



Hajj, Umrah: uma peregrinação num espaço energizado e concêntrico

Hajj, Umrah: a pilgrimage in a space energized and concentric

Francirosy Campos Barbosa Ferreira*

Resumo

Este artigo trata de um dos rituais mais importantes do Islã, que é a realização do *Hajj* (peregrinação à Meca) e da *Umrah* (peregrinação menor). O *Hajj* é o quinto pilar da religião e deve ser feito se a pessoa tiver condição física e econômica para empreender a peregrinação de acordo com o calendário islâmico. A realização do percurso se dá em cinco dias, que devem ser cumpridos à risca. A *Umrah* é recomendável e pode ser feita em qualquer período do ano: trata-se apenas da visita à Caaba. O percurso do *Hajj* prefigura *tempos, símbolos e gestos*. Esses elementos podem consubstanciar o rito como *performance* religiosa, pois determinam um tempo que se repete, como apontou Leach (1971), o que torna o muçulmano um *outro*, após participar deste ritual. Após fazer o *hajj*, o peregrino torna-se um *hajji*, muda de vida, assim como podemos verificar nas transformações apontadas por Schechner (1985): a pessoa não é a mesma depois desta experiência religiosa. A *Umrah* embora não seja peregrinação, propriamente dita, e sim uma visita, também é carregada de simbolismo e provoca uma transformação no fiel, como é possível perceber em um dos relatos deste artigo.

Palavras-chave: Antropologia da performance. Transformado e transportado. *Hajj*. Comunidade muçulmana no Brasil.

Abstract

This article deals with one of the most important rituals of Islam, which is the realization of the Hajj (pilgrimage to Mecca) and Umrah (lesser pilgrimage). The Hajj is the fifth pillar of the Islam and should be done if the person has physical and economic condition to undertake the pilgrimage according to the Islamic calendar. The completion of the course takes place over five days, which shall be fulfilled to the letter. The Umrah is recommended and can be made at any time of the year: it is just a visit to the Kaaba. The journey of Hajj prefigures times, symbols and gestures. These elements may involve a religious ritual as performance; they determine a time that is repeated, as pointed out by Leach (1971), which makes the Muslim another individual after attending such ritual. After making the hajj, the pilgrim becomes a hajji and then his life is changed, as we can see through the transformations indicated by Schechner (1985): the person is not the same after this religious experience. The Umrah is not, strictly, a pilgrimage, but a visit, full of symbolism that provokes changes in the faithful, as one can see in one of the reports of this article.

Keywords: Anthropology of performance. Processed and transported. Hajj. Muslim community in Brazil.

Artigo recebido em 25 de maio de 2013 e aprovado em 07 de agosto de 2013.

*Doutora em Antropologia. Pesquisadora e docente de Antropologia no Departamento de Psicologia Social da Universidade de São Paulo. Coordenadora do GRACIAS - Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes. País de Origem: Brasil E-mail: francirosy@gmail.com

Para Sheik Jihad Hassan Hammadeh

Introdução

Em 2007 defendi meu doutorado em antropologia social na universidade de São Paulo cuja tese teve como título *Entre arabescos, luas e tâmaras – performances islâmicas em São Paulo*. Escrever uma tese sobre performances islâmicas foi um desafio, pois o termo performance, em geral, atrela-se à ideia de teatro, que se vincula à ideia de “representar”, no sentido de que se está sempre “representando” um papel e não sendo, verdadeiramente, algo que, nos termos religiosos e acadêmicos (me refiro aqueles que não trabalham com a antropologia da performance), não é bem visto. O fiel é aquele que acredita e vivencia a religião e não a “representa”. Em artigo publicado na revista *Religião e Sociedade* (FERREIRA, 2009), justifiquei a aproximação entre teatro e antropologia e a aproximação entre ator e muçulmano.

O artigo também suscita uma aproximação recorrente entre teatro¹ 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 (durante muitos anos) no NAPEDEA – Núcleo de Antropologia, Performance e Drama² contribuiu para uma maior reflexão a respeito do processo realizado por atores e o processo de constituir-se muçulmano. Ambos ensaiam, treinam a sua *performance*: o muçulmano, pelo modo de vivenciar a religião, pautada pela repetição cotidiana da palavra sagrada, é o ator, ao construir uma *persona*, uma personagem. Temos ainda, a experiência de ser o *outro*, assumir um papel e transformar-se, como é o

¹ Conforme nos aponta Dawsey (2007, p.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 inspirado por Barthes, que chama o teatro de um cálculo do lugar olhado das coisas (1990, p.85).

² Coordenado pelo professor John Dawsey (USP).

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 esta aproximação, não pretendo essencializar o “ser muçulmano”, ao contrário, busco outra forma de fundamentar a constituição do *ritual da prece* numa 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 este estranhamento se esvai quando lemos Victor Turner (1982; 1986). Esse autor argumenta que a antropologia da experiência encontra, em certas formas recorrentes de experiência social – entre elas, os dramas sociais –, fontes de forma estética, incluindo o drama de palco. O ritual para Turner deriva do coração subjuntivo, liminar, reflexivo e exploratório do drama social, no qual as estruturas de experiência grupal (*Erlebnis*) são copiadas, desmembradas, memoradas, remodeladas. Ainda para Turner o mundo do teatro é o da reparação, reparação como processo ritual³. Aqui também será possível evidenciar a oração como momento de reparação, momento de reparação entre o fiel e Deus (2009: 95-124).

O que farei neste artigo é algo muito similar, mas tendo como tema central o *Hajj* (peregrinação a Meca) quinto pilar do Islã⁴, e o único que há uma “certa” desobrigação em fazer, caso a pessoa não tenha condições financeiras e físicas de fazê-la. Antes de prosseguir no tema deste artigo seria interessante apontar alguns elementos importantes para se compreender o universo islâmico em São Paulo e as construções paralelas que estabeleço com a antropologia da performance, para depois adentrarmos nas experiências provocadas pelo *Hajj e Umrah*.

³ Turner (1987, p. 76) aponta sua divergência em relação a Erving Goffman. Goffman se apresenta como observador do teatro da vida cotidiana, Turner se interessa pelos momentos de suspensão de papéis, ou seja, pelo meta-teatro da vida social, que para ele é o drama social.

⁴ No Islã são cinco os pilares da prática: a *shahada* ou profissão de fé do muçulmano “Não há Deus, se não Deus, e o profeta Muhammad é seu mensageiro”; fazer cinco orações diárias; pagar o Zakat, contribuição anual que equivale a 2,5% da renda; fazer o jejum no mês do Ramadã e fazer o Hajj se tiver condições físicas e financeiras.

