

As *Majlis* de Ashura: Territórios de Performance

The *Majlis* of Ashura: performance territories

Karina Arroyo Cruz Gomes de Meneses¹

Resumo: Neste artigo foram analisados aspectos simbólicos e espaciais da celebração islâmica xiita de Ashura a partir de uma discussão geográfica. Procurou-se compreender como o Sagrado se manifesta em seu território para além da temporalidade da celebração. As perspectivas acerca da acepção de território, permitem dentro da Geografia Humana, especificamente da Geografia Cultural, novas possibilidades de expansão quando analisamos uma *performance* cultural e religiosa de grande expressividade demográfica, adentrando na subjetividade através da *Terra Imaginalis*.

Palavras-chave: Ashura, Território islâmico, geossímbolo, performance.

Abstract: In this paper we were analyzed symbolic and spatial aspects of the Shiite Islamic celebration of Ashura from a geographical discussion. He tried to understand how the sacred is manifested in its territory beyond the temporality of celebration. The outlook on the meaning of territory, allow within the Human Geography, specifically Cultural Geography, new possibilities for expansion when we analyze a cultural and religious performance of great demographic expressiveness, entering the subjectivity through the Earth Imaginalis.

Keywords: Ashura, Islamic territory, geosymbol, performance.

¹ Mestre em Geografia Humana pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Doutoranda em Geografia Cultural pela mesma universidade, RJ, Brasil. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6922699274891572>. Email: kary_arc@yahoo.com.br

1. Introdução

Para compreender o Islam em toda a sua amplitude e pluralidade faz-se necessária a apresentação de alguns dados para que essa diversidade histórica, cultural e política seja apreendida. Para além da principal divisão entre sunitas (cerca de 85% dos muçulmanos) e xiitas (15%), há países de maioria muçulmana distribuídos pela Ásia, África e Oceania, recortando desde o Norte da África com o Marrocos e a Mauritânia no extremo ocidental, ao sudeste asiático, com a Indonésia no extremo oriental. Deslocando o olhar para a América do Sul, há comunidades muçulmanas expressivas. No Brasil cerca de 1 milhão, na Argentina entre 750.000 e 1 milhão e no Suriname, 20% da população. (PINTO, 2010)

Dentre essa pluralidade geográfica, étnica e cultural ainda se destacam as diversas metodologias na interpretação jurídica e na implementação Jurisprudencial, e ainda, a variação na leitura e na práxis de normas e comportamentos, portanto, a tentativa de reduzir a religião islâmica a um núcleo cristalizado e essencialista, com padrões normativos reprodutíveis e facilmente reconhecíveis, fracassa já na concepção delimitadora. Mesmo nas performances celebrativas há a necessidade de uma análise feita separadamente, já que o contexto cultural, a localidade e as práticas são fortemente influenciadas pelo lugar. Logo a legitimidade, a forma e o significado, além dos efeitos práticos das doutrinas e rituais, variam através das fronteiras culturais, de acordo com os diferentes grupos de uma mesma sociedade, e ainda, segundo as trajetórias individuais.

Portanto, a perspectiva desta abordagem geográfica, se encerra dentre os xiitas duodecimanos iranianos, e a construção de sua territorialidade, objeto dessa análise. Existe uma enorme variedade de formas de celebração, a República Islâmica do Iran, especificamente, promove opulentas teatralizações, com procissões numerosas, todavia, a autoflagelação é condenada por grande parte dos Marjas², tendo em vista esta ser uma prática não recomendável, inconforme ao princípio da Jurisprudência *Imamiyah Ithna Ashariyah* ou *Jaffaryah*³ (MUZZAFAR, 2009) que deriva de uma decisão majoritária, através de uma fatwa do Ayatollah Seyyed⁴ Khamanei.

O livro "A hidden hand" do Shaykh Hamid Waqar traz a informação de que a teoria mais

² Significa em sentido literal "Fonte de Imitação". É um Teólogo proeminente e guia espiritual xiita, um grão-Ayatollah com a autoridade para tomar decisões legais dentro dos limites da lei islâmica. Ocupa a vacância do Imam oculto -Al Mahdi - até seu retorno. Na hierarquia das fontes, situa-se após o Alcorão, Profeta e os 12 Imamames.

³ Uma das cinco escolas de pensamento islâmico ou *madhab*, em correspondência à *Jaffar Assadeq*, 6º Imam Xiita.

⁴ Título honorífico concedido aos descendentes do Profeta Muhammad.

confiável acerca da introdução da prática autoflagelante à celebração de Ashura, é exterior ao grupo, e vieram com os turcos do Azerbaijão, em Karbala, pois já em 1919, ao ouvir as elegias do drama, principiaram a prática como forma de penitência e comoção à dor perpassada pelos personagens da batalha histórica responsável pela memória da celebração. O que não exclui a versão de Ansarián (2015) que atribui à Zaynab Al-Kubra (irmã do Imam Hussein⁵) a origem do luto com vestígios de marcas corporais, através da passagem: "Quando las mujeres vieron el caballo en aquel estado, Zynab se desplomó sobre la tierra, todas ellas comenzaram a mesarse los cabellos bajo sus chadores, a abofetearse el rostro(...)"⁶.

Esse período cerimonial é tradicionalmente marcado por representações e recitações do drama de Karbala (Em farsi: *azadari*) e grandes procissões, onde muçulmanos shiaas 'Divanegam'⁷ em intensa performance coreografada, batem as mãos no peito ou na cabeça (Em farsi: *latmiya*), ou ainda, mais raramente, com o uso de facas e navalhas (Em farsi: *qamazani*) como sinal de luto.

A Revolução do Imam Al Hussein(A.S), lutou contra a tirania e a injustiça, o desvio e o pecado. Ela não foi simplesmente um acontecimento histórico isolado no ano 61 *hejrita*, em Karbala no Iraque. Jamais foi um evento que se encerrou, e nunca teve seus objetivos alcançados. Esta revolução é um movimento, uma ação e um método que iluminou as gerações futuras. (KHAZRAJI, 2008, p.9)

A Batalha de Karbala representa o ápice histórico do movimento Husseinita que teve sua história inicializada na cidade de Madinah, Arábia Saudita, quando os agentes do governo da época impuseram a Imam Hussein Ibn Ali Abu Taleb que desse seu voto de fidelidade política para o governador omíada⁸ Yazid ibn Mu'awiyah. Sua recusa a este pedido o faz seguir seu caminho para Makah (Arábia Saudita) e depois Karbala(Iraque), palco da Tragédia. O luto derivado da morte do Imam é baseado na representação de um binômio que se contrapõe e expressa dois juízos de valor eternos: bondade/maldade ou tirania/liberdade. É uma revolução de ordem espiritual que se refere diretamente à identidade islâmica. Imam Hussein apesar da perseguição, continuou sua exortação e seus discursos. A perseguição surgiu em decorrência da proposta de um modo de vida de acordo com os preceitos dos *Ahlul*

⁵ Protagonista da Batalha de Karbala. Imam muçulmano, neto do profeta Muhammad, mártir da Tragédia.

⁶ Esta passagem alude a uma das cenas finais da Batalha, quando Imam Hussein vai a combate e apenas seu cavalo branco retorna ao acampamento, demonstrando o martírio do Imam.

⁷ Termo popular transliterado do farsi, utilizado no Irã para os muçulmanos atores desta performance. Em sentido literal significa: "loucos por Hussein"

⁸ Trata-se duma dinastia de califas muçulmanos do clã dos *Coreichitas*, que reinaram em Damasco de 661 a 750 e em Córdova de 756 a 1031. O seu mandato começou com Muawiya ibn Abi Sufyan.

*Bayt*⁹, à época representado na figura do Imam em oposição social e política ao governo, representando um expoente líder carismático (WEBER, 1993), atributo entendido aqui como uma qualidade pessoal extracotidiana que confere poderes ou qualidades sobrenaturais a quem o detém. Sobre este conceito perfeitamente aplicável ao Imam Hussein, Bourdieu (2000) trabalhando com seus conhecidos conceitos de *habitus*, capital social e campo, elabora uma teoria do campo religioso no intuito de superar de vez a concepção weberiana do carisma, taxada por Bourdieu de subjetivista. No entanto, com o terceiro *Imam* Hussein, rompe-se, no Islam, as formas normais de exercício do poder, tem-se a concepção de poder sobrenatural, primordial e subjetivo atribuída a um líder religioso, e por esse fato, carismático.

