

O sacrifício do carneiro islâmico como objeto transicional – notas antropológicas¹

Francirosy Campos Barbosa Ferreira²

Prodoc Instituto de Artes – Unicamp

RESUMO: O objetivo deste artigo é apresentar os *significados* atribuídos pelos muçulmanos à matança do carneiro, que acontece todos os anos na Festa do Sacrifício (*Eid Al-Adha*), a segunda maior da religião islâmica. Para dar conta desses significados, lanço mão da teoria winnicottiana do *não-eu*, expressão esta também cunhada na forma de *não não-eu* por Richard Schechner para tratar da atuação do ator. O artigo explora a idéia de que o *carneiro* ocupa o lugar do fiel que se entrega a Deus, estabelecendo uma analogia entre o sacrifício do carneiro e o sacrifício daquele que é muçulmano.

PALAVRAS-CHAVE: islã, Festa do Sacrifício, antropologia da performance, teoria winnicottiana.

“Ó meu filho! Por certo, vi em sonho que te imolava. Então, olha, que pensas disso?” Ismael disse:
“Ó meu pai! Faze o que te é ordenado. Encontrar-me-ás entre os perseverantes, se Allah quiser.”
(Surata 37, versículo 102)

Deus solicita a Abraão que sacrifique seu filho primogênito em prova de amor e obediência. No momento em que sacrificaria o próprio filho,

Deus intercede e diz a Abraão para sacrificar no lugar daquele dois carneiros. Esse ritual é lembrado todos os anos durante o *Hajj* (peregrinação a Meca), quinto pilar do Islã.³ Pilar este que todo muçulmano deve realizar se tiver condição física e financeira. A matança dos carneiros é realizada no último dia do *Hajj* e marca a segunda maior festa no Islã, a Festa do Sacrifício (*Eid Al-Adha*).⁴

Depois de anos de pesquisa em comunidades islâmicas sunitas⁵ em São Paulo, busquei compreender os sentidos atribuídos à matança dos carneiros realizada anualmente. Este artigo, de certa forma, retoma uma das reflexões elaboradas para minha tese de doutorado (Ferreira, 2007) a respeito do *sacrifício do carneiro*⁶ islâmico como *objeto transicional*. A inspiração para esta análise é fruto das aulas de Antropologia que ministrei para os alunos do curso de Psicologia de uma universidade particular em São Paulo e do debate intenso que venho estabelecendo no Napedra (Núcleo de Antropologia da Performance e do Drama) desde 2002. A reflexão aqui apresentada é sem dúvida uma troca, no sentido *maussiano* de reciprocidade: dar, receber e retribuir, pois se trata de uma devolutiva a esses alunos que me ouviam atentamente durante as aulas e que muito me ensinavam sobre o *objeto transicional* e aos colegas que trabalham com as temáticas islâmica e da performance.

Sobre o pedido de Deus a Abraão, ainda é preciso apontar as divergências que encontramos nos textos sagrados como a Bíblia, a Torá e o Alcorão. Para os muçulmanos, o filho a ser sacrificado era Ismael e não Isaac, como na religião judaico-cristã, que considera Ismael o filho bastardo da escrava Agar.⁷ Sarah, como não podia ter filhos, deu de presente a Abraão uma escrava. Quando esta engravidou e deu à luz o filho primogênito de Abraão, Sarah pediu-lhe que levasse a escrava e o filho dela para longe. Esse acontecimento marca a separação que conhecemos entre os povos árabes (Agar) e judeus (Sarah). Essa “inversão de

papéis”, ou melhor dizer, de “atores” é interessante para se entender a lacuna preenchida pelo islã em seus primórdios. A divisão entre os seguidores do islã e do judaísmo tem raízes profundas nessa separação entre Ismael e Isaac – o primeiro constitui a linhagem árabe-islâmica e o segundo a judaica.

A idéia que os muçulmanos querem transmitir é que Abraão foi capaz de se sacrificar⁸ por Deus e que eles também têm de fazer o mesmo. Matar o carneiro e distribuí-lo aos amigos, aos parentes e aos pobres fazem parte da atitude esperada.⁹ Cabe aqui uma analogia entre a matança do carneiro e o sacrifício vivenciado pelo muçulmano para se tornar melhor a cada dia.

Como bem afirma Tariq Ramadan, a *shahada* islâmica “Não há Deus senão Deus, e o profeta Muhammad é seu mensageiro” não é uma simples afirmação, ela contém uma concepção profunda da Criação, tanto para o indivíduo quanto para a sociedade. É vínculo permanente com Deus, a certeza de que a ele pertencemos e a ele voltaremos (Ramadan, 2002, p. 210). Ramadan prossegue dizendo que a identidade islâmica passa pela convicção de que Deus é superior a tudo, portanto, qualquer pedido ou algo relacionado a sua adoração (oração, jejum etc.) é feito como forma de devoção e entrega a Deus. O autor afirma ainda que o testemunho de fé (*shahada*) vem antes do parentesco (id., p. 212), restabelecendo que Deus é mais importante que os pais, a família.

Cabe destacar, ainda, que 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). Nesse sentido, o uso do termo entrega é relevante neste texto não apenas porque se trata da tradução correta, mas também por considerar que há uma entrega

do muçulmano que professa sua religião. É preciso entregar-se aos rituais religiosos e aprender, entre outras coisas, a recitar o Alcorão.

Revelado em árabe, o Alcorão deve ser recitado nessa língua, o que coloca para muitos de seus adeptos, especialmente os brasileiros que se *revertem*,¹⁰ a necessidade de transcender a própria linguagem cotidiana. Daí seu sentido performático: repetir, ensaiar. Não se entra na cena islâmica sem tomar conhecimento da língua árabe para realizar as orações diárias e a recitação do texto sagrado, e, portanto, a idéia de um tradutor se atualiza, dando lugar ao papel dos sheiks como os intérpretes do texto sagrado. Mas isso ainda não basta. Além de ler e entender, mesmo que por meio dos sheiks, é preciso incorporar ao cotidiano uma cosmologia que subverte até mesmo a vida comum e impõe uma outra noção de espaço e tempo.