1 Observando o Islã em São Paulo e a antropologia da performance

São Paulo é o Estado que concentra o maior número de mesquitas e de centros islâmicos do Brasil⁵. Em nosso país, o Islã apresenta uma maior concentração nas regiões Sul (Paraná, Florianópolis, Foz do Iguaçu e outras cidades), Sudeste (São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais), Centro Oeste (Brasília). No Nordeste já podemos destacar uma forte presença de muçulmanos na Bahia e na Paraíba. A imigração muçulmana foi maior entre os libaneses e sírios do que entre outras nacionalidades. Esses fugiram do Império Otomano, da I e II guerras mundiais, vindo a se estabelecer no Brasil. As mulheres, quando já não estavam casadas, casavam-se aqui com descendentes de famílias árabes conhecidas; os homens se casavam com mulheres libanesas, mas também muitos deles se uniram a brasileiras, o que dificultou a transmissão dos preceitos religiosos, uma vez que, para os muçulmanos, a formação religiosa dos filhos é uma obrigação da mãe. (GREIBER; MALUF; MATTAR, 1998, p. 239-243). Segundo Kalandar, há aproximadamente 30.000 famílias muçulmanas em São Paulo (2001, p. 162). Nesse contexto, é importante destacar o papel ocupado pelas mesquitas, pois as comunidades islâmicas se organizam em função delas.

Mernissi relata que a mesquita foi o primeiro e único espaço em que os muçulmanos debatiam seus problemas de grupo, além do fato de que o Profeta pensou a sua residência como parte integrada à mesma (2003, p. 132). A mesquita existe, portanto, como um lugar de adoração e regulação dos assuntos da vida cotidiana. Lugar de tomada de decisões. A *jum'a* (oração de sexta-feira) era a ocasião em que a comunidade, inclusive as mulheres, se reunia para orar, para se informar das últimas notícias e para receber instruções (2003, p. 133).

A mesquita era mais que um simples lugar de adoração. Era um foro onde se permitia mostrar ignorância, onde se estimulava a formulação de perguntas, atividades hoje rigorosamente proibidas. Era, sobretudo, um espaço onde se podia construir o diálogo entre o líder e o povo. O profeta

⁵Ao todo são 23 espaços islâmicos (mesquitas e centros islâmicos) no Estado de São Paulo.

tomou a decisão aparentemente simples de instalar um *minbar* (púlpito) na mesquita, como uma questão que concernia a todos os muçulmanos. (MERNISSI, 2003, p. 134, tradução nossa).⁶

A necessidade de ter um espaço como o descrito acima fez com que imigrantes palestinos fundassem, em 1927, no Brasil, a “Sociedade Beneficente Muçulmana Palestina de São Paulo”, que, em 1929, teve suprimida a palavra “palestina” de seu nome, para favorecer a adesão de outros povos ao grupo. Um de seus objetivos era construir uma escola para alfabetizar os novos imigrantes na língua portuguesa, mas tamanho foi o empenho da comunidade que passou a perseguir também a construção de uma mesquita, originando a primeira mesquita fundada em nosso país, em 1946: a Mesquita Brasil (ou Mesquita São Paulo, como é também conhecida). Localizada no bairro do Cambuci, próximo à Avenida do Estado (centro/sul), foi erguida com o apoio de imigrantes árabes, que chegaram ao Brasil entre as duas grandes guerras mundiais. Sua suntuosidade chama a atenção de quem trafega pela avenida.

Esta foi a primeira mesquita que conheci, em 1998. Durante o mestrado, fiz algumas fotografias no interior desta mesquita. A primeira lição que aprendi foi usar o véu e ficar no espaço reservado às mulheres que, naquele ano, ainda ocupavam o mezanino. Hoje elas ficam no mesmo plano dos homens, atrás deles. Seu espaço foi ampliado. Totalmente branca por fora, por dentro, os arabescos e a caligrafia árabe tomam conta do teto e parte das laterais. No chão podemos distinguir faixas brancas, que delimitam o lugar onde cada um deve permanecer durante a reza. Dispostas em diagonal, indicam a direção de Meca para quem vai rezar.

A mesquita de Santo Amaro foi fundada em 1977, na zona sul de São Paulo, com aproximadamente 500 famílias muçulmanas residentes nessa região⁷. O

⁶ No original: “La mezquita era más que un simple lugar de adoración. Era un foro en donde se permitía mostrar ignorancia, donde se estimulaba la formulación de preguntas; actividades hoy rigurosamente prohibidas. Pero, sobre todo, era un espacio donde podía producirse el diálogo entre el líder y el pueblo. El Profeta trató la decisión aparentemente simple de instalar un minbar (púlpito) en la mezquita como una cuestión que concernía a todos los musulmanes.”

⁷ A quantificação dos muçulmanos é algo ainda a ser feito. A comunidade revela que existe 1,5 milhão de muçulmanos no Brasil.

terreno em que se instalou a Sociedade era uma chácara que foi comprada com a ajuda de muçulmanos, contando atualmente com o apoio do Ministério de *Awqaf*⁸ do Egito, que envia um sheik, a cada dois ou três anos. A mesquita de São Bernardo do Campo é a única mesquita da região do ABCD⁹. Foi inaugurada em 1990, mais ou menos seis anos depois do início de sua construção. No período que antecedeu a construção, as orações eram feitas em uma sala alugada (RAMOS, 2003, p. 68). São Bernardo do Campo é conhecida como a cidade dos móveis, ramo em que trabalham muitos muçulmanos que estão no Brasil desde as décadas de 1950 e 1960. Além desse tipo de atividade, o comércio de roupas e tecidos também é considerável entre os árabes muçulmanos dessa região, bem como os das regiões do Brás e de Santo Amaro. Segundo a classificação de Ramos, 58,6% das lojas da região de SBC são de libaneses, seguidos por italianos, com 13,8% (2003, p. 74). Cabe dizer que esse ramo de negócios é característico de comunidades árabes, sejam elas muçulmanas ou não.

Próximo à região central de São Paulo, situa-se a Mesquita do Pari (inaugurada na última década), no bairro do Brás, na Rua Barão de Ladário, integrando o circuito de mesquitas da cidade. Antes disso, as rezas eram feitas no Centro Islâmico¹⁰, na Rua Maria Marcolina, também no Brás.

No extremo sul de São Paulo, temos a Mesquita da Vila São José (Grajaú/Sul), que mais parece uma moradia comum, se não fossem a estrela e a lua crescente no topo do minarete, revelando que ali está mais um templo muçulmano. Outras mesquitas surgem também nos extremos da cidade, em São Miguel Paulista e Vila Rica (na zona Leste), a Mesquita da República (situada na zona central da cidade), e, em cidades próximas, como Guarulhos, Mogi das Cruzes, Jundiaí e Santos.