De acordo com Tabataba'í (2008), Hussein, em sua marcha, não se absteve dos princípios islâmicos e permaneceu firme negando seu voto de fidelidade, fomentando a perseguição à família profética. Tal ação emblemática representa a luta eterna do ego, das facilidades, da tirania contra a valorização do *din*¹⁰, e conseqüentemente do *Quran*. Estabelecia uma nova leitura, um revisionismo das práticas islâmicas estabelecidas na sociedade da época, traduzindo-as como "retidão" no discurso teológico. Sua ação derivaria do seu capital religioso, pois, munido da posse do conhecimento herdado pela convivência com a Família Profética, especialmente com seu pai Ali Ibn Abu Taleb, portador da alcunha "Portal do Conhecimento", possuía uma ligação naturalmente hereditária e espiritual com o Profeta Muhammad. Em oposição, o governador de Damasco exacerbava a opulência do poder temporal e a capacidade de jugo social e político através do uso dissimulado dos bens religiosos reapropriados durante seu governo. Hussein ao questionar este poder e opô-lo através de seu posicionamento político, exemplifica a estrutura dinâmica do carisma proposta pelo sociólogo francês. O carisma de Hussein ultrapassa a ideia comum de dominação, culminou na memória histórica da Tragédia e perdura na sua qualidade performativa, onde práticas corporais e energia emocional são fundamentais para a formação do *setting* representativo onde se firma uma sujeição íntima ao nunca visto, permitindo à hierofania¹¹ ser estabelecida e consolidando o estabelecimento da autoridade e legitimidade da sucessão carismática iniciada através dos Doze Imames oriundos dos *Ahlul Bayt*. Tal abordagem possibilita entendermos que o carisma pode ser apreendido e mimetizado (*taqlid*) e, portanto, distribuído e compartilhado, guardadas as devidas proporções de virtude, esclarecendo, com

⁹ Traduzido como "Gente da Casa". Na interpretação shiaa, a sucessão do Profeta *Muhammad* foi predestinada, e a partir de sua linhagem sucederiam-se 12 Imames ilibados e legítimos, sendo o primeiro Ali ibn Abu Taleb.

¹⁰ Traduzido por modo de vida islâmico.

¹¹ Manifestação do Sagrado (ELIADE, 1992)

isso, como se dão, mais do que seus efeitos hierocráticos, sua transmissão e circulação, elementos indispensáveis para a construção da autoridade dos *Marjas* contemporâneos, que representam a dinâmica da *Shariah*.

Logo, se faz uma distinção conceitual importante, tendo em vista a multiplicidade de conceitos que perpassam a Tragédia. A Batalha de Karbala foi o combate derradeiro entre o Imam Hussein contra um governo despótico e anti-islâmico¹²(ANSARIÁN, 2015). O martírio ocorreu no último dia da Revolução, que durou dez dias. Hussein não aceitou submeter-se a uma legislação corrompida e profana. A *Ashura*, portanto, refere-se ao espaço-tempo que compõe os dez primeiros dias de *Muharram*, o primeiro mês do calendário islâmico.

Após a morte do Imam, decapitado por seus inimigos, os sobreviventes da família foram arrastados como prisioneiros até Damasco. Zaynab Al Kubra, frente à Corte do Governador Yazid, assistida por um séquito militar e pelo restante das mulheres e filhos dos *Ahlul Bayt*, sobreviventes, profere um grande discurso, uma lamentação, ouvida por centenas de pessoas, gerando uma profunda comoção, marcando o nascimento da tradição anual da lembrança de *Ashura*, da lamentação, das elegias, das performances e procissões. Estes sobreviventes, tinham agora por missão, perpetuar a mensagem de Imam Hussein e fazer desde evento uma lembrança eterna do povo xiita. Estes *majlis* foram realizados em todos os locais por onde passavam os sobreviventes, de Sham (Síria, sede do Governo) à Medinah. As *majlis* encontraram seu ápice quarenta dias¹³ após a morte do Imam, quando todos retornaram em peregrinação a Karbala e reviveram a *Ashura* publicamente, em um espetáculo que atraiu grande parte do califado (KHAZRAJI, p.167). Lá foi erguido o Santo Santuário Imam Hussein (figura1), atribuindo à cidade de Karbala o status de uma hierópolis islâmica xiita.

Deve-se saber que a instituição do xiismo, que foi denominada pela primeira vez como “Xiat Ali”, ou seja, “Xiismo de Ali”, iniciou-se no tempo da profecia de Muhammad. Portanto, o aparecimento da missão e convocação islâmica, sua expansão e seu progresso, ocorreram durante os vinte e três anos, a contar do ano da Revelação Alcorânica (610 d. C). Neste tempo o xiismo ganhou forma espacial, função e poder. Durante a expansão do Islam houve cinco marcos temporais, que paulatinamente, consolidaram a divisão doutrinária e política entre sunitas e shiaas¹⁴. A primeira foi à época do início da Revelação quando

¹² No sentido de pregar e exercer normas contrárias às pregadas pelo Islam, apesar dos governantes proclamarem-se muçulmanos.

¹³ Esta peregrinação post mortem é hoje denominada Arba'eem e é considerada a maior peregrinação do mundo (MERVIN, 2000).

¹⁴ Neste artigo utilizam-se os vocábulos shiaat e xiitas para designar o grupo estudado. Utilizo-me mais do primeiro por ser a transliteração correta do termo em árabe.

Muhammad reuniu seus parentes em um jantar para tornar pública sua profecia. A partir desse anúncio convidou-os a apoiarem-no em sua missão profética, sendo que, o seu sucessor deveria mostrar apoio durante aquela reunião. Ali Inb Abu Taleb, primo e futuro genro seria o primeiro a demonstrar apoio incondicional (SUBHANI, 2006). O segundo marco seria o episódio de *Ghadir Kumm* em 632 d.C, no ano do falecimento do Profeta, em que, de acordo com a tradição shiaa, após o último Hajj, próximo a Makah, atual Arábia Saudita, em um sermão, a sucessão foi publicamente designada a Ali. O terceiro episódio divisor, foi à época do sepultamento do Profeta, quando a questão da implementação dos episódios anteriores fez-se evidentemente em contradição à narrativa shiaa. Portanto, elegeu-se por consenso Abu Bakr, íntimo sahaba¹⁵ e sogro do Profeta. O quinto marco, deu-se no episódio demarcatório da Batalha do Camelo, ocorrida em 656 d.C, em que Aisha Bint Abu Bakr, esposa do Profeta e filha do primeiro califa sucedido por consenso, guerreou contra os *Ahlul Bayt*. Apenas no ano da Tragédia, a *Ummah* viu o último marco temporal, o derradeito, se concretizar indelevelmente, gerando novas perspectivas, comportamentos e até mesmo uma nova Jurisprudência foi fundamentada.(Ibidem, p.167)

Este recorte temporal nos ajuda a compreender que o período até a Tragédia de Karbala e a conseqüente morte do Imam Hussein (681 d.C) foi um tempo de expansão do Islam e dos rearranjos das novas configurações sociais e políticas.

2. Sobre a vivência do espaço

A iniciativa de se fazer um estudo acerca de uma celebração¹⁶ islâmica shiaa com foco no olhar a partir de um agente do lugar¹⁷ se deve a uma escolha metodológica justificada na Fenomenologia, escolhida como filosofia de análise espacial, tendo como objetivo justaposições particularistas com localidade contextualizada levando-se em conta o diacronismo do escopo temporal, já que há uma tessitura dotada de plasticidade entre o tempo *Kairós* do Celebração e o tempo *Chronos*, da representação, do vivido. Esta filosofia fenomenológica embasa a atividade empírica, a etnogeografia, baseada, portanto, na interpretação qualitativa e intuitiva dos fenômenos do lugar em um fluxo de interação com

¹⁵ Refere-se aos Compaheiros próximos ao Profeta, no singular é sahaabi, que em árabe significa 'amigo' ou 'companheiro'. O termo se refere às pessoas próximas ao Profeta, que tiveram contato direto com ele ou apenas o viram uma única vez.

¹⁶ Foi escolhida a definição de Celebração para a Ashura com base em Fickeler(2008) que melhor define esse evento, como: um aspecto da adoração, um aspecto interno, visível e que possuem expressão geográfica.