Ao pensar na relação estabelecida entre Deus e o homem, é que proponho o carneiro como *objeto transicional* entre eles. A cada Festa do Sacrifício, portanto, revive-se o mito, religa-se o homem a Deus por meio do “objeto-carneiro”, que simboliza a ação do amor dos homens para com o divino, estabelecendo, assim, a fantasia¹¹ e a realidade. Ocorre aqui a capacidade de reconhecer nesse objeto o *não-eu*,¹² que é uma das características do *objeto transicional*, segundo o psicanalista inglês Donald Winnicott. A intenção não é psicologizar a temática, mas ampliar a reflexão fazendo uso de outros instrumentos analíticos que dão conta da experiência individual e, de certa forma, geram desdobramentos no cotidiano islâmico.

Para iluminar o argumento aqui proposto, valerá a pena percorrer (1) os conceitos de autores da psicologia e da antropologia (da performance), (2) o calendário islâmico e o calendário das festas realizadas em São Paulo e (3) a etnografia da Festa do Sacrifício (*Eid Al-Adha*).

1. Autores-“atores” entre a psicologia e a antropologia (da performance)

[...] estudando a substância da *ilusão*, aquilo que é permitido ao bebê e que, na vida adulta, é inerente à arte e à religião, mas que se torna marca distintiva de loucura quando um adulto exige demais da credulidade dos outros, forçando-os a compartilharem de uma ilusão que não é própria deles. Podemos compartilhar do respeito pela experiência ilusória e, se quisermos, reunir e formar um grupo com base na similaridade de nossas experiências ilusórias. Essa é uma raiz natural do agrupamento entre os seres humanos. (Winnicott, 1975[1971], p. 15)

Donald Winnicott define objetos transicionais como “metade” objeto e “metade” fantasia, no sentido de que a transição está entre a pura projeção e a percepção de mundo. As expressões “eu” e “não-eu” foram cunhadas pelo psicanalista quando refletia sobre a relação da mãe e seu bebê. O bebê, por não ter o *self* constituído, funde o seu ao da mãe. Por meio da relação da mãe com o bebê é que ele vai conhecendo o mundo e passa a separar o “eu” do “não-eu”. Esse objeto carrega a fantasia; por meio desse objeto transicional, ela reencontra a onipotência. Os exemplos clássicos apresentados pelo autor são um ursinho de pelúcia ou um travesseiro que as crianças carregam como se fosse parte delas e que não deve ser trocado ou lavado.¹³

Winnicott (id., p. 19) diz que o *objeto transicional* abre caminho para o processo de se tornar capaz de aceitar a diferença e similaridade. Assim, dá o exemplo da hóstia consagrada da comunhão, que simboliza o corpo de Cristo – para os cristãos, é o corpo e, para os protestantes, um substituto, algo evocativo. Para o autor, os dois são símbolos.

Como diz Safra,

[...] trata-se de uma concepção do campo simbólico que vai considerar importante não tanto o significado de um determinado símbolo, mas fundamentalmente sua possibilidade de veicular uma experiência, uma vivência. É a função simbolizante que permitirá ao indivíduo seu atravessamento nas diferentes modalidades de estar no mundo: do estado subjetivo à realidade compartilhada. (2004, pp. 23-4)

Simbolizar é, sobretudo, a capacidade de experienciar. A experiência carrega sua força nos símbolos e ritos que são propostos culturalmente, mas que cada um vivencia conforme sua forma de estar no mundo. Turner, inspirado em Dilthey, considera que as experiências que interrompem o comportamento rotinizado e repetitivo iniciam-se com choques de dor ou prazer, que invocam precedentes e semelhanças de um passado consciente ou inconsciente. O autor afirma que é estruturalmente irrelevante se o passado é “real” ou “mítico”, “moral” ou “amoral”, pois o que interessa é se diretrizes significativas emergem do encontro existencial na subjetividade (cf. Turner, 2005, p. 179).

A idéia emblemática do *não-eu* de Winnicott (1975[1971]) foi posteriormente desenvolvida por Richard Schechner¹⁴ na elaboração do *não não-eu* (*not himself/not not-himself*), que expressa, segundo este autor, a possibilidade de ser outro(s), que é sobretudo uma característica do humano no teatro, nos rituais etc. Desse modo, em nosso caso, o carneiro é como aquele que simboliza os sentimentos humanos. Pois, quando os muçulmanos sacrificam o carneiro, “colocam-se” no lugar deste, estabelecendo o *não não-eu* proposto por Schechner (1985). Para o autor, a experiência performática permite a transformação. Nesse sentido, o sacrifício transforma os muçulmanos, tornando-os *outros* – o que não significa que se abandonem –, por isso que retomar o mito do carneiro é fundamental para a performance islâmica. O carneiro reconstrói a noção de pessoa muçulmana, uma vez que faz lembrar aos muçulmanos

quais são os sacrifícios cotidianos que devem enfrentar para se tornar bons muçulmanos e, no dia do Juízo Final, receber sua recompensa.

Richard Schechner (id.) afirma que *transformation* é uma experiência temporária que às vezes se torna *status* permanente – por exemplo, a situação de liminaridade do performer – e *transportation* é qualquer tipo de evento performático que apresente “eficácia ou entretenimento”. Participar de uma performance envolve deslocar-se e, em outras palavras, tornar-se um outro. A expressão não não-eu é usada por Schechner (id.) para se referir aos papéis assumidos pelo ator.¹⁵ O ator em cena assume o não-eu, isto é, assume um outro papel que desencadeia uma transformação tanto nos demais atores em cena, se houver, quanto no público e nele mesmo.