⁸ Ministério que ajuda na construção e manutenção de mesquitas.

⁹ A região do ABCD, assim chamada por causa das iniciais dos topônimos, é correspondente às cidades de Santo André, São Bernardo do Campo, São Caetano e Diadema.

¹⁰ Centros islâmicos em geral são espaços onde os muçulmanos se reúnem para estudar o Islã, em aulas ministradas por sheiks. Quando não contam com uma mesquita próxima a sua casa podem ali se reunir para rezar, principalmente às sextas-feiras.

As comunidades islâmicas se espalharam por São Paulo, em todas as direções, de Norte a Sul, de Leste a Oeste. Em geral, os muçulmanos que residem na zona Oeste frequentam as mesquitas dos bairros de Santo Amaro e Cambuci, ou a da cidade de Jundiaí. A Mesquita do Pari¹¹ é frequentada por aqueles que moram na região central ou em bairros e cidades próximos que não têm mesquita. A Mesquita de São Bernardo, além de receber muçulmanos da região do grande ABCD, também recebe fiéis de São Paulo.

Na comunidade de São Bernardo do Campo, em que constatei que a maioria dos frequentadores é de origem libanesa, encontramos um número maior de mulheres que usam o véu¹². E isso parece dever-se ao fato de que, durante o período da imigração, houve uma preocupação do grupo em procurar vivenciar de alguma forma a religião. De modo diverso da comunidade do Brás, que experimentou um afastamento da religião durante um determinado período, esses muçulmanos de São Bernardo do Campo, além de procurarem residir próximos uns dos outros (por conta do parentesco), utilizaram a religião como um fator de união da comunidade.

As comunidades do Pari/Brás e de Santo Amaro fazem um contraponto à comunidade¹³ de SBC, pela diversidade cultural que apresentam e pelos problemas diversos que têm de enfrentar. De qualquer modo, a escolha feita foi mais estratégica do que real, pois, nas festas e acampamentos¹⁴, é possível encontrar muçulmanos provenientes de outros bairros e cidades, do Estado de São Paulo e de outros estados, e até mesmo de outros países. Portanto, não estou me reportando apenas a São Bernardo do Campo, e a noção de comunidade se mistura à de

¹¹No Brás e no Pari temos duas mesquitas: uma xiita e outra sunita, respectivamente.

¹²O uso do véu é uma obrigação de toda mulher muçulmana, pois é ordenado por Deus. Nenhum marido ou pai pode obrigar sua esposa ou sua filha a usar o véu, apenas Deus. Ver capítulo V: *Des-velar o hijab*, da minha dissertação de mestrado (Ferreira, 2001).

¹³Segundo Eunice Durham, [...] “comunidade” significa viver num mesmo mundo, isso quer dizer que esse mundo está integralmente presente em cada um: o elemento essencial da estrutura comunitária é a participação de todos numa mesma cultura, cujo conteúdo total é abarcado por cada indivíduo. Todos acreditam nos mesmos mitos, praticam os mesmos cultos, conhecem as mesmas técnicas, manejam instrumentos idênticos, obedecem às mesmas normas. Não se trata de harmonia, pois numa comunidade, como em qualquer agregado humano, existem conflitos e paixões, porém esses conflitos se desenrolam num universo comum (2004, p.223).

¹⁴Acampamentos são encontros religiosos realizados geralmente em finais de semana e durante às férias para contribuir na formação religiosa de jovens e adultos.

sociedade, muito mais complexa e abrangente. Vale considerar que, ao pensar em redes de *performance*, incorporo a ideia de Latour, que é refratário às noções de centro e periferia, argumentando que uma rede não tem centro, nem periferia, só pontos de adensamento e é nesse sentido que olho para as comunidades islâmicas em São Paulo. No entanto, não posso deixar de ressaltar que Meca, como cidade sagrada, é o centro para onde os muçulmanos se voltam, conforme irei expor mais adiante.

Se compreender esses movimentos das comunidades diversas em São Paulo é importante, faz-se necessário, também, compreender alguns elementos da simbólica religiosa islâmica. Na etimologia da palavra “Islã”, encontramos a forma verbal “aslama” que significa “submissão a Deus” e da qual “muslim” (muçulmano) é o particípio presente: “aquele que se submete a Deus”. (ELIADE; COULIANO, 1995, p. 191).

No dicionário árabe-português, de Helmi Nasr, *Islam* significa entrega, obediência completa a Deus, além de “a religião do islã” e “Islamismo” (2005, p. 130).

Destaco a relação primordial entre um texto, revelado a um Profeta (Muhammad), que se constitui no seu primeiro intérprete, e aqueles que o recebem e o recitam cotidianamente para (re)estabelecerem, pela oração, a ligação originária (do Profeta) com Deus. Este texto — o Alcorão — consubstancia as práticas fundamentais da vida religiosa islâmica ou os pilares da fé muçulmana.

Se, para o cristão, o verbo encarnado é Jesus, para o muçulmano, é o Alcorão. Trata-se do Verbo do Altíssimo que desceu à Terra. Verbo que se fez escrita e escrita que se materializou na caligrafia (HANANIA, 1999, p. 14).

Cabe considerar que a experiência etnográfica possibilitou-me uma aproximação com as mulheres e os homens de quatro comunidades islâmicas, visitadas durante nove anos de pesquisa, de 1998 a 2007. As comunidades do Brás,

Santo Amaro, Mesquita São Paulo (Brasil) e São Bernardo do Campo.

Falar do Islã é falar de vários Islãs, que são apreendidos de modos diferentes dependendo do contexto no qual está inserido, no entanto, podemos destacar o seu modo peculiar de transformar o cotidiano, a vida e o corpo de seus seguidores. É desse Islã *transformador e transportador* de sensações de que fala o texto. Para Richard Schechner (1985), *transformation* é uma experiência temporária que, às vezes, torna-se *status* permanente, por exemplo, a situação de *liminaridade* do *performer*, como é o caso do fiel que realiza o *hajj (umrah)*, e *transportation* seria qualquer tipo de evento performático que apresente “eficácia ou entretenimento”. Participar de uma *performance* envolve um deslocar-se e, em outras palavras, tornar-se um *outro*.

Para isso, a *Antropologia da Performance* é o terreno sobre o qual procuro mapear o universo performático dos muçulmanos. A *performance* é constitutiva desta religião que coloca, não apenas na ponta da língua, mas no ato de recitação dos textos sagrados, um sistema de conduta também registrado no livro sagrado. Esse sistema de transmissão já organizado nos permite pensar que o universo islâmico, ainda que marcado por um cotidiano de práticas religiosas, é muito mais complexo do que a simples emissão e recepção dos seus preceitos. Para ser muçulmano, não basta reproduzir os versículos do Alcorão. É preciso mais. Há toda uma estrutura organizacional a amparar esta *performance*, a partir da interpretação do livro.