¹⁷ Lugar como conceito geográfico. Entendido como um produto derivado do conceito de Espaço, que por natureza é livre, objetivo e homogêneo, e que passa a ser considerado Lugar quando se deposita afeto através de uma relação simbólica e subjetiva entre o sujeito e o espaço.

direção vetorial horizontalizada na direção sujeito-objeto. Para realizar a observação participante na qual nos propusemos, usufruímos da invisibilidade que a comunidade religiosa nos proporcionou, visto que fui partícipe das Majlis na condição de membro antes de ser reconhecida como pesquisadora. Apesar dos exercícios de internalização e praxis conceituais de reflexividade, alteridade e simetria, indispensáveis a uma metodologia voltada à etnografia, foi-nos possível concluir a análise, tendo em vista a liberdade intelectual e sensitiva, além das peculiaridades da filosofia fenomenológica. Já em 1947, em discurso na Association of American Geographers (AAG), John Kirtland Wright, propôs à Geografia o estudo das "terras ingógnitas pessoais", pressupondo a necessidade de uma avaliação não sistemática, objetiva ou cartesiana sobre os lugares já explorados quantitativamente. Seria então necessária uma geosofia histórica, autorizando o estudo do conhecimento geográfico por outras áreas que agregassem a subjetividade acadêmica e pessoal à geografia. (WRIGHT, 1947).

Só com Lowenthal, em 1961, após um amadurecimento das possibilidades de análise no campo, e através da geosofia, abarcaria-se uma nova filosofia metodológica com variadas formas de observação, pautando-se na descrição rigorosa do mundo vivido da experiência humana, e com isso, através da adoção da intencionalidade, reconheceria a essência das estruturas perceptivas, incluindo o consciente e o inconsciente e, portanto, o deliberado e o fortuito (RELPH, 1976; BUTTIMER, 1974 *apud* HOLZER, 2008).

Finalmente, com "Humanistic Geography" (Tuan, 1976), definia-se uma orientação humanista para a geografia. Para Tuan o objetivo do novo campo disciplinar não era se deter na exploração de um tema único, mas de fazer uma nova leitura de todos os temas geográficos, de construir o conhecimento científico, de modo crítico, procurando na filosofia um ponto de vista para a avaliação dos fenômenos humanos. No referido artigo foram indicados cinco temas de interesse da geografia humanista que, para o autor, estavam além da metodologia científica. Eram eles: o conhecimento geográfico, território e lugar, aglomeração e privacidade, modo de vida e economia e, finalmente, religião. (Ibidem, p.142)

É exatamente sobre este último tema geográfico, a religião, que este artigo aborda e desenvolve sua análise a partir de uma perspectiva embasada no método fenomenológico. As práticas identitárias e de subjetivação ganham, portanto, relevância e status de objeto para a geografia, incluindo os sujeitos que se pensam a partir de outros territórios existenciais e que semiografam suas performances em determinado tipo de espaço. As tais análises consideram-se suas especificidades intrínsecas envolvendo emoção, estética, fé e agência (mundo

vivido)¹⁸. O lugar de ação ganha nova caracterização, a perspectiva da experiência e a ontologia das formas de sentir, culminando na necessidade do mundo vivido ser analisado pela sensibilidade sensitiva e cinestésica. A primeira apreendida em intuição pura com forte ligação com a memória coletiva e com a fé e a segunda, pelas estéticas próprias do lugar e da interação homem-tempo-espaço. O homem seria a unidade de grandeza escalar entre o tempo Kairós¹⁹ que ele resgata e as categorias de lugar vividas. Logo, a diferenciação dos conceitos espaço e lugar dependem da experiência vivida em sua diversidade e intensidade subjetiva do homem-agente e modelador em interação direta com os traços físicos, as atividades e os símbolos, para finalmente, serem categorizados e descritos. Relph identificava seis tipos de espaço: o pragmático ou primitivo, o perceptivo, o existencial ou vivido, o arquitetônico ou do planejamento, o cognitivo e o abstrato (HOLZER, p.142). Da resultante da interação desses espaços, a partir da experiência individual, nasceria o lugar. A relação direta entre percepção-emoção mediatizadas pelo espaço é a equação geográfica para a construção intencional de lugares, representando um ato social por parte dos diferentes grupos que passam pelos espaços e os experenciam.

E é nesse sentido que procuro salientar as diferenças entre as diversas formas do muçulmano xiita se expressar e compartilhar seu luto. Explicada as possibilidades de variação na interpretação e vivência da fé islâmica, acredito que pode-se partir pra um aprofundamento das Majlis²⁰ de Ashura que sustentam a identidade cultural do grupo em questão.

3. A hierópolis Karbala

Um olhar geográfico, no que tange à origem das cidades sagradas, nos apresenta duas vertentes interpretativas: a primeira delas nos aponta os antigos santuários paleolíticos como base inicial de desenvolvimento urbano. Se refere a uma abordagem que salienta e torna essencial a presença da religião (ROSENDAHL, 2009, p.15). É esta interpretação que fundamenta o origem das cidades-santuário como Karbala. Outros autores como Eliade (1962), Coulanges (1988), Mumford (1991) e Tuan (1980), compartilham dessas ideias

¹⁸ De acordo com Relph (1976, apud HOLZER, 2008) mundo vivido é traduzido como lugar, conceito caro à geografia. Representa o espaço homogêneo e inerte semanticamente que após ser habitado e vivido, imprimindo-lhe características subjetivas, torna-se Lugar.

¹⁹ Entendido como tempo subjetivo, móvel e cíclico, que pode ser resgatado em um celebração. Tem a capacidade de ontologizar *in illo tempore* aquela hierofania. O tempo Chronos seria a contagem temporal e objetiva do tempo, observada nos calendários gregorianos, por exemplo.

²⁰ Celebração.

(Ibidem, p.16). A outra vertente explicativa atribui às complexas transformações do neolítico o suporte da gênese e evolução das cidades.

Antes de um aprofundamento no conceito de hierópolis ou cidades-santuário, necessários na abordagem do simbolismo religioso e caráter sagrado ao espaço das cidades, cabe definir o conceito proposto por Rosendahl (1994);

São centros de convergência de peregrinos que com suas práticas e crenças materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço. Esse arranjo singular e repetitivo pode ser de natureza permanente ou apresentar uma periodicidade marcada de festividades, próprios de cada centro de peregrinação. (ROSENDHAL, 2009, p.27)

Na tentativa de associar o sagrado e o urbano, o templo aparece como conector fundamental e razão para que uma organização de cidadãos e serviços surja, concentrando diversas funções até ali dispersas e desorganizadas dentro de uma área limitada, originando as cidades. Portanto, cidade e religião, sob esta perspectiva, são indissociáveis.

Ainda na interpretação da origem das cidades, consideram-se alguns fatores: técnica, política e religião (Ibidem, p. 19) . Neste caso, o aspecto religioso tem o poder transformador e sustentador daquela localidade e daquele *ethos* que deverá transformar-se na cidade-santuário. Para que essa ampliação do poder se consolide e se propague, é necessário que imagens e símbolos brotem ou sejam reavivados no inconsciente coletivo. Essa força adjacente, subjetiva e móvel é observada no Islam xiita como um fator de coesão. De acordo com Rosendahl (2009), "*a cidade é erguida pela vontade de Deus e o sacerdote era o símbolo todo-poderoso. Seria um ser semi-divino, um intermediário entre o céu e a terra. O co-criador do cosmo.*" Sobre essa afirmação, se tratando do tema aqui apresentado, algumas adaptações se fazem necessárias na formação e criação de Karbala.

Apesar da existência de um discurso acerca da existência dessa vontade divina para a criação da cidade de Karbala, como se pode ver na etimologia de seu nome : em hebraico Karb (fazenda) e Al (Deus)²¹, o imamato de Imam Hussein é mais do que um símbolo de poder espiritual ou de capital simbólico, ou seja, é capaz de gerar em torno de sua História e tragédia uma normatização do tempo-espaço profano, como veremos mais adiante.

Através dele e por força dele, a indumentária, a alimentação, os hábitos, e toda e qualquer ligação com a terra sagrada passam pela influência de Imam Hussein. É uma liderança catalisadora, normativa, em íntima relação com a construção da identidade islâmica xiita. A ideia de território-matriz, que poderá ser lida neste artigo mais adiante, é um esforço

²¹ Há diversas acepções para a origem do nome, nenhuma definitiva. Disponível em: <http://karbala.blog.com/2012/01/27/a-origem-do-nome-karbala/>

de reinterpretação do conceito de território, mais bem adaptado ao escopo desta análise, e que retoma essa questão.