Winnicott's ideas mesh nicely with Van Gennep's, Turner's, and Bateson's in whose "play frame" [...] "transitional phenomena" take place [...]. When such performance actualities are played out before audiences, the spectators have a role to play. Winnicott puts into his own terms an audience's "willing suspension of disbelief". (id., p. 110)

Cabe ressaltar que autores como Victor Turner (1982, 1987) e Richard Schechner são considerados verdadeiros pilares do que chamamos hoje de teoria da performance, uma vez que as fronteiras da antropologia já foram, e muito, invadidas por outras áreas, como o teatro, a dança e o ritual – este último muito mais próximo no sentido etnográfico. Vale lembrar que em muitas etnografias permanece a dúvida de se estar diante de um ritual ou de um espetáculo; e talvez o mais importante não seja diferenciar ritual de espetáculo, mas, sim, considerar que o ritual-espetáculo pode transformar o cotidiano, tornando-o um cotidiano extraordinário. E como isso acontece? É o que expressa este artigo, tendo a matança dos carneiros – a Festa do Sacrifício – como eixo

norteador da relação entre o fiel e Deus. Por meio da matança do carneiro – esse é o ritual-espetáculo –, a festa traz à baila significados de ser muçulmano (o “eu” que se transforma em “não-eu”, em “não não-eu” para se tornar outro).

Tem-se, portanto, o carneiro no lugar do filho, no lugar do fiel – relação amorosa de ser outro. A matança do carneiro, aqui, representa uma experiência performática na qual esse animal assume um lugar de importância, pois ocupa o lugar dos muçulmanos que foram salvos por ele.

É para a atuação do fiel islâmico que se pretende chamar atenção: o que significa matar o carneiro no lugar do filho? Em seu próprio lugar? O que está por trás do sacrifício? Devemos entender o conceito de performance como um dado completo e não fragmentado, como se a própria ação fosse um começo e um fim encerrados em si mesmos. A performance estabelece uma relação com o outro, por isso ela nunca é isolada, individual; e se é relação ocorrem desdobramentos. Nesse sentido, para a construção de um *círculo hermenêutico* islâmico performático, faz-se necessário separar elementos essenciais da simbólica religiosa que inunda os muçulmanos e o islã no contexto estudado, como diz Geertz (1989, p. 133), mas não significa deixá-los desconexos, pois, quando se trata de um ritual, é preciso verificar os entornos dessa ação e interligá-los.

Como mencionado, deve-se chamar atenção para a compreensão do termo *sacrifício* e o modo como ele é experienciado pelos muçulmanos até os dias de hoje. O sacrifício, segundo René Girard (1998, p. 17), sempre foi definido como uma mediação entre um sacrificador e uma “divindade”. Por outro lado, ele diz que a função do ritual é “purificar” a violência, ou seja, “enganá-la” e dissipá-la sobre vítimas que não possam ser vingadas (id., p. 52). Girard (id.) retoma a idéia de que o mito fundador do sistema sacrificial dos muçulmanos é o carneiro já sacrificado por Abel¹⁶ e que Deus envia a Abraão.¹⁷

Ainda sobre as reflexões de Girard a respeito de *festa e sacrifício*, observamos que, para o autor, há na festa uma *antifesta*, o que implica que os ritos de expulsão sacrificiais irão coroar um período de austeridade extrema, e, portanto, a comunidade tomará cuidado em evitar a recaída na violência recíproca. A festa, segundo ele, baseia-se em uma interpretação do jogo da violência, que pressupõe a continuidade entre crise sacrificial e sua resolução (id., p. 155). Trata-se de resolução – e aqui podemos recordar a *quarta fase* do ritual de passagem de Turner (1987),¹⁸ a reagregação. Isso sugere que a festa carrega tensões que são resolvidas ou que devem ser ali resolvidas.

A experiência da festa é reagregadora após a tensão de ter de oferecer-se, entregar-se. A reagregação é necessária para que a festa aconteça. É preciso passar pelo sacrifício para chegar à festa. Basta observar a descrição do *Hajj*¹⁹ e as etapas que os muçulmanos devem cumprir. Assim é possível fazer a seguinte analogia: se, no final do *Hajj*, o muçulmano não se entrega “concretamente”, “materialmente” a Deus, entrega-se por meio do carneiro. A matança dos carneiros é um ato simbólico de entrega do fiel a Deus, marca também o final do *Hajj*, final de um “sacrifício” pessoal que se revela em um sacrifício explícito: o carneiro imolado substitui o homem. Essa experiência que se atribui ao mito é incorporada no ritual:

FILHO (Ismael) — CARNEIRO — MUÇULMANO

2. Tempo, calendário e festas no islã

No Islã, os horários das orações diárias obedecem ao calendário lunar (calendário tradicional),²⁰ o que nos desloca dos meios concretos de viver a vida, obrigando-nos a transcender até mesmo os marcadores da vida diária consolidada no calendário solar (calendário convencional).

Neste ponto, é necessário uma aproximação da *tipologia dos tempos sociais* de Gurvitch (apud Harvey, 1989, p. 205), que considera que cada *relação social* contém o próprio *sentido de tempo*. No entanto, no islã, o tempo está imbricado nas relações sociais, o que não quer dizer que o inverso também não aconteça. As relações estabelecidas no espaciotemporal islâmico são diferentes para muçulmanos de nascimento e revertidos (brasileiros). Os primeiros, “naturais do Islã”, nascem em uma temporalidade preestabelecida, enquanto os revertidos “aprendem” as relações sociais²¹ estabelecidas pela religião, as quais engendram a temporalidade que passa a integrar seu cotidiano. Parto da premissa de que as temporalidades de “nascidos e revertidos” se encontram, no tempo e no espaço, em movimentos diferentes. Ver tabela a seguir:

Muçulmanos de nascimento	Tempo – relação social	O tempo ordena as relações sociais.
Revertidos	Relação social – tempo	As relações sociais passam a ser pautadas pelo tempo.

O tempo é aprendido e apreendido pelo reverso, pertence à estrutura, mas é possível considerá-lo como *estrutura da conjuntura*, como pontuou Sahlins (1999, p. 15). Neste caso, o contexto histórico específico é o Brasil. Assim, para poder se considerar islâmico, o brasileiro revertido deve aprender e apreender o tempo. Vivenciar o tempo islâmico é fundamental para ser considerado muçulmano, pois é a prática que determina o fiel, e a prática está nas regras estabelecidas tanto pela estrutura quanto pela estrutura da conjuntura. Outras questões estão implicadas nessa forma de aprender e apreender o tempo. Trata-se de uma *ordem diferente de realidade* possível de observar no contexto islâmico. Deve

haver uma relação do tempo com o espaço islâmico? Há relação entre calendário e prática religiosa? Quais são as relações estabelecidas entre tempo, espaço e performance? Será possível constatar um tempo cíclico lunar pelo qual a lua rege o tempo do fazer e o tempo do ser? E mais: a temporalidade é aprendida, e isso se verifica nas próprias festas, na oração e no cotidiano islâmico, que devem ser aprendidos por aquele que se reverte e realizados por quem se diz muçulmano.