Revelado em árabe, deve ser recitado nessa língua, o que coloca para muitos de seus adeptos, especialmente os brasileiros que se *revertem*¹⁵, a necessidade de transcender sua própria linguagem cotidiana. Daí seu sentido performático: repetir, ensaiar. Não se entra na cena islâmica sem tomar conhecimento da língua

¹⁵ Para os muçulmanos, todo homem nasce muçulmano, mas alguns se afastam. O retorno a Deus é chamado por eles de reversão. Tenho usado o termo nativo “reversão”, porque considero este termo como um conceito que deve e pode ser apropriado nos estudos sobre Islã. A ideia de reversão não é a mesma que atribuímos a conversão. A reversão pressupõe uma adesão anterior em que a partir do quarto mês de gestação a pessoa já é considerada muçulmana, portanto entregue a Deus; neste sentido, seu afastamento voluntário ou involuntário pode ser revisto quando se aceita retornar à senda reta.

árabe para realizar as orações diárias e a recitação do texto sagrado e, portanto, a ideia de um tradutor se atualiza, dando lugar ao papel dos sheiks, como os intérpretes do texto sagrado. Mas isso ainda não basta. É preciso não apenas ler e entender, mesmo que através dos sheiks, e, indo além, incorporar ao cotidiano uma cosmologia que subverte até mesmo a vida comum, ao nos impor uma outra noção de espaço e tempo. No islamismo, os horários das orações diárias obedecem ao calendário lunar, o que nos desloca dos meios concretos de viver a vida, nos obrigando a transcender até mesmo os marcadores da vida diária consolidada no calendário solar. É assim que, ao dialogar com o mundo islâmico, me senti profundamente *afetada* (FAVRET-SAADA, 2005) e acolhi certos comportamentos e práticas que, não obstante os limites que me impuseram, abriram as perspectivas apontadas pela antropologia da *performance* e da experiência, pelas quais adentrei esse mundo. O ser afetada me permitiu aqui fazer algumas atividades atribuídas aos muçulmanos: jejum do mês do Ramadã, as orações diárias, a fim de compreender que corpo é este que se submete à religião.

Vale dizer, não é por acaso que os estudos de *performance* me chamaram a atenção. Esse percurso foi iniciado no mestrado quando o meu foco era a imagem. Nessas primeiras andanças pelo universo imagético dos muçulmanos, percebi que a oralidade é fundamental para refletirmos acerca dos povos árabes e a *performance* abrange todas as expressões sensíveis que conhecemos: fala, canto, movimento, vividos na experiência.

Devo considerar que o Islã está presente no Brasil há muito tempo. Há quem diga que ele veio junto com as caravelas de Pedro Álvares Cabral. (KALANDAR, 2001; MONTENEGRO, 2000). Há outros que afirmam que o Islã entrou no Brasil no período da escravidão. Não me interessa a versão “correta” e sim as versões de como a sociabilidade desse povo foi sendo construída, ampliada e significada no nosso país, tendo como referência as cidades de São Paulo e de São Bernardo do Campo, *verdadeiros círculos concêntricos* que me leva a várias reflexões, pois qualquer comunidade islâmica está voltada para Meca, cidade sagrada da religião.

A *performance* é vista como uma espécie de trança constituída de múltiplos fios ou linhas (DAWSEY, 2005), através dos quais fui tecendo outras fronteiras que me ajudaram a compreender o *etos* islâmico. Fios e linhas que logo identifiquei como sendo o estudo da religião islâmica, da imagem, da oralidade, do gênero, enfim de tantas outras fronteiras pontilhadas que acompanham a construção da *Performance*.

Este artigo trata, portanto, de um dos rituais mais importantes do Islã, que é a realização do Hajj (peregrinação a Meca) ou da Umrah (peregrinação menor). Esses rituais energizam o cotidiano, no sentido de que revitalizam a experiência individual e coletiva da comunidade, consubstanciando a dinâmica religiosa, que é constituída de uma performance peculiar e transformadora e transportadora como considera Schechner (1985).

2 A centralidade de Meca que transforma e/ou transporta

A peregrinação à Casa é um dever para com Deus, por parte de todos os seres humanos, que estão em condições de empreendê-la; entretanto, quem se negar a isso saiba que Deus pode prescindir de toda a humanidade. (Surata 3: 97)

A cidade sagrada do Islã é sem dúvida Meca. Foi lá que o Profeta Muhammad recebeu os primeiros versículos do Alcorão e para onde se dirigem mais de dois milhões de muçulmanos, vindos do mundo inteiro, para participarem do *Hajj*. Quinto pilar da religião, deve ser cumprido pelo menos uma vez na vida, se a pessoa tiver condições físicas e financeiras. Essa peregrinação acontece durante o décimo segundo mês islâmico (*dhu al-hijja*). Como bem afirma Pace (2005, p. 144), Meca celebra a unidade da comunidade dos crentes e, portanto, é um lugar de afirmação da identidade muçulmana. Não só a Pedra Negra, mas o núcleo histórico da cidade é considerado sagrado: *al-haram*. O perímetro sagrado

se estende por cinco quilômetros de largura, contados a partir do templo onde se guarda a Pedra Negra (o Cubo, a Caaba)¹⁶.

O *Hajj* é um ritual marcado por uma série de regras e comportamentos que devem ser seguidos à risca pelos peregrinos. Uma das determinações é que o peregrino deve empreender o *Hajj* com dinheiro lícito, sem dívidas, e após ter suprido as necessidades da sua família pelo período equivalente ao que irá ficar fora, devido à peregrinação. Os rituais da peregrinação baseiam-se em atos praticados pela família do Profeta Abraão, quando foi incumbido por Deus de reconstruir a Caaba, juntamente com o seu filho Ismael.