Fig.1 – Santuário Imam Hussein e Santuário Al Abbas em peregrinação de *Arbaeen* (Karbala; Iraq)



Fonte: islamorient.com

O imamato de Hussein tem a intenção de resguardar e restaurar a identidade do Islam xiita iniciado por Muhammad. A narrativa shiaa sustenta que paulatinamente a *Shariah*²² foi abandonada nos califados anteriores em detrimento de um poder temporal, representado pelo poder Omíada. Portanto, o neto do Profeta, Hussein, através do martírio em uma terra predestinada, suscitaria uma nova era e a confirmação de uma cadeia sucessória com a ratificação do Imamato Duodecimano²³, corroborando a ideia de que os Imames são indivíduos de uma Purificada Linhagem Profética, ilibados e infalíveis (TABATABAÍ, 2008). O Imamato²⁴ é uma instituição religiosa que exerce poder sobre os indivíduos, moldando-os às regras islâmicas e são fontes inesgotáveis de consultas e orientação. Portanto, o cumprimento de se observar o luto e tomar parte na preparação das *majlis* são, principalmente, uma reafirmação de pertencimento ao grupo. Este vínculo se dá com a ligação de Hussein ao Profeta, e por continuidade, do muçulmano xiita com Karbala. Seu valor

²² Lei islâmica

²³ Contraponto do Califado, sistema de governo do Islam sunita.

²⁴ Baseada no eixo central *Wilayat al-Faqih*, pedra angular do pensamento político xiita, consistindo na ideia de tutela por um *Faqih* -jurista- para assumir a liderança do governo na ausência de um Imam infalível.

simbólico representa a conexão com o Sagrado e a partir dessa evocação, todo um universo simbólico é necessário para sustentar a representação de uma realidade que se torna mais importante do que a realidade da paisagem religiosa. Vivenciar o luto e a reconstrução de Karbala se torna quase tão importante quanto estar em Karbala.

Khazraji (2008) exemplifica a tese de Rosendahl (2009) sobre a ideia do caráter divino do surgimento das cidades sagradas, quando escreve que Muhammad em 626 d. C, ao pegar o neto Hussein ao colo, recebeu uma Revelação Divina de que seu neto morreria em uma terra árida, martirizado e jovem.

3. A paisagem sagrada: Do gesto ao território

O espaço vivido pelo grupo, onde ocorrem as celebrações religiosas, é transformado em lugar e, passa então, a despertar o afeto por sua ligação eterna com o sagrado. Ainda de acordo com Rosendahl (2008, p. 67): "É possível reconhecer o sagrado como elemento de produção do espaço". Sendo assim, busca-se analisar a construção de um território sagrado através de um celebração religiosa performática que evoca a lembrança da terra querida e eterna na memória coletiva dos muçulmanos shiaas. Evidencia-se aqui a ligação dinâmica entre espaço, o sagrado, a construção e a memória.

Esta topofilia, tendo como princípio a terra querida e sagrada de Karbala, é eternizada como um mapa mental relembrando as considerações tuaninas (1983), que abordam a identidade enquanto conceito geográfico. "Quase todos os grupos humanos tendem a considerar sua pátria²⁵ como centro do mundo" (Tuan, 1983, p. 165). Para que haja o conceito de pátria é necessário que haja uma localização e uma consciência coletiva de pertença àquele povo e àquele lugar. Portanto, os grupos transformam espaços em lugares por laços afetivos, e na continuidade da dinâmica espacial, criam-se os territórios. Estas construções são mediatizadas por símbolos, alguns deles teatralizados e emoldurados pela sensibilidade e originalidade do lugar, gerando performances específicas daquele espaço-tempo tão particulares que podem ser entendidas como fenômenos²⁶ gestuais. No cenário analisado, a celebração de Ashura abarca em seus modos performáticos duas modalidades de expressão: o ato elocutório, representado por narrativas reflexivas, espontâneas ou elaboradas, entendidas

²⁵ Podemos nos referir à pátria que se nasceu, que se vive ou pátria *Imaginalis*.

²⁶ Fenômeno entendido na concepção Kantiana de experiência particular do mundo vivido, e portanto, única de acordo com os esquemas mentais do observador.

como as elegias de memória do luto, em que o *maddah*²⁷ se coloca na posição destacada de suposta alteridade, indagando através das lamentações acerca das injustiças e motivações do martírio, comovendo-se com uma lembrança trágica, buscando restituir a memória coletiva e mesmo as materialidades do evento histórico para uma audiência específica, ainda quando são evocadas na locução performativa com força ilocucionária, recortes de forte aporte emocional com elementos simbólicos, tais como a água²⁸, a terra, a cor, a vestimenta, a bandeira e o alimento²⁹. E a segunda expressão é a performance ou a poética do corpo, utilizada como estratégia de resistência e conformação de identidades. Originária de um conceito artístico (CARLSON, 2010), a performance não se define em limites conceituais rígidos, não há barreiras ou métodos para a expressão corporal, em que vida e arte ou vida e representação são indissolúveis e voltadas sempre a objetivos não convencionais com vistas à permitir o estabelecimento da hierofania nos espaços cotidianos, como nas *husseinyas*³⁰, por exemplo. Um quarto aspecto característico das performances diz respeito à sua execução, que denota um trabalho sempre conjunto. Logo, na performance não há monólogo gestual, assim como também não há na *Latmiya de Ashura*. Não haveria o porquê de se limitar a celebração à categoria teatral, se o ato performático da *Ashura* exige uma evolução na dramaturgia dos corpos que excede o limite físico de um teatro e exclui um roteiro fechado e hermético. No caso específico deste artigo, ainda poderia se acrescentar o caráter introspectivo da *Ashura* como uma representação que envolve a idéia de reciprocidade entre o sujeito performático e o sagrado sem que haja uma preocupação estética com o desenvolvimento do gestual, muito embora as *latmiyas*, de maneira geral, apresentem uma composição cenográfica rica e variada, havendo diversidade no cenário mesmo que diferentes grupos de uma mesma denominação compartilhem o mesmo lugar.

O *locus* escolhido para este artigo foi a cidade de São Paulo, no bairro do Brás. Cabe ressaltar em uma breve historiografia sua origem, datada de 1987, quando foi construída a Mesquita Muhammad Mensageiro de Deus (informalmente conhecida como Mesquita do Brás), situada na rua Elisa Witacker, 17 e administrada pela Associação Religiosa Beneficente Islâmica do Brasil (ARBIB)³¹, imbuída do espírito de salvaguardar a tradição xiita, minoria nas migrações pós 1980, foi fundada por libaneses do sul.

²⁷ O religioso responsável pela recitação das elegias.

²⁸ A água guarda um simbolismo associado ao personagem Al Abbas, irmão de Hussein, morto quando tentava captar água para os familiares do Imam, sedentos em Batalha.

²⁹ Podemos citar um dos alimentos específicos desta época relacionados ao luto: o biscoito *Kaak Al Abbas*.

³⁰ Locais de encontro shiaa para oração e recordação.

³¹ Retirado de <http://www.mesquitadobras.org.br/?op=33> em 12/03/2014

De acordo com Thurfjell (2008) que registrou a Ashura no Irã como observador da performance masculina, é necessário dividir o cenário em duas estruturas de análise, a macro-cena e micro-cena. A macro se refere ao contexto sócio-político da celebração, considerando que o meio é capaz de influir no processo performático, tido como um ato associativo entre o biológico (corpo, plasticidade) e o social (narrativa sócio-política) e a micro-cena composta por elementos específicos de aproximação que permitem uma melhor compreensão da sociedade de Ashura: A Mesquita, Congregação, Interlocutores e *namàz-e fajr* (oração do amanhecer). De acordo com o autor, a observação do espaço vivido na Mesquita, o fluxo e a montagem do cenário com a respectiva atuação dos grupos nos papéis designados permitiriam uma visão geral da dinâmica e das hierarquias do espaço. Neste ínterim, a congregação, entendida como o grupo de fiéis atuando e convivendo em conjunto seria primordial. Dentro da congregação estaria o próximo elemento designado como o interlocutor, que para ser assim reconhecido, deve preencher critérios como a disponibilidade e a vontade na execução deste papel. Por sua vez, a oração do Fajr foi apontada como um momento crucial de reunião e renovação dos laços afetivos no Irã. Não só pela reunião destes em forte espírito de congregação e amistosidade mas pela participação maior de alguns líderes religiosos culminando na chegada "surprised" ou repentina de *Ayatollah Seyyed Khamanei*, líder da Revolução Iraniana que, em atitude generosa, rezou junto com os fiéis. Neste espaço, alguns discursos repetidos durante a oração, tais como fórmulas de lembrança e adoração (*salawat* e *takbir*)³² evidenciavam quais conexões eram importantes. Estes elementos foram relevantes para o autor, que partiu de uma plataforma afastada da cultura islâmica, no entanto, julgou-se pertinente abordar neste artigo sua metodologia de análise em blocos dimensionais, tendo em vista que, independente do ponto de partida do pesquisador, alguns critérios devem ser adotados para evitar perspectivas demasiadamente generalizantes.