Passo agora ao calendário islâmico para melhor ilustrar o tempo em relação à prática religiosa e vice-versa. Em seguida, enveredo pela Festa do Sacrifício.

Calendário islâmico

O calendário muçulmano pode regular os modos de ser ou não muçulmano. Por exemplo, o Alcorão determina que os fiéis iniciem o jejum do Ramadã somente após observarem, a olho nu, a lua nova, que marca o dia 1º desse mês. Essa observação, porém, deve ser feita por duas pessoas consideradas idôneas, que comunicam esse fato às autoridades islâmicas. O mês muçulmano começa com a lua nova.

O calendário islâmico é contado a partir do ano em que o Profeta migrou de Meca para Medina, considerado o 1º ano da Hégira (nome dado à migração do Profeta) ou 1aH. Este artigo data do ano cristão de 2008 e do ano islâmico de 1429 da Hégira.²² O calendário islâmico é baseado no ciclo lunar, tem 354 dias e varia, anualmente, em dez ou onze dias em relação ao calendário solar cristão. Alguns nomes dos meses se referem às estações e pertencem ao calendário pré-islâmico, em que um mês era acrescentado de três em três anos para manter o calendário lunar em harmonia com o ano solar (Ahmed, 2003, p. 57).

Ahmed (id.) relata que, na Arábia, o Profeta e seus seguidores faziam parte do povo do deserto, gente para a qual o quarto crescente e o quarto

minguante da lua marcavam a passagem do tempo. O novo dia começava não à meia-noite, mas ao fim do dia com o aparecimento da lua. Por conta disso, a astronomia passou a ser uma ciência islâmica importante, sendo o minarete um observatório astronômico estratégico.

O calendário a seguir destaca os meses islâmicos e seus significados. Em conversa com Sheik Ali Abdouni,²³ em novembro de 2005, ele explicou que há quatro meses sagrados no Islã e, *ipso facto*, não se pode guerrear nesses períodos. São eles: o mês 1, *Muharram*, cujo nome já indica que se trata de um mês sagrado; o mês 7, *Rajáb*, que é o mês do respeito e da abstinência; e os meses 11 e 12, respectivamente *Dhu Al-Qaáda* e *Dhu Al-Hijja*, mês do descanso e mês da peregrinação. Ao contrário do que se pensa, o mês do Ramadã não é considerado um mês sagrado e, sim, um mês de *obrigações* e *prestações*. Por exemplo, se você faz uma oração no mês do Ramadã, essa oração vale por 70²⁴ orações feitas em outros períodos e, dessa forma, acumulam-se dádivas para quando for necessário prestar contas, isto é, no dia do Juízo Final. As expressões em itálico destacam, sobretudo, termos utilizados por Mauss (2003) no *Ensaio sobre a dádiva*. Observe o calendário islâmico e os significados atribuídos a cada mês:

Mês	Dias	Significado do nome
(1) <i>Muharram</i>	30	mês sagrado
(2) <i>Safar</i>	29	mês da partida para a guerra
(3) <i>Rabiá-al-áual</i>	30	1º mês da primavera
(4) <i>Rabiá-a-áual</i>	29	2º mês da primavera
(5) <i>Jumáda Al-Ula</i>	30	1º mês da seca
(6) <i>Jumadá a- Thânia</i>	29	2º mês da seca
(7) <i>Rajáb</i>	30	mês do respeito e da abstinência
(8) <i>Xaabán</i>	29	mês da germinação
(9) <i>Ramadan</i>	30	mês do grande calor

(10) <i>Xauál</i>	29	mês do acasalamento dos animais
(11) <i>Dhu Al-Qaáda</i>	30	mês do descanso
(12) <i>Dhu Al-Hijja</i>	29	mês da peregrinação

A disposição dos meses islâmicos faz mais sentido para os muçulmanos de origem árabe do que para os brasileiros, que vivem sob o calendário solar. Esse fato, entretanto, não quer dizer que os árabes muçulmanos residentes no Brasil não se refiram aos meses solares, mas, sim, que eles relacionam o nosso calendário ao calendário lunar. Porém, quando se trata de dizer exatamente quando se inicia o mês do Jejum, por exemplo, tanto árabes quanto brasileiros revertidos sentem dificuldade, pois isso depende de um controle preciso da aparição da lua, como já foi dito. Durante esses anos em que venho participando das festas islâmicas, costumo sempre telefonar, para o sheik ou outro muçulmano, para confirmar o dia da festa, além de fazer mais uma confirmação na véspera do evento, pois, em se tratando de lua e desse calendário, pequenas alterações podem ocorrer. Para a lógica islâmica do tempo, é preciso ter disciplina. Por isso, durante a pesquisa de campo, deve-se dar atenção às lógicas temporal e espacial quando se trata das festas do *Eid Al Fitr* (Dia do Desjejum) e do *Eid Al-Adha* (Dia do Sacrifício), pois é nesses momentos que a comunidade se “regenera”, ou seja, é nesses momentos em que “ser muçulmano” ganha uma dimensão maior.

Uma outra observação importante: o tempo é vivenciado de modo mais coordenado e sincrônico do que o espaço. Pois este último é mais fluido, por exemplo, quando se refere a revertidos que freqüentam várias mesquitas até optarem por uma, já que essa escolha nem sempre está associada com a proximidade (da residência ou do trabalho), mas com as relações que são estabelecidas com o grupo. É mais comum encontrarmos a comunidade árabe presente sobretudo em uma determinada área. No entanto, verifica-se no período das festas uma maior circulação

tanto de árabes quanto de brasileiros. A festa é um momento de encontro e de reencontrar amigos e parentes. Mas, antes de entrarmos propriamente na etnografia da festa, segue um calendário das festas islâmicas, inspirado na tabela proposta por Magnani (1999, p. 63), a fim de que o leitor possa acompanhar, mesmo que sucintamente, outros momentos de sociabilidade entre os muçulmanos no estado de São Paulo.