Segundo os muçulmanos, a peregrinação é um atendimento ao chamamento que o Profeta Abraão dirigiu a todos os homens, obedecendo à ordem de Deus¹⁷. Não basta mudar de roupa, como assim o fazem homens e mulheres que adotam a vestimenta branca, como modo de estar igual a todos, perante Deus. É necessária uma maior introspecção neste período, que dura cinco dias, quando as pessoas não podem se preocupar com questões que não sejam referentes a Deus. A vestimenta masculina deixa a descoberto o braço direito. Este ato de mudança de roupa e de comportamento é chamado *al ihram*, e, durante a viagem, o muçulmano repete várias vezes: *labaykaallahumma* (“Eis-me aqui, ó Deus, estou pronto, estou a teu serviço”). Para ilustrar melhor, descrevo abaixo as etapas do *Hajj*.¹⁸

No primeiro dia, os muçulmanos (*Mutamatti*¹⁹), e antes de começar a *tawaf* (caminhar à volta da Caaba, dando sete voltas), deverão fazer o *ghusl* (tomar banho) e a *wudhu* (limpeza de algumas partes do corpo), vestir o *ihram*, cumprir uma oração de duas unidades (*rakkat- prostração*) pelo *ihram*, pronunciar a intenção de cumprir o *hajj* e recitar a fórmula de *Talbiya* (*LabbaikaAllahummaLabbaik*). Os atos que devem ser feitos durante este dia são:

¹⁶ Este espaço é reservado aos muçulmanos, portanto no passaporte deve estar carimbado “em visita religiosa”. Há postos que controlam os documentos.

¹⁷ Conforme site da WAMY, 2007

¹⁸ Parte das informações sobre o *hajj*, podem ser conferidas no “Guia ilustrado para o Hajj, A Umra e Ziára” – (Samir El Hayek).

¹⁹ É o peregrino que usa o *ihram* com a intenção de fazer o *hajj*, e aproveita a ocasião para fazer também a *Umra* (uma peregrinação menor, sem necessidade de visitação a Arafat e arremesso de pedras).

1- recitar o Alcorão; 2- recitar o *Talbiya*; 3- Recordar-se de *Allah*; 4- Praticar orações voluntárias; 5- Fazer preces (du'a); 6- Alimentar as pessoas. Por outro lado, não podem: 1- brigar; discutir e argumentar; 2- envolver-se em conversas vãs; cometer pecado; olhar para mulheres proibidas.

Esses atos devem ser realizados antes de entrar no *Micát*, isto é nos limites dos locais sagrados: **ZuhHulaiifa** – é o micát mais distante, para aqueles que vêm de Medina, estando situado a 450 km, ao norte de Meca; **ZátulIrq** – é o micát para os iraquianos e para os habitantes dos países que estão na direção do Iraque, situado 94 km a nordeste; **Al Ju'hfa** – é o micát dos sírios, egípcios, turcos, dos países do Ocidente, Portugal, Espanha, Brasil e as Américas em geral, fica a 204 km de Meca. Carnul Manázil – fica a 94 km de Meca, conhecida como SaliKabir. É o micát dos habitantes de Najd e de todos os países que vêm daquela direção, por exemplo, os que vêm do Golfo Pérsico; e **Yalamlam**, montanha situada a cerca de 54 km ao sul de Meca, para os que vêm do Iêmem, Índia, Paquistão e da África Austral.

A *Tawaf* tem início na Pedra Negra, repetindo, com isso, o que foi feito pelo Profeta Abraão e seu filho Ismael. Os muçulmanos consideram este ato como se fosse uma réplica, aqui na Terra, do que os anjos fazem constantemente no céu, circundando o *Trono de Deus, orando e adorando-O*. Depois, os peregrinos dirigem-se a dois pequenos montes, percorrendo a distância entre os montes de *Al Safa* e *Al Marua*, sete vezes, e repetindo, com isso, o que foi feito pela segunda esposa²⁰ do Profeta Abraão, quando procurava água para o seu filho Ismael. Este ritual é chamado de *Al SaI*. Neste dia, os muçulmanos passam a noite em Mina.

No segundo dia, o muçulmano deve ir para a *Masjidun Namira*, ouvir o sermão, um *azan* (chamado para oração) deve ser feito depois das *Zawal* (*horário que o sol de se inclina*), *Zuhr* e *Asr*²¹ que devem ser cumpridas com dois *icámat* (*segunda chamada para oração*) durante o *Zuhr*, e a pessoa deve passar uma

²⁰ Alguns escritos apresentam Agar (Hagar) como a escrava dada por Sara a Abraão, para que este tivesse um filho.

²¹ Orações do meio-dia, da tarde e da noite.

grande parte da tarde em *du'á* (prece), em pé, e de rosto voltado para a quibla (direção da Caaba). Se a pessoa não pode se manter de pé, poderá sentar-se; a pessoa deve recitar repetidamente o *takbir* (*Allahu Akbar – Deus é Maior*), o *tahlil* (aclamação, como por exemplo, *Allahu Akbar*), o *talbiya* (oração repetida durante o *Hajj*) e se engajar em *du'á* e *ibáda* (adoração). Após a alvorada, dirigem-se para o *vale de Arafat*, único local da peregrinação em que todos os peregrinos ficam juntos num mesmo lugar. Os muçulmanos, além de rezarem, pedem perdão a Deus. Consideram esse momento especial, pois é nele que o fiel pode ter uma ideia, uma visão de como será o Dia do Juízo Final. Em seguida, seguem para passar a noite em *Muzdalifah*, depois do pôr-do-sol, e não se deve praticar a oração do *Maghrib* (oração da tarde) e de *Ichá* (oração da noite) no caminho. Parte da jornada é ocupada a *apanhar pequenas pedras*²² para serem utilizadas na etapa seguinte do *hajj*. Em Muzdalifa, o muçulmano deve passar a noite em adoração, *zikr*, *talbiya*, e praticando orações voluntárias. A parada em Muzdalifa começa na alvorada e indo até o nascer do sol. O tempo, durante a parada, deve ser utilizado em *du'á*.

No terceiro dia do Hajj, regressam a Mina, após o nascer do sol e vão aos três pilares de pedra que assinalam o lugar onde o “Demônio tentou fazer com que Abraão desobedecesse a Deus”. Lá, atiram as pedras coletadas, simbolizando sua rejeição ao demônio. *A peregrinação termina com uma cerimônia em que são imolados animais (Jamrat)*. Esse costume é mais uma vez reportado à memória de Abraão, a quem Deus ordenou que imolasse o filho. Quando Deus poupou Ismael, Abraão sacrificou um cordeiro em seu lugar. Desse modo, os peregrinos sacrificam uma ovelha, uma cabra, uma vaca ou um camelo, para comemorar o ato²³. É uma forma simbólica de mostrarem a sua boa vontade, despojando-se de tudo o que possuem de valioso, em louvor a Deus. Os peregrinos comem parte dessa carne, mas a maioria é dada aos pobres. O rito do sacrifício termina com uma cerimônia

²² Encontrei uma referência que diz que se devem recolher 49 pedrinhas.

²³ Neste dia é comemorado o Eid Adhha (Festa do Sacrifício) comemorado por todos os muçulmanos. Ver FERREIRA (2007).

particular: o corte do cabelo, os homens raspam a cabeça e as mulheres cortam apenas um cacho do seu cabelo.