Na Mesquita do Brás, no ano de 2014 (1435 A.H), foi observada, especificamente, a celebração de Ashura iraniana. Entretanto, os árabes libaneses também ali performaram. Dividiram-se em grupos, o primeiro no segundo andar da Mesquita e o segundo grupo, de libaneses, no subsolo. Dentre as várias motivações possíveis que poderiam estar inculcadas na separação, a entendemos, primordialmente, por questões linguísticas, visto que as latmyias foram celebradas nas línguas nativas: o árabe e o farsi. Mesmo ali, havia diferenças na composição simbólica da cena, sendo que o reconhecimento do lugar hierofânico se deu por signos em comum, marcadores da cerimônia, tais como as bandeiras e as flâmulas negras com

³² *Salawat: Allàhum salli 'alà Mohammad wa àl Mohammad wa 'ajjal farajahu (Deus abençoe Muhammad e Sua Linhagem até a redenção final)/ Takbir:Allahu Akbar(Deus é grande).*

recortes factuais que exponenciam os momentos críticos da Batalha de Karbala. Essas representações em tecido e a penumbra característica dos jogos de luz entre a privação do branco e a prevalência do verde, nos delimitam a territorialidade do luto. Outro simbolismo ostensivo é a indumentária nostálgica e austera, predominantemente negra e homogênea para os enlutados homens e mulheres. Entre elas, o xador com o tecido tramado em sarja, representa ao olhar atento dos que buscam os movimentos do lugar, a pouca maleabilidade dos fios de urdume e trama³³ que buscam manter-se moldados ao caimento corporal sem esvoaçar no caminhar ou no performar, permitindo a busca pela uniformidade e discrição, virtudes desejáveis neste período de luto, pois, a partir da lua nova que anuncia Muharram, as individualidades paulatinamente se apagam para o florescer da alma *communitas*, em que se solapam os papéis sociais cotidianos e se renovam e exponenciam o corpo homogêneo da memória coletiva. Sendo o luto reservado apenas aos que amaram, o relembrar para reavivar, performar e, principalmente, a anulação do *self* para dar conta do outro e do agora invisível, mostra profunda simbiose com a inclinação para amar.

Embora em pequeno número, já que a vinda de iranianos para o Brasil não constitui uma leva expressiva, destacando-se muito mais pelo intenso intercâmbio comercial³⁴ entre Brasil e Irã do que por ondas migratórias, o grupo realizou a performance em consonância com o grupo de libaneses, o azadari foi realizado no salão principal, em conjunto. Em São Paulo não acontecem procissões como se observam em outras cidades do exterior. Após a observação, pudemos discorrer sobre as características performáticas, onde identificou-se que não há a divisão, a grosso modo, artista-platéia, entendido aqui como uma nula participação física ou mesmo emocional, que impeça a consternação pela Tragédia. De forma geral, todos são envolvidos pelo ritmo do luto através de uma sensibilização coletiva, não apenas para os que sofrem com a perda do Imam Hussein mas para aqueles que reconhecem neste luto uma forma de indignação legítima. Os movimentos modulares e cíclicos se agigantam em intensidade e aumentam a velocidade do compasso na continuidade da lembrança e na repetição contundente da trajetória dos personagens³⁵ na trama e, principalmente, quando mencionada em uníssono a terra Karbala, presente em quase todas as composições de latmyias. Neste momento, se reconhece e se confirma a centralidade espacial do grupo, na

³³ Tipos de linha para tramar tecido de aspecto mais grosso, pesado e resistente.

³⁴ Retirado do sítio eletrônico da Câmara de Comércio Brasil-Irã, disponível em: <http://camiranbrasil.com.br>

³⁵ Há variação rítmica de acordo com os personagens memorados. Nas latmyias que privilegiam Imam Hussein e Zainab Al-Kubra, há prevalência de um ritmo mais contundente e acelerado, mostrando a dinâmica agressiva e derradeira da Batalha, enquanto nas Latmyias que trazem as crianças martirizadas Ali Asghar e Sukaina, observa-se uma nostalgia e um profundo sofrimento, em ritmo lento como um lamento consternado de dor.

articulação harmoniosa entre a narrativa e a representação ou entre o brado azadari e as mãos atiradas contra o peito. Todas essas ações são tecidas tendo como suporte a forte ligação com o solo de Karbala que denota a ideia de centralidade, seja como ponto de partida, conexão ou destino para a imersão na cosmologia shiaa. A questão dialógica que a Geografia traz no interesse em analisar e descrever um celebração móvel e performática se encerra nas dualidades binárias típicas, entre Natureza e Cultura, Uno e Múltiplo, realidade e representação.

Em diversas partes do mundo esse sentido de centralidade se torna explícito por uma concepção geométrica do espaço orientada para os pontos cardeais. O lar está no centro de um sistema espacial astronomicamente determinado. Um eixo vertical, ligando o céu ao mundo inferior, passa pelo lar. As estrelas são percebidas como movendo-se ao redor da própria moradia; o lar é o ponto focal de uma estrutura cósmica (TUAN, 1983, p. 165).

Ainda sobre a questão da centralidade, questão cara à geografia, Bonnemaïson relaciona centralidade a um núcleo simbólico familiar (In: CÔRREA, ROSENDAHL, 2012, p.13) em determinada territorialidade que emana da cultura, originando um sistema espacial, isto é, um território. Ainda, segundo ele, é pela existência de uma cultura que o território é criado; e é pelo território que uma cultura se fortalece, exprimindo-se a relação direta entre cultura e espaço. A partir dessa definição, conseguimos compreender que o núcleo simbólico familiar xiita, poderia ser representado pela núcleo familiar Profético, conhecidamente *Ahlul Bayt* (Casa Profética), fonte de orientação religiosa. A família profética representada como um núcleo inicial de cinco integrantes (*Muhammad, Fatimeh Azzahrá, Ali Ibn Abu Talib, Al Hassan Ibn Ali e Al Hussein Ibn Ali*) e, ainda simbolicamente representada na materialidade, através da Hamsá ou mão de Fatemah Azzahrá³⁶, é a fonte do Imamato Duodecimano, responsável por salvaguardar a tradição shiaa até a volta do Imam Mahdi (12º Imam Oculto). O Imamato manteve sua continuidade hereditária na figura honorífica do *Seyyed*, que pode ser um líder (*Ayatollah*) caso prossiga na academia teológica mas que, independente de sua trajetória individual, sem dúvida, carrega consigo uma liderança subjetiva. Portanto, de acordo com o autor, apontamos um aspecto cultural derivado deste núcleo simbólico, a Jurisprudência Duodecima, representada por uma escola de pensamento própria que estabelece regras interpretativas, exegéticas, político-sociais e comportamentais. Portanto, com

³⁶ Conhecida como Mão de Fátima ou *Hamsá*, no cristianismo e islam, respectivamente. Em árabe, literalmente : "cinco", representando os membros da família Profética. É observável em outras culturas, que muito embora, apresente o mesmo signo ou significante, o significado não o é. Apenas mencionamos a correspondência materialmente semelhante em outras perspectivas culturais para facilitar o entendimento. Aqui se observa a polissemia do simbólico.

base nas derivações culturais do núcleo simbólico, optamos por selecionar o aspecto cultural comportamental do muçulmano xiita, nos eventos extracotidianos e cotidianos: a performance no espaço. A partir de suas semiografias corporais, analisaremos o produto desta relação íntima entre núcleo simbólico familiar (subjetivação e centralidade) e cultura, capaz de construir territórios particulares.