Periodicidade	Tipo	Exemplos
Anual Fim do Ramadã	<i>Eid al Fitr</i> (Festa do Desjejum e Festa da Caridade). Depende do calendário lunar. Em 2003, aconteceu em 6 de dezembro. Em 2004, foi em 13 de novembro. Em 2005, aconteceu em 3 de novembro.	Vide etnografia da festa. As pessoas se comunicam por telefone com o sheik ou pela internet para saber o dia exato da festa. A festa também tem o nome de Festa da Caridade porque, nesse período, cada muçulmano, seja ele pobre ou rico, deve fazer uma doação no valor de 7 reais por pessoa da família, o que pode equivaler a 5 quilos de arroz. Se a família tem cinco membros, deverá pagar o equivalente a (7x5=) 35 reais. ²⁵ O dia é celebrado com oração, presentes e comidas.
Anual Acontece mais ou menos dois meses e dez dias após a festa do <i>Eid al Fitr</i> .	<i>Eid Al-Adha</i> (Festa do Sacrifício). Em 2005, a festa foi em 20 de janeiro; dura quatro dias.	Matança de carneiros. Vide etnografia da festa. Nesse período os muçulmanos procuram fazer o <i>Hajj</i> (peregrinação a Meca). O dia é celebrado com oração, presentes e comidas. ²⁶

<p>Anual Festejada no dia 12 do mês de <i>Rabi al-Awwal</i>.</p>	<p>Milad al-Nabi (<i>Aniversário do profeta</i>). Realizada em algumas mesquitas (São Bernardo do Campo, Brás, Santo Amaro)</p>	<p>Geralmente numa das sextas-feiras acontece uma comemoração pelo aniversário, mas é tão discreta que muitos não sabem dizer quando acontecerá.²⁷</p>
<p>Noite do dia 15 do mês de <i>Shaaban</i>.</p>	<p><i>Lailat al-Baraat</i> (Noite do Destino)</p>	<p>Quinze dias antes do Ramadã acontece <i>al-Baraat de Lailat</i>, ou a Noite do Destino, quando os muçulmanos julgam que Allah determina um período de reflexão. Nesse dia, muitos muçulmanos visitam seus mortos no cemitério.</p>
<p>Dia 27 do mês do Ramadã é a data mais provável, mas pode ser dia 21, 23, 25, 27 ou 29 do mês do Ramadã.</p>	<p><i>Lailat al-Qadr</i> (Noite do Poder)</p>	<p>Conhecida também como Noite do Decreto. Dia em que o profeta recebeu a primeira mensagem do Alcorão.</p>
<p>Anual</p>	<p>Festa Caipira-Árabe²⁸ Essa festa, como o nome já indica, é uma festa com comidas juninas típicas, quadrilha etc. O que a diferencia das demais é que acontece dentro do salão da Mesquita de Santo Amaro e, por isso, não há bebida alcoólica. No entanto, homens e mulheres dançam a quadrilha (prática não comum em outras mesquitas) e, logo em seguida, o <i>Dabik</i> (uma dança tipicamente árabe).</p>	<p>A festa aconteceu em 7 de julho de 2002. Nesse mesmo ano, recebi um convite que anunciava: “FESTA Caipira-Árabe – Não perca!!! 07/08/2002”. No ano seguinte, ela não aconteceu, pois sua organizadora se afastou da mesquita.</p>

Sem data determinada	Casamento O casamento é sem dúvida um momento de grandes festas: festa do noivado, da assinatura do contrato e do casamento religioso. ²⁹	A festa de casamento tem características diversas: de modo geral, homens comemoram separados das mulheres. Há momentos coletivos e momentos separados. Há também a prática do “chá de panela”, mas tudo dentro dos fundamentos da religião (sem bebida alcoólica ou comida proibida, como a carne de porco).
Sem previsão	Moulid As mulheres organizam um chá com o pretexto de comemorar o aniversário de um dos filhos, o nascimento dos primeiros dentinhos da criança ou para pagar uma “promessa” que fizeram ao Profeta.	As mulheres telefonam a amigas e parentes e marcam um chá em sua casa, em geral, no período da tarde. Não há presença de homens. Nesses eventos elas dançam, cantam, tiram os véus e casacos.(Festa muito comum no Brás.)

Como é possível constatar na tabela, a vida nas comunidades islâmicas é intensa e repleta de símbolos. Nesse sentido, reforça a idéia de adaptação ao tempo islâmico, que é prescritivo e deve ser seguido, mas ainda é possível destacar a animação com que essas festas e os encontros são preparados. Esses encontros liberam as capacidades humanas de cognição, afeto, criatividade etc. (cf. Turner, 1974a).

3. Notas etnográficas durante *Eid Al-Adha*

Oh! Aqueles que ouvem, que dia é este?

Deus e seus mensageiros sabem mais que nós.

Hoje não é o Dia do Sacrificio? Que mês é este? Que cidade é esta? “Aqui não é a cidade sagrada”, eles disseram. Os seus bens e de sua família são sagrados para vocês. Não voltem à idolatria depois disso, não façam intrigas. É da confiança de vocês para que vocês discurssem. Todos falam: “*Allahu Akbar*”. Você sabe o que isso significa? Você está dizendo: “Deus é o maior e está acima de tudo”. Mais do que sua família, filhos... É uma grande palavra de um grande significado. É um dia que eu não desagrado, eu não faço nada em desacordo com Deus. Você fez a preparação, vem para a confraternização. Depois de ter adorado a Deus, vem para a confraternização. Vocês viram todos os peregrinos vestidos de branco, todos são iguais. Você já entendeu o branco? Porque um dia você vai pôr a mortalha e ser enterado. Você será questionado sobre o que fez na sua vida...

Do que você tem medo? Que eu não venda! Que falte mercadoria. Tenho medo de chegar a hora da morte e ter desobedecido a Deus.