No quarto dia, depois de Zawal, devem-se apedrejar os três *jamarat* com sete pedras cada. Primeiro o menor depois o médio e então o maior; no final deve-se retornar para sua tenda ou hotel.

No quinto dia do hajj, depois do Zawal, apedreje três *jamarat* com sete pedras cada. Primeiro o menor, depois o médio e então o maior; fazer o *du'á* de rosto virado para a *qibla*, depois de apedrejar o pequeno *jamarat*; no final, retornar a Meca. Por fim, os peregrinos contornam a Caaba, uma vez mais, e os que podem vão até Medina, visitar o local onde o Profeta está sepultado, *AL Masjid AL Haram (a mesquita sagrada)*, onde fazem suas orações.

Assim como Pace (2005:148), considero que o percurso do *hajj* prefigura *tempos, símbolos e gestos*. Esses elementos podem consubstanciar o rito como *performance* religiosa, pois determinam um tempo que se repete, como apontou Leach (1971), repleto de símbolos e de gestos, o que torna o muçulmano um *outro*, após participar deste ritual. Fazer o *hajj*, torna-se um *hajji*, é mudar de vida, assim como podemos verificar nas transformações apontados por Schechner (1985), quando fala do desdobramento das performances. A certeza de que “algo aconteceu”, no final do percurso. A narrativa de *Sheik Jihad* ajuda a esclarecer um pouco mais sobre esses significados.

Sheik Jihad: Por quê os homens usam duas peças de roupa? E somente isto? A mulher não, essa por questões de intimidade. Os homens usam duas toalhas, na realidade usam duas mortalhas, dois panos. Ai eles se reúnem em determinado lugar em determinada época. É como se ela (pessoa) **tivesse renascido**. Esta assembleia simboliza o dia do Juízo Final... e elas estão perante a Deus, todos iguais. Todos voltados a Deus. O *hajj* nada mais é que este simbolismo [...] um dia eu estarei perante Deus, faz com que a pessoa em vida volte atrás... no dia do Juízo Final, não tem como.

Franci: Espera que um *hajji* (peregrino) seja um pouco melhor? Ouvi que uma pessoa não iria fazer o *hajj*, por não se sentir preparada.

Sheik Jihad: Eu não quero me arrependar. O que é estar preparado? Eu não quero me arrependar. Na realidade, o profeta Muhammad (SAW) diz as pessoas estão dormindo, quando elas morrem, elas acordam. Quando ela morre toda aquela ilusão se vai... tem uma outra vida depois desta primeira. Quando a pessoa faz o *haji* é uma maneira de sacudir essas pessoas. [...] Por mais pobre que a pessoa se sente ela se sente confortável em sua casa...O *haji* não é um passeio é um sacrifício, tem que caminhar. Tem que suportar o sol. É um **sacrifício espiritual** ela tem que perdoar, teve que se controlar, ser humilde... ela tem que...tirar toda roupa e usar duas toalhas, ficar junto com as pessoas... centenas e milhares de pessoas. Eu lembro que quando eu fiz o *haji* pela primeira vez, eu não senti o chão. Muitas vezes de muito apertado que é, as pessoas te carregam... [...] Toda a peregrinação é simbólica. Por que dos rituais? Por que esta via sacra? Na verdade nós revivemos os lugares que Abraão passou. Então ele foi passando em certos lugares onde o Satanás também passou... (grifos meus)

Após observar de perto o período do jejum, de conhecer as etapas e os significados do *haji* e das festas, considere que se trata de um Sacrifício. O jejum e o *Haji* são etapas duras de serem cumpridas, e que, ao serem realizadas, provocam uma experiência difícil de ser descrita, especialmente para quem não é muçulmano. Nesse sentido, como diz Geertz (1989), sempre estamos analisando de segunda e terceira mão, pois só o nativo tem a possibilidade de descrever os sentimentos que mobilizam a sua prática e a sua fé.

Esses rituais vividos pelos muçulmanos implicam um total despojamento, necessário para reconhecer que o homem é nada perante Deus. Ele, sim, é mais importante que tudo e todos.

A ideia de sacrifício é interessante do ponto de vista do antropólogo que constrói a análise, mas, do ponto de vista dos nativos, nem sempre é assim. Indaguei algumas vezes aos meus interlocutores o que era mais difícil de cumprir no Islã: o jejum, as cinco orações diárias, a oração de sexta-feira etc. Os homens, em sua maioria, afirmavam que nada é difícil, já as mulheres, assumindo o mesmo discurso, diziam que nada era difícil, mas, quando perguntadas uma segunda vez, passaram a responder que era o jejum. Cabe dizer, que são elas que, na maioria das vezes, fazem a comida, atividade complicada para quem está de jejum, ou, se não o fazem, alimentam os filhos que ainda não têm idade para cumprir o jejum.

René Girard afirma que há duas teses quando se trata de sacrifício, a primeira *remete o ritual ao mito*, isto é, busca no mito as práticas rituais; a segunda remete ao ritual, não apenas mitos e deuses, mas a tragédia e outras formas culturais gregas. Para ele, Mauss (2005) e Hubert (2005) aderem a esta segunda tese, o que implica fazer do sacrifício a origem da divindade (1998, p. 117). É claro o incômodo de Girard com a não investigação da origem do sacrifício:

Afirmar que não há nenhum sentido em se interrogar sobre a função e a gênese do sacrifício, é afirmar que a linguagem religiosa está destinada a permanecer letra morta, que ela sempre será um abracadabra certamente bastante sistemático, mas completamente desprovido de significação (GIRARD, 1998, p. 119-120).

Para compreender o *transformado e transportado* conversei com Aisha²⁴. Aisha é enfermeira, casada, tem dois filhos e mora na Freguesia do Ó, em São Paulo. Perguntei a ela se poderia descrever sua experiência na realização da Umrah. O que é possível ler abaixo.

Olá habibi! Com certeza posso descrever a emoção que passei na Terra Sagrada. Fui com o sheikh Yasser, na verdade fiz *Omra*²⁵, que é parecido com o ritual do *Hajj*, mas não é considerado, vou fazer o meu hajj no próximo ano se Allah permitir. Do avião você vê a luz da Medina, a Mesquita sagrada do profeta, **a emoção começa ali, lágrimas rolam sem querer**. Por isso é chamada de Medina Mnauara (Medina iluminada), mas vê-la com seus próprios olhos é indescritível! **Você fica imaginando o profeta Muhamad** (SWS) passando por cada pedaço de terra dali, e você no mesmo lugar, sentindo toda energia, luz, paz, amor.... seus sentimentos mais puros de amor afloram de um jeito, que parecem que vão explodir. Meu coração batia mais rápido quando entrei na parte de fora da Mesquita, e cada passo que eu dava só pensava... falta pouco para entrar meu Deus!!! Eu só agradecia por estar lá, **você esquece de tudo que é mundano**, de tudo que deixou pendente. No primeiro dia que chegamos estava lotado e a reza do Magrib²⁶ tive que fazê-la do lado de fora da Mesquita, bem apertada no meio de muitas pessoas, de **todas as nacionalidades possíveis**, dava para ver pelas fisionomias... indianas, indonésias, turcas, no semblante dava para reconhecer. E a comunicação? Muito engraçado, pois eu falo só árabe e português, mas dava para se virar, pois todas me perguntavam de onde eu era, e quando falava que é do Brasil elas se admiravam, pois estranhavam ter muçulmanas no Brasil, engraçado né?

