) e 70a. (Al Ma´arij – “As vias de Ascensão”).
- ²⁰ Toda surata que tem uma prostração de recitação no seu curso é considerada de Meca (Fares 1988:23).
- ²¹ Vide a palavra árabe Maktub (“Está [va] escrito”).
- ²² Conforme observou Sztutman: “Afirmar objetos como ‘agentes sociais’ é afirmá-los como ‘outros’ de uma relação, não necessariamente humanos” (2002:12). Penso a palavra recitada como agente que mobiliza a troca (doação, entrega) do corpo a Deus, pelo muçulmano.
- ²³ Por meio do Orkut consegui ter acesso a várias comunidades virtuais e conhecer um pouco dos discursos apresentados nesse meio de comunicação (Ferreira 2007a).
- ²⁴ Vice-presidente da WAMY (Assembléia Mundial da Juventude Islâmica), em São Bernardo do Campo - SP.
- ²⁵ Em países islâmicos o Adan é ouvido ao longe, uma maneira do próprio muçulmano marcar o tempo de rezar. Cabe dizer que o uso do microfone ou do altofalante facilita a reverberação do som nas redondezas das mesquitas.
- ²⁶ Anunciador, aquele que chama para a oração.
- ²⁷ Somente na oração da alvorada é que o muázin intercala, entre a quinta e a sexta fórmula: *As-salátu Khair-on minan-naum* (“A oração é melhor que o sono”), duas vezes.
- ²⁸ A “direção” para a qual se voltam os muçulmanos, durante a oração. Nos primeiros tempos, o quibla era Jerusalém; depois, Muhammad mudou-o para Meca (Armstrong 2001:265).
- ²⁹ Segundo Assawaf, está na Sunna a indicação para que o muázin recite as fórmulas lentamente: faz-se uma pausa entre as partes diferentes do primeiro chamado e se recita o segundo rapidamente, sem falar no seu decurso. Deve-se estar voltado para a quibla e elevar a sua voz ao máximo. As mulheres não são obrigadas a responder nenhum dos chamados. Aicha, uma das mulheres do Profeta, respondia os dois chamados entre as mulheres, segundo Al-Baihaky apud Assawaf (1992: 55-56).
- ³⁰ Allahu Akbar, 29’; Sacrifício, 13’; Vozes do Islã, 25’. LISA/USP 2006/ 2007.

- ³¹ Capítulo do Alcorão.
- ³² Ato de dar sete voltas na Caaba.
- ³³ Rakaat: genuflexões; Ruku: inclinação (cabeça e costas devem estar no mesmo nível e as mãos abertas com os dedos separados sobre os joelhos).
- ³⁴ “Um gesto é ao mesmo tempo movimento e figuração da totalidade do corpo”.
- ³⁵ Agradeço imensamente a Thaís Jamyle pelos desenhos. Ela, além de interlocutora na pesquisa, também se dispôs a fazer os desenhos da oração.
- ³⁶ Assim como a limpeza, a oração sem a fatiha é inválida, segundo o hadith do Profeta.
- ³⁷ Os braços não devem tocar no chão.
- ³⁸ Cf. <http://www.wamy.org.br/1428/oracao.htm>, acesso em 10 de março de 2007.
- ³⁹ Cenestésico: relativo à cenestesia, que significa sentimento difuso resultante dum conjunto de sensações internas ou orgânicas e caracterizado essencialmente por bem-estar ou mal-estar (Dicionário Aurélio, 1996:380). Sinestesia é a relação subjetiva que se estabelece espontaneamente entre uma percepção e outra que pertença ao domínio de um sentido diferente, p. ex., um perfume que evoca uma cor, um som que evoca uma imagem etc (Dicionário Aurélio, 1996:1590).
- ⁴⁰ Segundo Le Breton (2006:92), 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.

Recebido em setembro de 2008

Aprovado em janeiro de 2009

Francirosy Campos Barbosa Ferreira (francirosy@gmail.com)

Bolsista Prodoc Instituto de Artes/ Unicamp, doutora e mestre em antropologia USP. Pesquisadora do GRAVI – Grupo de Antropologia Visual e do NAPEDRA – Núcleo de Antropologia, Performance e Drama. Diretora dos Vídeos: *Allahu Akbar*, *Sacrifício*, *Vozes do Islã*/ LISA – www.lisa.usp.br.

Resumo:

A proposta do artigo é apresentar um dos elementos performáticos da religião islâmica: a *salat* (oração islâmica). O modo como a *salat* é elaborada fisicamente, moldando o corpo do muçulmano, permite que esse seja visto como um veículo de comunicação entre o fiel e Deus. Nesse sentido, estabelece uma proximidade entre o ator que repete, ensaia o seu papel várias vezes, e o muçulmano, que reza e se aprimora a cada oração. O argumento central do texto é que o aprimoramento do muçulmano (com o auxílio do comportamento restaurado) deve levar em consideração o conhecimento da palavra, o uso da voz (vocalidade) e o gesto. É no gesto da oração que percebemos a *entrega* desse muçulmano.

Palavras-chaves: islã, performance, oração, comportamento restaurado.

Abstract:

This article presents the *salat*, an Islamic prayer and, at the same time, an important performatic element of Islamic religion. The *salat* is a corporeal elaboration that builds the Islamic body and allows us to see this body as a way of communication between God and the faithful. My analysis of the *salat* considers a close relation between the actor who repeats and rehearses his part in a play many times and the Muslim who prays and improves his performance each time he prays. My main argument is that the Muslim has to consider the knowledge of word, the voice and the gesture to improve his religious performance.

Keywords: islam, performance, prayer, restoration of behavior.