Quantas mulheres morrem e não estão com o lenço? Quantos homens morrem e não estão rezando? Precisamos estar acatando as ordens de Deus. O profeta Davi disse: “No prato na balança cabe o céu e a terra”. O tamanho que ele é, ele representa. O primeiro céu representa um grão de areia no mar. Na outra vai ser a balança. Oh Davi! Oh David! Se você der uma única tâmara por Deus, se você fizer não porque é para que os outros saibam, mas porque Deus encheu o outro prato da balança. O que você fez para merecer o paraíso? Eu li 100 vezes o Alcorão, fiz 20 peregrinações, rezei 60 anos sem parar. E o que mais? Eu não fiz mais nada. Eu dependo da sua clemência. Deus ouviu as palavras sinceras e o recebeu no paraíso.

Honra o Islã.

Toda vez que passava um funeral, ele dizia: “Louvado seja Deus...”. *Dia do Sacrifício não é só cortar a garganta de um animal. Nós temos de fazer sacrifícios.* Nós levantamos de manhã e vamos fazer a oração... “O que você deseja Abraão?”, perguntou Gabriel [anjo]. “Não quero nada. Deus sabe da minha situação.” Deus disse: “Que o fogo seja brando com meu filho Abraão”. Numa batalha o Profeta disse: “Nem pense que o paraíso vem de graça” ... o que agrada mais a Deus é quando uma pessoa vai batalhar pela causa de Deus. Nós temos de nos sacrificar... Então, irmãos, temos várias formas de nos sacrificar. Vamos pedir perdão a Deus. (Sermão do *Eid Al-Adha*, de 20 de janeiro de 2005, na Mesquita de São Bernardo do Campo, grifos meus)³⁰

O que está explícito nesse discurso é que o muçulmano tem de se *sacrificar* (*entregar-se*) porque o paraíso não vem de graça. O sermão apresenta vários pontos em que o comportamento restaurado aparece. Fazer o que é correto não implica apenas ter fé em Deus, mas praticar. A prática religiosa é de suma importância para os muçulmanos – quem não pratica não é considerado um muçulmano completo. O que fazem, o que falam, o que comem constituem um ciclo que deve ser vivenciado pelos muçulmanos. “Não basta cortar a garganta do animal, é preciso fazer sacrifícios”, isto é, é preciso entregar-se a Deus. No momento da festa, é preciso refletir sobre o verdadeiro sentido de ser muçulmano e, dessa forma, reavaliar o modo como cada um se *entrega*, “sacrifica-se”.

[...] ser devoto não é estar praticando algum ato de devoção, mas ser capaz de praticá-lo. (Geertz, 1989, p. 110)

É preciso chegar bem cedo se se pretende acompanhar os detalhes dessa festa, por volta das 6h30, horário em que os primeiros fiéis aparecem para a oração. Aproximadamente às 7h00 começa a oração. Termi-

nada a oração, faz-se um lanche rápido, com a comida trazida pelas mulheres, e segue-se para a chácara Sultan, em Riacho Grande (São Bernardo do Campo-SP).

Na festa de 2005 dei carona a quatro muçulmanos reversos. Um deles, dona Cleusa, empregada doméstica, revertida há 8 anos, contou que com sua reversão seus filhos foram, pouco a pouco, “abraçando a religião”. Perguntei a ela como lidava com o tempo islâmico, se não se atrapalhava com o calendário.

“Fui aprendendo aos poucos. Hoje já conheço um pouco de árabe, sei ver o calendário e não me perco. A gente aprende. Deus mostra o caminho, e a gente segue. Como venho semanalmente à mesquita, sei de tudo que está acontecendo e vou acompanhando. Agora estou ensinando a meu filho que é recém-revertido.” (Dona Cleusa)

O filho de dona Cleusa, um rapaz de mais ou menos 25 anos, também foi conosco no carro. Logo vi que se tratava de um muçulmano recém-revertido, pois, ao entrar no carro, estendeu a mão para me cumprimentar. Mas não é comum um muçulmano estender a mão a uma mulher que não seja de sua família. Comentei isso com ele, que sorriu e disse: “É, ainda estou aprendendo como me comportar”. As falas dele e de sua mãe corroboraram a idéia de que se aprende a ser muçulmano, assim como se aprendem o tempo e o modo correto de lidar com as questões temporais.

Ao chegar à chácara Sultan, avistamos balões pendurados com frases do Alcorão referindo-se à festa. Uma área de lazer com brinquedos tinha sido montada para as crianças. O sol do mês de fevereiro deixava a festa ainda mais bonita. As mesas já estavam fartas de comidas salgadas, doces e frutas. No balcão, era possível se servir de saladas. Na churrasqueira, já sentíamos o cheiro dos primeiros pedaços de carneiro sendo

assados. Já era quase meio-dia. Fui estimulada pelas mulheres a buscar meus filhos para se divertirem junto com as outras crianças.

Chegando à chácara, meus filhos sentiram-se livres e animados com tantos brinquedos disponíveis e vários amigos novos com os quais interagir. A novidade ficou por conta das meninas que usavam véu; eles ficaram preocupados que o véu se rasgasse ou caísse em meio a uma brincadeira.

Enquanto conversava com alguns fiéis e tentava gravar depoimentos, tinha como ajudante meu filho Gabriel, que ficou fascinado pela contribuição que estava dando à mãe antropóloga. Enquanto eu filmava e entrevistava as pessoas presentes na festa, ele tentava manter o *set* em silêncio e tirar aqueles que passavam conversando por perto – tarefa impossível, uma vez que a chácara estava cheia de gente. Havia barulho por todos os lados. Era festa. E, como em qualquer festa, barulho e movimento eram constantes. Observei que era comum aparecerem muçulmanos de outras comunidades: Mogi das Cruzes, Guarulhos, Jundiaí, Santos etc. Em um dos espaços da chácara, viam-se os tapetes reservados para as orações, que aconteciam em meio a pessoas conversando e crianças brincando. Isso mostra que para um muçulmano em oração (cf. Ferreira, 2007) pouco importa onde esteja, pois o melhor sempre é cumprir sua obrigação religiosa.