²⁴ O nome da interlocutora é fictício, para preservar sua identidade.

²⁵ Ou Umrah “para visitar um lugar povoado”, peregrinação menor. A Umrah não é obrigatória, mas é altamente recomendado.

²⁶ Sobre a Salat (as cinco orações no Islã) ver FERREIRA, F. (2009).

O primeiro trecho do relato de Aisha nos remete a experiência de ritual de passagem, a emoção, consubstancia a ideia de que o peregrino esquece tudo que deixou para trás, está envolvido apenas com aquele lugar e com o que ele representa. Estar entre pessoas diferentes e vivenciar a mesma experiência, - *communitas* -, como bem apontou Turner (1974, p. 154):

[a *communitas*] surge onde não existe estrutura social [...] [e] só se torna evidente ou acessível, por assim dizer, por sua justaposição a aspectos da estrutura social ou pela hibridização com estes [e acrescenta]. A *communitas* unicamente pode ser apreendida por alguma de suas relações com a estrutura.

Turner (1974, p. 116-117) afirma que os atributos da liminaridade são ambíguos fazendo com que pessoas escapem à rede e classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. Importante destacar que para Van Gennep, autor que inspirou Turner, o conceito de liminaridade está associado à noção de “margem”. Tem-se, portanto, a liminaridade da *communitas* que se situa às margens da estrutura social, podendo ser, “dramas sociais”, “ritos de passagem”, elementos que modificam o cotidiano. Ela tanto pode transformar a vida social ou pode ser absorvida pela estrutura.

Continuando o relato de Aisha:

primeiro fomos à Medina, antes da Caaba. Quando escutei o muazin chamando para oração, **meu corpo todo**, todo, todo se arrepiou, minha alma arrepiou! Não dá para não chorar, milhares de pessoas e nem um barulho, só a recitação da reza, que do Magrib é em voz alta as duas primeiras rukas (genuflexões), e **a** voz do sheikh! linda voz! Rezamos no chão do lado de fora mesmo. As mulheres ficaram separadas dos homens, eu fui com uma revertida²⁷ brasileira, Vanessa... Aí sim eu consegui entrar na Mesquita de Medina, na entrada tem uma mulheres de burca que nos revistam para ver se não tem câmera fotográfica, elas são muito chatas, gritam com uma voz insuportável, bem aguda mesmo, e não são educadas, nem um pouco, aliás educação é o que você menos vê, embora todos deveriam ter cordialidade, me decepcionei com isso. Eu não consigo ser mal-educada, então eu e a Vanessa ficávamos num lugar, daqui a pouco éramos empurradas da fila e uma olhava para outra com cara de ué! e agora? Meu, que mal-educadas! Aí procurávamos outro lugar, não brigávamos com ninguém, **entendíamos que era uma prova de**

²⁷ Revertida (o) trata-se de uma categoria nativa para se referir ao convertido. Ver FERREIRA (2007, 2009).

paciência (sabr), e que não era o lugar para reivindicar nossos direitos de cidadania! Quando começava a reza, tudo passava, minhas lágrimas e da Vanessa não paravam de rolar, não dá pra segurar, por mais que eu queira... Marcamos o encontro com os homens fora da Mesquita, e eles não nos perdíamos adivinha por que? **Levamos os lenços mais coloridos que tínhamos**, eu não sabia que lá elas só **usam preto ou branco**, imagine duas cabeças coloridas no meio de todos, claro que não dá pra nos perder, depois olha as fotos! O sheikh perguntou, porque tão colorido assim? Disse que gosto de cor e brilho, oras! Por isso, então, que todos olham muito, disse para Vanessa. – Poxa no Brasil tudo bem o pessoal olhar, mas aqui já é demais! Depois que soube o porquê! Quando saímos da Mesquita, o mundano veio à tona com as lojas de ouro, cada coisa linda, tirei fotos do lado da loja, não dá para resistir, mas é muito caro. As roupas são bonitas, os lenços também, mas tudo PRETO! A comida do hotel que ficamos é muito boa, eu não estranhei nada. Ficamos em Medina três dias, a despedida é muito triste, pois parece que está se despedindo de um pai, mãe ou filho, dói, dá a impressão que pode ser a última vez que vai estar nesse lugar tão mágico. O que conforta é que a próxima parada vai ser Meca, onde está a Caaba. Levamos, acho, que umas três horas de carro, se não me engano, pra chegarmos lá. A entrada é linda, o sheikh nos disse para irmos nos aproximando devagar e sempre olhando pra baixo, por sinal de respeito, e levantássemos a cabeça apenas quando for ordenado por ele, e assim que a olhássemos fazemos dois pedidos para AllahSubhanaWataala.Fui me aproximando e a única coisa que pensava era...Allah está chegando a hora! Me arreepei novamente, minhas lágrimas continuavam rolando e super ansiosa e curiosa para finalmente vê-la. Até pensei em levantar a cabeça de curiosidade antes dele falar a palavra mágica "olhem", mas não tive coragem de desobedecer! Parecia uma eternidade, não chegava nunca...podem levantar a cabeça....Allah!!!!!! foi o que eu falei AllahuMassali a Nabi! De tão linda e imponente que ela é, a minha mente ficou vazia, não conseguia pedir nada, nada! Não pedi nada naquele momento, não dava, deu um branco, não sei explicar, acho que a emoção não deixou.

A experiência religiosa vem acompanhada do espanto. Ir a Meca pela primeira vez não é só passar pelo ritual, mas também se aproximar daquilo que os diferencia. O uso de roupas brancas ou pretas, em maioria branca significa que todos são iguais. Não há diferença. Um lugar que costuma ter mais de três milhões de visitantes durante o Hajj é comum que o stress aflore e este também é considerado um desafio a ser vencido pelo *hajji*.