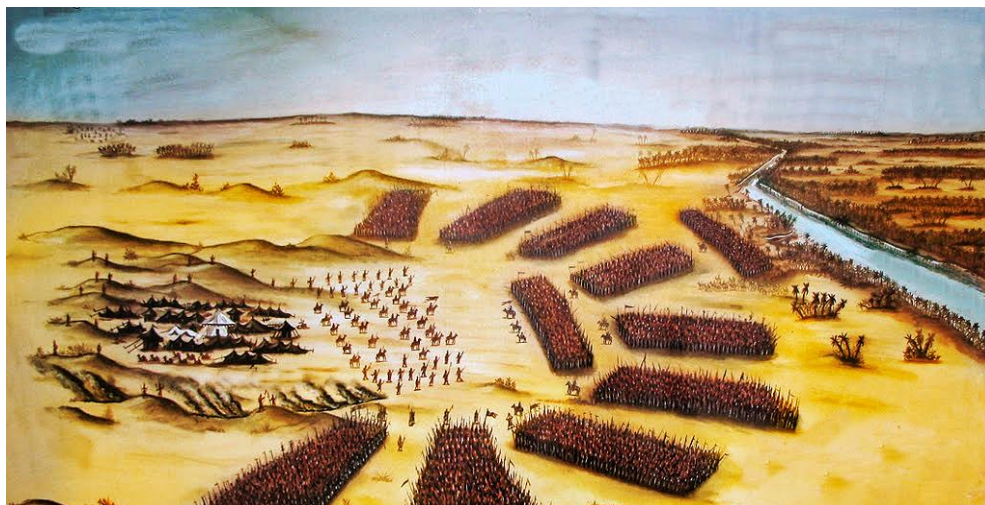
Partindo então, para a performance como agência, no exercício de relacionar o ato performático da Latmyia com a sacralidade da terra culminando na construção de territórios-identidades, podemos pensar na concepção de performance de Schecner (2006), influenciado por Turner (1988) e Gofmann (1989), que agrega sentido às reflexões aqui desenvolvidas, já que o autor melhor explica o ato performático quando utiliza o termo comportamento restaurado. Ele faz uma comparação a um cineasta defronte a um negativo, no qual poderia observar cada cena como uma unidade independente e separá-la do conjunto, tal qual gestos ritualizados. Essas unidades podem ser rearranjadas, justapostas e mudadas na sua ordem, permitindo que o indivíduo repita seus atos ou reinterprete esses extratos comportamentais. Ainda que haja uma lógica sistêmica, seria o manejo e o controle sobre a ação. Ou então nas palavras do autor: *porções recombinaadas de comportamentos previamente vivenciados*. Isto exemplifica de maneira bem nítida a capacidade que o muçulmano xiita tem de evocar o ato elocutório que desencadeia uma ação específica. É o manejo da ação, da *performance* intencional e controlada. Ainda assim, o comportamento restaurado pode-se dividir em duas subcategorias: o comportamento restaurado de longa duração e o comportamento restaurado de curta duração. O primeiro representado pelos ritos ou celebrações, o segundo representado por gestos banais ou cotidianos, como o acenar de um adeus. Cabe ainda ressaltar, que o comportamento restaurado de curta duração para o muçulmano xiita, é também uma celebração cotidiana revestida de sacralidade se intencionalmente direcionado a um gesto de lembrança ao martírio, como beber água ou comer, gestos simples que contêm carga simbólica quando há a intenção da adoração e da ligação com o sagrado. Camargo (2006), apoiada na Etnocenologia³⁷ quando pesquisava o estudo cenológico do *Sama*, a dança giratória dos dervixes Mevlevi, trabalhou com a compreensão dos discursos dos diversos agrupamentos sociais sobre sua própria vida coletiva e, principalmente, sobre suas práticas corporais que representam o diálogo incessante entre o corpo e a alma, privilegiando a

³⁷ Disciplina criada na França, em 1996, é o estudo das “técnicas corporais cotidianas” e “extracotidianas” em sua relação com a cultura. Ver mais em BIÃO, Armindo J. C. *Etnocenologia, uma introdução*. In: GREINER, Christine; BIÃO, Armindo. (Org.) *Etnocenologia. Textos Selecionados*. São Paulo: Annablume/PPGAC/GIPECIT, 1998

dimensão da cultura. Sendo assim, não nos detivemos tão somente na análise espacial e sim, no corpo, que autônomo (embora, em certa medida, produto do seu meio), se espraia e semiografa os espaços. Já quando em conjunto, constrói lugares de pertencimento e territorialidades móveis pelo gesto intencional tanto no âmbito sagrado quanto profano. Nesta simbiose profunda entre corpo e lugar se compreende a ideia de mobilidade territorial, visto que o corpo culturalizado é um agente móvel que longe de essencializar sua cultura, a reconstrói entre trânsitos, contatos e permutas. Tais processos performáticos podem ainda ser enquadrados em duas tipologias: a técnica corporal cotidiana e extracotidiana. Apoiado em Mauss (*apud* CAMARGO, 2006) responsável pela conceitualização de técnica corporal, o ator e pesquisador italiano Barba (1995) conceitua que as técnicas corporais extracotidianas são *técnicas que não respeitam os condicionamentos habituais do corpo* como princípios ou regras de ação que codificam um estilo de representação fechado, tais como os rituais religiosos, eventos políticos ou competições desportivas. Como contraponto a este gesto habitual, tem-se as técnicas corporais cotidianas, visivelmente exteriorizadas e que correspondem a um *habitus*, comportamento próprio, atitudes e conveniências do cotidiano. Refletindo sobre a operacionalização destas categorias no contexto do cotidiano particular do muçulmano xiita, trazemos esta discussão à dimensão espacial com o conceito de território-matriz (ARROYO, 2015) que exemplifica com clareza a natureza desses atos performáticos em íntima relação com o lugar para além do momento da cena, criando, portanto, territórios construídos no cotidiano. Além do território à época da celebração, cíclica e móvel marcadamente temporal, há o território ligado eternamente a Karbala, a matriz normatizadora dessa performance cotidiana, que emana continuamente uma lembrança latente e presente no gestual e no *habitus* do muçulmano shiaa. Algumas mulheres com as quais pude conviver à época da celebração de Ashura relatam que já no mês que antecede Muharram principiam a utilizar o xador ou vestimentas de cor escura em virtude das preparações para as Majlis, como também, ainda mais frequentemente, circula a recomendação da lembrança (*ziyarat*) através de Al Abbas, personagem proeminente da Batalha de Karbala, e a valorização da saciedade da sede visto que o irmão do Imam Hussein padeceu sob condições desumanas até o assassinato às margens do Eufrates por estar desidratado e indignamente privado de água³⁸.

³⁸ Vide Bibliografia: KHAZRAJI, T. A Revolução do Imam Hussein: Motivos, Fatos e Resultados. São Paulo: Arresala, 2008

Fig. 2 - Pintura sobre o campo de Batalha no deserto de Karbala às margens do Eufrates (Exército Omíada à direita, contra Hussein em acampamento, à esquerda)



Fonte: whoishussain.org

Constantemente, por diversas alusões às cenas épicas da Batalha e à hierópolis que a abrigou, novos comportamentos são restituídos, confirmados e modelados tendo como fonte normatizadora Karbala e seus corolários sacralizados. Esse laço atemporal e inquebrantável nos encaminha a prosseguir a reflexão geográfica, estabelecendo conexões e lógicas relacionais e causais entre os conceitos caros à Geografia Cultural. Na evolução do aprofundamento espaço-lugar-território, através - mas não somente - pelo gesto performático, acedemos ao último olhar anlítico que circunscreve o objetivo deste artigo: a identidade do grupo.

Portanto, para que se compreenda a relação afetiva com a terra sagrada, é necessário compreender a formação dos grupos humanos que lhe conferem tal status de sacralidade. A historiografia mantém íntima relação com o lugar, e através das narrativas lhe confere identidade e sentido de pertença. A seguir podemos observar a composição de uma *latmiya* pela voz do *Maddah*³⁹ ou recitador do poeta iraniano Javad Moghadam realizada em 1429 de Muharram de acordo com o calendário islâmico ou 2008 de acordo com o calendário gregoriano, que desfruta de popularidade e exemplifica a ligação do grupo com o lugar, a terra sacralizada, *Imaginalis* para os que lá não estão, a eterna hierópolis que ontologiza as formas de sentir.

³⁹ Termo usado no Irã para designar o recitador.

"Karbala ay beheste Man" (Karbala is my Paradise);

ن بودت ن بود با / وجودت وجود من ی/ با تو و مسد تم/ تو سرزد و شت من عشق/ بهشت من یک رب لا ا " من قہ بلہ/ہی نیو چه ش ی شور چه / ہیذب می من ز مرام/ہی نیو بد زن کہ دل من حس نہی س/ با تو و ہسد تم/ من رب الجنون ب سم/آقا آقام آقام آقام آقام نیحس / خدا با ک رب و ب لا کہ نہی م عشق/طلا وان یرو ب رو ا /ثار اللہ ای ک رب ب لا پادشاہ/ہل زہی نیو زتی ز / ثار اللہ ای نی غرق خون حس کہ رتی پ/نیحس یلی بد شاہ آقا تو و روخ یچ ہو/ام تو و دام تو و اف تادہ/نام تو و ری اس منم / با تو و ی دل م نہ شد تہ رو مرغ سرم شور بر / آقام آقام آقام آقام نیحس /ہلم ہی گ ر ل ی دل ی تی تو/ام ی بہ اہلت م ی جا ب گ ہو / خام ی م /ریجون دس تمو ب گ آقا / ری شاہ و انا ال فق اذت /دونم ی م من /جا ہم ب را ب داست نہ جای ا/ک رب لا ست ی بد زن ب را نہی س / دل م کہ بابہ ب راش/ حال م خرابہ ہ امشب /خوش ارب بابہ ی بد و ادی م ی ی بد و /مجنونم من " آقا آقا آقا نیحس / نی بد گو حس ی جوون دار تو ا/ نی با شور ش ای ب ب امن / نی شاہ عالم