Cabe esclarecer que, em países de predominância muçulmana, o Dia do Sacrifício é marcado pela matança de carneiros e de outros animais – trata-se da execução de alguns animais para alimentação segundo os preceitos religiosos. Os muçulmanos só comem carne *halal*,³¹ isto é, carne sem sangue, o qual consideram impuro e ilícito. Há regras para o abate do animal, a principal delas é que ele não deve sofrer ao ser sacrificado.

17º Hadiz (hadith)

Relato Abu l'La, Shaddad Ibn Aus – Dios esté complacido con él –, que el Mensejero de Dios – la paz y las bendiciones de Dios sean con él – dijo:

“Ciertamente, Dios prescribió la benevolencia en todos los asuntos; entonces, si matáis matad bien, y si degolláis, degollad bien. Así pues que cada uno afile su cuchillo y no haga sufrir al animal que mata” (lo transmitió Muslim)”.

Explicación:

Dios Altísimo pidió de la gente que actuara con gentileza hacia todas las criaturas, y puesto que El ha sometido los animales a nosotros para que podamos matarlos y sacar de ellos el alimento que nos es necesario, quiere que en esto mostremos también gentileza con ellos. Y es por esto que si vamos a sacrificar un animal, debemos hacerlo de manera que sufra lo menos posible, tener el cuchillo muy afilado y colocar su cuerpo en una posición relajada cuando su sangre se derrama. Del mismo modo si se va a ejecutar a alguien cumpliendo una sentencia legal, debemos hacerlo con gentileza de manera que no sufra más de lo es irremediable. (Qisas, in Los Cuarenta Hadices)

Observei de perto esse ritual, marcado pela oração dos homens em volta do animal até ele ficar calmo. Uma pessoa especializada cortou o pescoço do animal com um único golpe. No momento de se desferir o golpe, alguns diziam “Em nome de Allah, Allah é Maior (*Allahu Akbar*), ó Allah, isto é de Ti e para Ti, ó Allah, aceita isso de mim” (Muslim, 3/1557) – relembando que só Deus está acima dos homens, dos animais e de todas as coisas –, ou simplesmente repetiam o refrão *Allahu Akbar!*

No islã é permitido alimentar-se da carne de um animal que tenha levado mais de um golpe para morrer. Espera-se o sangue escorrer, depois o animal é destrinchado para ser temperado, cozido e servido na própria festa. Uma parte dos animais sacrificados nesse dia vai para o açougue de comida *halal*, que vende carne aos muçulmanos.³²

Durante o sacrifício dos animais, a presença maciça é de homens, são poucas as mulheres que olham os animais. As crianças, curiosas que são, rodeiam o tempo todo, mas aprendem a respeitar o evento, mantendo-se quietas diante de uma cena que “parece bárbara” mas que, ao

mesmo tempo, carrega um simbolismo religioso fundamental na crença islâmica. Nesse momento, sacrificam-se carneiros e vacas. Outros animais, como o frango, são hoje sacrificados de forma islâmica pela empresa Sadia, que tem um grande mercado de exportação de frango, principalmente para o Oriente Médio. Quando o muçulmano se alimenta de frango, ele tende a comprar dessa marca, pois considera que o animal foi abatido dentro das regras islâmicas.

“A matança dos carneiros significa, para mim, que Deus me ama e que eu não posso esquecer do sacrifício de Abraão. Devemos ser melhor a cada dia. *Allahu Akbar* [Deus é Maior], só ele sabe, só ele vê. Devemos adorá-lo e fazer o melhor sempre. Todos os anos nós recordamos o sacrifício do Profeta Abraão. Assim lembramos que temos de fazer os nossos sacrifícios, que devemos honrar a Deus, fazer o jejum, as orações...” (Rosângela, revertida)

Nessa festa consegui fazer algumas imagens discretas do evento, pois me foi solicitado que não filmasse o animal morrendo ou pendurado, apenas os homens de costas, rezando. Havia a preocupação de que as cenas pudessem ser usadas para transmitir uma imagem negativa da cultura muçulmana, como outras pessoas já tinham feito. Antes de ir à festa, conversei com Sheik Jihad³³ sobre a possibilidade de filmar o sacrifício, e ele me alertou que a comunidade não gostaria disso. Mesmo que por ele não houvesse problema, pois eu tinha muitos créditos com ele,³⁴ o Sheik afirmou que não gostaria de forçar alguma coisa que a comunidade não se sentisse à vontade de mostrar. Anos depois, ao assistir ao vídeo *Sacrifício* (Ferreira, 2007b), disse estar satisfeito com a forma diferente de contar o *Hajj* e o *Eid Al-Adha*, mesmo eu tendo registrado o carneiro. No seu entender, esse vídeo conta corretamente os significados atribuídos a esse ritual.

4. Observando os circuitos energizados – considerações finais

Alguns pontos são importantes para concluir este artigo e para iluminar os significados atribuídos pelos muçulmanos à matança dos carneiros. O *primeiro* deles refere-se ao carneiro como *objeto transicional*. Na relação estabelecida entre o homem e Deus (HOMEM-CARNEIRO-DEUS), o carneiro simboliza essa intermediação. Já não é mais preciso oferecer o filho em nome do amor a Deus, mas é preciso colocar algum objeto no lugar desse sacrifício.

Se Abraão foi capaz de se sacrificar, os muçulmanos devem fazer o mesmo em sua prática com o jejum e, na evocação simbólica, com a matança dos carneiros. Isso implica dizer que a vivência da religiosidade islâmica está no cotidiano e no extracotidiano, pois as expressões religiosas, o modo de construir seu comportamento, devem ser uma atuação no cotidiano que se transforma em extracotidiano. A ação extraordinária, como é o caso da matança dos carneiros, tira o muçulmano do dia-a-dia para observar/vivenciar a matança, como ficou explícito no sermão do Sheik – “nós temos de nos sacrificar” – referindo-se às atitudes que devem ser assumidas pelos muçulmanos.