Schechner (1985), como já apontei anteriormente, nos alerta para o fato do *transportation* ser uma experiência temporária, nem sempre se trata de um status permanente, mas pode ser (*transformation*). O conceito de *transportation* caracteriza um tipo de evento que apresenta “eficácia” ou “entretenimento”. A

performance aqui é caracterizada pela experiência de “ser levado a algum lugar”. O performer (fiel) torna-se “outro”, sem deixar a si mesmo. Quando Sheik Jihad pergunta o que é estar preparado, ele está apontando para a transformação ocasionada pelo *Hajj*. A recusa, portanto, simboliza a não mudança de status, isto é, deixar a pessoa que era antes, para ser “outra”, transformações psíquicas fundamentais para quem se assume muçulmano na concepção religiosa. É o que o autor chama de *transformation*, que implica em um novo papel, mudança de status do performer (fiel).

Um dia os homens tiveram que sair e eu e a Vanessa precisávamos jantar sozinhas, e foi horrível. Entramos numa parte do restaurante e pegamos nosso prato e nos servimos, sentamos numa mesa e o gerente veio até nós, perguntou se estávamos sós, e respondi que sim, quando **vimos só haviam homens no restaurante**, fiquei sem saber o que fazer, o gerente foi muito educado, disse para que ficássemos e mudei de posição, fiquei de costas para todos numa mesa bem central, fiquei com vergonha de sair ou mudar de mesa, engolimos a comida e saímos, foi horrível, uma sensação de que estávamos cometendo algum delito. Com estrangeiros eles tomam mais cuidado ao dizer algo. No segundo dia a **reza do Sobeh** foi linda também, estava com tanta esperança de poder ver **o túmulo do profeta que fica dentro da Mesquita, mas é impossível para nós mulheres**, tudo bem, fazer o que? Ficamos sentadas meditando, e de repente **começou a abrir o teto de dentro da Mesquita para ver o sol sair, eu não sabia que acontecia isso, é tão lindo e mágico que parecíamos duas crianças vendo um espetáculo incrível**. É inesquecível, e um evento bem disputado para assistir e nós não sabíamos que isso ia acontecer, e foi a única vez que conseguimos ver, pois não dá por causa da quantidade de pessoas que tem.

Como bem considera Souden (2001, p.188), cada religião tem um ideal de peregrinação, e porque não dizer de um peregrino. Há regras que devem ser seguidas, e se bem orientadas são elas que fazem diferença na transformação desses peregrinos. O depoimento de Aisha demonstra que os seus “erros” a ajudaram a entender melhor o significado da peregrinação. Ela também faz parte da audiência que observa o ritual e o comportamento que deve ser adotado. O individual e o coletivo são transformados na dinâmica religiosa, possibilitando ao agente perceber e refletir sobre as mudanças de fora (dentro).

Conclusão - Fechando o circuito energizado

A cidade de Meca é situada na costa oeste do Mar Vermelho na Moderna Arábia Saudita. Antigamente não era comum ouvir que uma pessoa havia feito o *hajj* mais que uma vez. Hoje tanto a *Hajj* quanto a *Umrah* são feitos com mais frequência, ou pelo menos podemos dizer que temos mais notícias de pessoas que as fizeram. A palavra *hajj* significa “um esforço” e os fiéis estão dispostos a se esforçarem para serem melhores a cada dia, é o que sempre ouvi nas comunidades muçulmanas em São Paulo, com raras exceções, de pessoas que tem medo desta mudança radical em suas vidas. Isso me faz lembrar uma história contada por Giselle Guilhon (2010) em seu livro *Mukabele*. Ela conta que um muçulmano guardou dinheiro a vida toda para ir a Meca, quando conseguiu o suficiente, resolveu viajar. No caminho deparou-se com um pedinte, uma pessoa necessitada, e todo dinheiro que tinha guardado para empreitada resolveu doar aquela pessoa, fazendo em volta dela às sete voltas como se estivesse na Caaba. Isto simboliza que o “espírito” do *hajj* é muito mais do que estar lá, e sim, uma transportação e transformação interior que deve mudar o sujeito definitivamente (transportation/transformation).

REFERÊNCIAS

ALCORÃO. Português – árabe, 2005. **Tradução do sentido do Nobre Alcorão**. Trad. NASR, Helmi. Meca: Liga Islâmica Mundial.

CAMARGO, Giselle, G, A. **Mukabele**: Ritual dervixe. Florianópolis: ed. Insular, 2010.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P., 1995. **Dicionário de religiões**. São Paulo: Martins Fontes.

FAVRET-SAADA, Jeanne, 2005. Ser afetado. Trad. de Paula Siqueira. **Cadernos de Campo** - revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP, PPGAS USP, São Paulo, v. 14, n.13, p. 155-161, 2005.

FERREIRA, Francirosy C. B. **Entre arabescos, luas e tâmaras**: performances islâmicas em São Paulo. 2007. 372f. Tese (Doutorado) Universidade de São Paulo, São Paulo.

FERREIRA, Francirosy C. B. A teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 95- 125, 2009.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

GIRARD, RENÉ. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

HANANIA, Aida, Ramezá. **A caligrafia árabe**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

KALANDAR, Ihsan, M.A. **Os muçulmanos no Brasil**. 2. ed. São Bernardo do Campo: Alvorada, 2001.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 1994.

LEACH, Edmund. **Rethinking anthropology**. London School of Economics. Monography na Social Anthropology. The Athlone Press: New York, 1971.

MERNISSI, Fatema. **Las sultanas olvidadas**: la historia silenciada de las reinas del Islam. 2.ed. Barcelona: El Aleph Editores, S.A, 2003.

NASR, Helmi. **Dicionário Árabe-Português**. São Paulo: Câmara do Comércio Árabe Brasileira. 2005.

PACE, Enzo. **Sociologia do Islã**: fenômenos religiosos e lógicas sociais. Petrópolis: Vozes, 2005.

RAMOS, Vlademir Lúcio. **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. 2003. 198f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Metodista, São Paulo.

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

SCHECHNER, Richard. **Performance theory**. New York and London: Routledge, 1988.

SOURDEN, David. **Pelos caminhos da fé**. São Paulo: Rosari, 2007.

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

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

TURNER, Victor. **O Processo ritual**: estrutura e anti- estrutura. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974a.

TURNER, Victor. **Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society.** Ithaca: Cornell University Press, 1974b.

TURNER, Victor. **From ritual to theatre: The human seriousness of Play.** New York: PAJ Publications, 1982.

TURNER, Victor **The anthropology of Performance.** New York: PAJ Publications, 1987.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem.** Petrópolis: Vozes, 1978.

WAMY. Assembléia Mundial da Juventude Islâmica. Disponível em: <www.wamy.org.br/>. Acesso em: 21 fev. 2007.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura.** São Paulo: EDUC, 2000.