Karbala is my paradise, Your love is my destiny, I am drunk by you. Your existence is my existence. Without you I don't exist, I am with you. Beat on your chest that my heart is full of Hossein. My manner is of the Zainab. What passion and what delirium I am in front of balcony of gold (the shrine of imam Hussein). God is in love with Karbala . Hussein is my master, my master, my master. In the name of god of madness, Hussein Your body is diving into blood, oh Hussein (here call Hussein as "Sór Allah that means Hussein is a person that his blood belongs to God. It refers to an Islamic law that when a person is killed the murderer must be punished upon the request the owner of the blood (life). For example, children are owner of the blood of their parents. It is a famous nickname for Imam Hussein) Ornament of the spears (refers to the head of the martyrs of Karbala above the spears) King of the Karbala, oh Sór Allah The bird of my heart is sitting on your roof (this is a Persian expression saying that someone is in love) I am captured by your name. I am caught in your trap. Whatever be, the gentleman, I want you so much Wherever you tell, I go. You are the reason my cry Hussein is my master, my master, my master The passion of the Karbala is inside my head Here is space for everyone ever bad guys. I know You are king, I am poor (this phrase is in Arabic) Dear master, take my hand (means save me) I am crazy I feel a smell like the wonderful perfume of my master. Tonight I'm ruins My heart is burned. Beat on your chest for the king of the universe. Follow me with animation (craziness) Say "Hussein" until you have energy Hussein is my master, my master, my master.

40

Identifica-se o Paraíso, destino, direção, lugar e corpo na composição. As tramas do luto são permeadas por ligações contínuas ao solo, à terra. O indivíduo semiografa através de um mapa mental a terra eternizada, tomando como ponto de referência o corpóreo. O muçulmano volta sua mente (razão, consciência) e seu coração - "sangue" (espírito, intenção, essência) de forma integral e holística ao solo sagrado. A presença física ao solo de Karbala, deveras dificultada pela distância física se memoriza nos símbolos do lugar. Dentre tantos símbolos grandiosos e de forte densidade simbólica, tendo em vista a extensão do artigo,

⁴⁰ Tradução e acréscimos nossos.

optou-se pela escolha da *Turbah*⁴¹, contextualizada pela temática geográfica solo-lugar e que, portanto, revelou-se mais apropriada.

Aprofundando, partir do exposto, com vistas a uma maior compreensão da abrangência do simbólico, Bonnemaïson (2005) que já havia constatado a criação de territórios através da cultura, agora expande esse entendimento aos artefatos simbólicos que de igual maneira representam o fazer cultural, suas técnicas, métodos e estéticas, com isso, ratifica a ideia de que os geossímbolos são capazes de criar um território; a terra de Karbala é então representada em pequena escala através da *Turbah*. Ela pode ser ainda mais incisiva, quando de seu uso, ao lembrar ao fiel quem ele quando ao tocá-la, mantém um vínculo cotidiano com o Sagrado. A geógrafa CORRÊA (2006) define geossímbolo como algo material ou como um ponto fixo que ali está para nos remeter a outro ponto, reificar uma ideia ou lugar diverso. Eles apontam para fora de si e marcam ausências. Portanto, representam o objeto guardando certa “ambiguidade”, com um propósito bem definido. “Nesse sentido, o território móvel ou que é transposto realiza-se na produção de símbolos, que são portadores da vida em si mesmos”. (Ibidem, 2006).

Portanto, a necessidade de territorializar pode ser constatada quando se observa a quantidade de elementos simbólicos necessários para os rituais cotidianos do xiita. As cinco orações diárias (*Fajr, Zuhr, Asr, Maghreb, Ishá*) são realizadas utilizando-se a *turbah* (figura 1) para a prostração (*Sujud* - movimento ritual no qual o fiel de joelhos, se curva e encosta a frente na pedra em contemplação e submissão a Deus).

Fig 2- *Turbah*



Fonte: <http://goo.gl/c83bBW>

⁴¹ Pedra de pequenas dimensões feita a partir da solo de Karbala que representa em pequena escala essa conexão da *Terra mater* com o celebração que reconstrói simbolicamente a paisagem de Karbala

Ao apoiar a frente na *turbah*, o xiita relembra que aquele pequeno pedaço de terra, proveniente de Karbala está sendo o suporte para a ligação com o Sagrado, além disso, o *sujud* é o momento mais importante da *performance* cotidiana. Neste momento de entrega, de introspecção íntima, a única ligação com o mundo externo, agora amorfo e homogêneo é a sensação tátil com a terra de Karbala. A composição simbólica da cabeça representando a mente, a razão, a memória em consonância com a matéria, com a terra, configura uma territorialização *per se*, pois torna visível e palpável os traços identitários.

A imagem é um recurso da materialidade, ela tem presença forte na celebração da *Ashura*. As ideias, a performance, as narrativas e os discursos são complementados pela memória, pela imagem mental, a *terra imaginalis* que é evocada quando necessária, torna-se, assim, essencial. Permite a ela dar conta da polissemia do simbólico. Essa vertente abstrata traduz-se na transcendência.

É na memória coletiva pública (*latmyia*, performance extracotidiana) e na lembrança íntima (*zyiarat* - performance cotidiana) emanada da *Terra Mater* e mediatizada por geossímbolos que os territórios são construídos. A cultura que daí emana em seus aspectos estéticos e sociais são específicos de um processo único e particular envolvendo um determinado grupo e seus discursos de legitimidade. As identidades sociais são construídas “no e através do discurso” , com reconstruções e interações fluídicas e contínuas transformadoras após o contato do indivíduo com o meio simbólico, embora passível de seu caráter transitório assim compreendido na pós modernidade, admitindo a visão não essencialista de identidade, constantemente construídas e reconstruídas, de acordo com as práticas discursivas em que os sujeitos sociais se engajam (BAUMANN, 2003). A constante evocação e vivência desta narrativa, reconhecida a partir da exteriorização da expressão corporal e no simbolismo cotidiano, nos leva a concluir a função normatizadora deste território-matriz, que oferece aos seus compatriotas uma fonte de conexão atemporal com o solo. Ainda se pode reconhecer a construção da identidade shiaa em São Paulo como uma tipologia de identitária de resistência (CASTELLS, 1999), que se distancia do meio ambiente não-muçulmano e, ainda, se distancia mais uma vez quando comparado quantitativamente ao grupo muçulmano sunita⁴², por isso mesmo, a importância atribuída à participação nas *Majlis* de *Ashura*, na vivência do discurso através do gesto. Ela reverbera naqueles que se apiedam dessa Tragédia e reúnem sob uma forte comoção os seguidores de um Imam mártir e eterno. Nesse ínterim, a frase universal e eternizada por *Ayatollah Seyyed Rouhollah Khomeini* em

⁴² Há ainda subdivisões sectárias dentro do sunismo, assim como o há dentre os xiitas, no entanto, considerando todos aqueles que se definem como sunitas, estes tornam-se numericamente maiores na cidade de São Paulo.

seu exílio de que “*Kul am Ashura Kul yard Karbala*” (Todo dia é Ashura, toda Terra é Karbala), confere um caráter universal e contínuo aos fatos e às celebrações. Exatamente por ser dita do exílio, tem forte apelo emocional e carga simbólica, conferindo a ideia de que a distância da terra sagrada não anula ou afasta a presença e a conexão com a terra, permitindo desenvolver métodos de aproximação e resgate seja pelo simbolismo, pela performance ou pelo discurso.

4. Conclusão

A partir da análise da ação performática extracotidiana de Ashura e do cotidiano shiaa, identifica-se a construção do território islâmico na Mesquita do Brás, na cidade de São Paulo, durante as celebrações de *Ashura* e nas *husseynias* circundantes ao pólo hierofânico. Para que esta construção territorial ocorra, há a necessidade de um aporte emocional coletivo, orquestrado e que demarcam as identidades sociais. Nesse mesmo tempo, identifica-se paralelamente, de maneira concomitante, a construção de um território onde não há participação coletiva. Seria uma segunda tipologia, que de maneira alguma anularia a primeira, já que ambas convergem para uma origem comum, a hierópolis Karbala. A construção desse território matriz apresenta-se como independente do celebração de construção e da hierofania. Portanto, possui valor e força emanente, não cessando seu poder e abrangência, diferindo apenas no tempo em que se observa a manifestação do sagrado. Quando se observa o cotidiano do muçulmano xiita, constata-se que o sagrado pode se manifestar no meio profano de maneira pontual e intermitente. A ideia do tempo primordial que permite um eterno retorno à ontologia e culmina com a imersão no sagrado, através da ligação com Karbala, é desmembrada no empírico. O cotidiano do homem religioso xiita apresenta um gestual e um conjunto de atos elocutórios que podem se travestir de sacralidade se houver a intenção da adoração. Isso nos leva a concluir, que há uma dependência em alto grau de intensidade com a hierópolis Karbala.

Apesar da tentativa de descrever as ideias suscitadas acerca das diferentes interpretações e tipologias de território islâmico nessa pesquisa, o ponto comum, no entanto, e que se pôde constatar, é que tanto a *terra imaginalis*, móvel e cíclica, base fulgral do território construído na Mesquita do Brás, tanto a ideia de território matriz, pontual e normatizador, denotam uma identidade particular que os caracteriza e os define como muçulmanos xiitas. Podemos então corroborar nesta pesquisa a ideia de Bonnemaison (2005), agregando a possibilidade de que através de uma cultura típica de luto, o território se

estabeleça, e onde a expressão dessa cultura através da memória performática seja capaz de guiar as atitudes individuais de maneira contínua e indelével. Ainda de acordo com Bonnemaïson, este artigo cumpre com o objetivo da Geografia Cultural que afirma que as questões acerca do território não consistem em apreender o fato cultural nele mesmo, mas em definir territórios reveladores de etnias e culturas.

As infinitas possibilidades de apropriação do conceito nos permite não concluir mas direcionar as pesquisas para o aprofundamento do conceito de território, visto que as possibilidades de reinterpretar os conceitos geográficos á luz dos fenômenos religiosos são infinitas.

Referências

AGHAIE, K. 2004. *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Celebrações in Modern Iran*. Seattle: University of Washington Press.

_____. 2005. *The Women of Karbala: Celebração Performances and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*. Austin: University of Texas Press.

ANSARIÁN, H. *Toda Tierra es Karbala. La Epopeya de Ashura*. Qum: Editora Elhame Shargh, 2015.

ARROYO, K. *A construção de um território religioso móvel no Brasil: islam, identidades e simbolismo*. Revista Espaço e Cultura, n.37, v.1, UERJ-NEPEC, 2015, p.6-25

_____. *As espacialidades islâmicas xiitas: os geossímbolos na construção de uma identidade particular*. Caderno de Geografia, n.45, v.26, PUC-MG, 2014, p.1-10

_____. *Ashura: o ritual de construção do luto e encenação na cidade de São Paulo*. CaderNAU-Cadernos do Núcleo de Análises Urbanas, v.7, n. 1, 2014, p. 149-161.

AXWORTHY, Michael. *Revolutionary Iran: A History of the Islamic Republic*. UK: Allen Lane Publisher, 2013.

BARBA, Eugenio e SAVARESE, Nicola. *A Arte Secreta do Ator – dicionário de Antropologia Teatral*. São Paulo-Campinas: Hucitec/Editora da Unicamp, 1995.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003

BRENTANO, F. *La Psicologia dal punto di vista empírico*. (Org.) Oskar Kraus, Vol I. Roma/Bari: Editora Laterza, 1997

BIÃO, Armindo J. C. *Etnocenologia, uma introdução*. In: GREINER, Christine; BIÃO, Armindo. (Org.) *Etnocenologia. Textos Seleccionados*. São Paulo: Annablume/PPGAC/GIPECIT, 1998.

BONNEMAISON, J. *Culture and Space: Conceiving a New Geography*. London: I.B Tauris e Co Ltd, 2005

BOURDIEU, P. *Gênese e Estrutura do Campo Religioso e Apêndice I*. In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. 6ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007a. p. 27- 98.

_____. *O Poder Simbólico*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2000

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

_____. *Sama: Etnografia de uma Dança Sufi*. Florianópolis: Editora Mosaico, 2002.

CARLSON, M. *Introdução Crítica aos estudos da Performance*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

CASTELLS, M. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CLAVAL, P. *Espaço e Poder*. São Paulo: Zahar, 1979

COGGIOLA, O. *A Revolução Iraniana*. São Paulo: UNESP, 2008

CORREA, R. L. *Monumentos, Política e Espaço*. In: *Scripta Nova – Revista Electrónica de Geografia Y Ciências Sociales*. Barcelona, v. IX, nº. 183, 15 de febrero de 2005

CÔRREA, R.L, ROSENDAHL, Z. *Geografia Cultural: Apresentando uma Antologia*. In: Côrrea, R.L, Rosendahl, Z (org.) *Geografia Cultural – Uma Antologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012

_____. 2001. *Religião, Identidade e Território*. Rio de Janeiro: EdUERJ.

CORREA, A.M. *O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural*. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*. Rio de Janeiro, v. 3, nº 1, junho de 2006. p 51-62

COSGROVE, D. *A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas*. In: Côrrea, R.L, Rosendahl, Z (org.) *Geografia Cultural – Uma Antologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012

ELIADE, M. 1992. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2008. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 1991. *Imagens e simbolismo: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

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

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Vozes, 1989

_____. *Estigma-Notas sobre a Manipulação da Identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980

HAESBART, R. *Identidades Territoriais*. In: Geografia Cultural: Uma antologia. Volume II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013

_____. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006

HOEFLE, S.W. *Debates recentes na Geografia Cultural Anglo Americana: uma apreciação antropológica e filosófica*. Revista Espaço e Cultura. Edição comemorativa. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 2008, p.123-133

HOLZER, W. *A Geografia Humanista: Uma revisão*. Revista Espaço e Cultura. Edição comemorativa. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 2008. p.137-147

MADISON, D.S & HAMERA, J. *The Sage Handbook of Performance Studies*. London: Sage Publication, 2006.

MERLEAU -PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006

_____. *A Linguagem indireta*. In: MERLEAU-PONTY, M. *A Prosa do Mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *O Olho e o Espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.

_____. *O visível e o invisível*. São Paulo: Debates, 2014

PINTO, P. G. *Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010

_____. *Islã: Religião e Civilização – Uma abordagem Antropológica*. Aparecida, SP: Santuário, 2010.

_____. *Mercados de Devoção: Consumo e Identidades Religiosas nos Santuários de Peregrinação Xiita na Síria*. In: Cultura, Consumo e Identidade. Livia Barbosa e Collin Campbell (org.) Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006

KHAZRAJI T. 2008. *A Revolução do Imam Hussein: Motivos, Fatos e Resultados*. São Paulo: Arresala.

MACKEY, S. Os iranianos. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 2008.

MARTINS, P.H. *A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação*. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 73, Universidade de Coimbra, Coimbra, agosto de 2005, p. 45-66.

MERVIN, SABRINA. 2000. *Histoire De L'Islam: Fondementes Et Doctrines*. Paris: Flammarion.

MUZZAFAR, M. *The Islamic beliefs according to the Shiite thought Imamah Ashariyah*. Ahlul Bayt: Teerã, 2009

NORTON, W. 2000. *Cultural Geography: Themes, Concepts, Analysis*. Oxford: Oxford University Press.

PEIRANO, M. O Dito e o Feito - Ensaios de Antropologia dos Rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001

ROSENDAHL, ZENY. 1996. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC

_____. *Hierópolis: O Sagrado E O Urbano*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999

_____. *Espaço, Política e Religião*. In: Geografia Cultural: Uma antologia. Volume II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013

_____. *Território e territorialidade: uma proposta geográfica para o estudo da religião*. In: Geografia Cultural: Uma antologia. Volume II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013

SAUER, CARL O. *Geografia cultural*. Espaço e cultura. Rio de Janeiro, n. 3, dez. 1996, p. 4.

SCHECHNER, RICHARD. *What is performance*. In: Performance studies: an introduction, second edition. New York & London: Routledge, 2006, p. 28-51.

_____. *By Means of Performance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. *The future of Ritual: writings on culture and performance*. Nova York: Routledge, 1995

SUBHANI, Y. 2006. *La Historia del Profeta del Islam, Muhammad (BP)*. Qom: Fundación

Cultural Oriente.

TABATABA'I, H. *O Xiismo no Islam*. Trad.Ahmed Abdul Monhem El-Horr. Arresala: São Paulo, 2008

THURFJELL, David. *Living Shi'ism; Instances of Ritualisation among Islamist Men in Contemporary Iran*. Boston: Brill, 2006

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel. 1983.

._____. *Topofilia – Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Londrina: EDUEL, 2012

TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York: PJA Publications, 1988.

WAQAR, H. *A Hidden Hand*. Sydney: Forteen Publications, 2011

WEBER, M. *The Sociology of Religion*. Beacon Press, 1993