Cabe notar que o ritual vivido pelos muçulmanos implica uma relação profunda com o sagrado, que invoca repetidas vezes a soberania divina – *Allahu Akbar*, Deus é Maior –, que os fiéis repetem em especial no dia do sacrifício dos carneiros. Tariq Ramadan afirma em seu texto o quanto a identidade muçulmana passa pela *fé, prática e espiritualidade*. A fé dá sentido à prática islâmica do abate do carneiro como símbolo, como modo de recordar o pedido de Deus. A fé estabelece, segundo o autor, o vínculo direto com Deus sem vinculá-lo a nada – a unicidade de Deus é fonte de verdade. A fé toma o corpo, e a prática que se estabelece (a oração, o jejum, o *zakat* etc.) é prova dessa entrega. A espiri-

tualidade, por fim, faz do muçulmano aquele que conserva viva a fé e intensifica sua prática por meio dos rituais (cf. Ramadan, 2002, p. 258).

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 à tragédia e a outras formas culturais gregas. Para ele, Mauss e Hubert (2005) aderem a essa segunda tese, o que implica fazer do sacrifício a origem da divindade (Girard, 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. (id., pp. 119-20)

Se, no período do jejum, por exemplo, o “sacrificado” é a pessoa (muçulmano) que se torna melhor por meio dessa experiência, agora o carneiro ocupa esse espaço, apresentando outros significados à dinâmica religiosa. Os muçulmanos atribuem à matança do carneiro uma forma de acionar experiências do passado (reais ou não) na religiosidade do presente. Retomar o mito de Abraão é fortalecer o sentido religioso do sacrifício coletivo da comunidade.

Vale lembrar as palavras de Turner (1982, p. 13) de que a antropologia da performance é uma parte essencial da antropologia da experiência. Performance que deriva da palavra *parfournir*, completar ou realizar inteiramente. Os muçulmanos quando se referem a sua prática dizem que estão aprendendo a cada dia, a cada ano. Para eles, o aprendizado, e daí o sacrifício, é uma preparação que se renova e se aprimora. O mu-

çulmano percebe a ação amorosa de Deus quando este pede para sacrificar o carneiro e não o filho. O carneiro é elemento energizador da estrutura do ritual islâmico, provocando mudanças no fiel, fazendo que ele perceba que necessita ser melhor a cada dia; é recordar cotidianamente o sacrifício de Abraão.

O *segundo* ponto a ser destacado é o *tempo* que renova o mito no ritual. É o tempo que se insere na vida dos muçulmanos, sejam eles árabes ou brasileiros. Estes últimos aprendem o tempo e vivenciam-no intensamente nos rituais, confirmando a idéia do tempo marcado pelas relações sociais. Tempo e espaço são categorias importantes para a análise do islã e do modo como engendram a sua simbólica religiosa. O tempo da festa, o tempo do *Hajj*, a Meca como espaço sagrado e concêntrico, para onde todos se voltam, a importância da mesquita na vida da comunidade. A vida prescritiva dos muçulmanos faz que o tempo seja elemento constitutivo e recorrente da prática cotidiana. Da mesma forma, o espaço sagrado da mesquita, no qual as pessoas se submetem a Deus, prostrando-se em sinal de devoção.

Se tempo e espaço fazem parte da estrutura do ritual, essas categorias também inserem novos “rituais” que passam a fazer parte do calendário de determinadas comunidades, como é o caso do *caipira-árabe*. Se essa festa é considerada um “desvio” para alguns religiosos, por juntar homens e mulheres dançando, de outro modo, ela intensifica e promove um novo caráter à sociabilidade dessas comunidades. Cabe lembrar que o Brasil é considerado *Dar-al-Muhabadah* (terra de tratado)³⁵ e talvez, por isso, festas como a *caipira-árabe*, realizadas na comunidade de Santo Amaro, adicionem outros elementos como as danças coletivas (*dabke*) e as quadrilhas realizadas em festas juninas.

O *terceiro* e último ponto: as festas intensificam os circuitos energizados. O circuito, conforme nos aponta Magnani, apresenta

[...] implicações metodológicas: oferece um princípio de classificação aplicável em diferentes níveis de abrangência, permitindo distinguir tantos planos quantos sejam necessários para estabelecer um conjunto homogêneo e comparável. (Magnani, 1999, pp. 68-9)

Nesse sentido, é interessante pensar o *Eid Al-Adha* como capaz de estabelecer um circuito energizado, ou seja, que apresenta características homogêneas, como expus neste texto, e que, por isso, também é capaz de vitalizar os muçulmanos de várias comunidades que, nesses dias, procuram se encontrar em espaços determinados, transformando esses encontros em verdadeiras *communitas*³⁶ do sacrifício. Nesses momentos (de *communitas*) as pessoas podem se ver, frente a frente, como membros de um mesmo tecido social. É nos dramas sociais e nos rituais que suscitam (rupturas socialmente instituídas), ou que deles emergem (como ação reparadora), que é possível acontecer uma ruptura ou um fortalecimento da estrutura. É ainda possível dizer que, a cada festa islâmica e em cada ritual, os elementos do cotidiano se reconfiguram e se recriam universos sociais e simbólicos.

Vale destacar alguns elementos apontados nas descrições da festa: o primeiro deles nos remete ao fato de os muçulmanos reversos (brasileiros), que não são de família muçulmana, reunirem-se em dia de festa com outros muçulmanos. Constatamos que a chácara faz parte de um circuito que se inicia em alguma mesquita (São Bernardo, Guarulhos, Brás etc.), mas que, passado o momento da oração, é o espaço da festa, da comemoração. O *calendário* refaz a experiência do Profeta Abraão mesmo que o espaço seja na metrópole. A “aldeia libanesa” é reconstruída e reelaborada para dar significado aos signos religiosos. O circuito apresenta pontos mais energizados, mesmo sendo em São Bernardo do Campo ou em São Paulo, pois todos estão voltados para Meca. É Meca que energiza São Paulo e outros espaços islâmicos.

Quando o espaço de encontro é a chácara, o circuito é ampliado, e assim muçulmanos reversos e árabes compartilham de uma grande festa coletiva. Isso não quer dizer que exista uma convivência próxima entre eles, pois percebo, a cada ano, que o espaço é o mesmo, mas a sociabilidade é mais fluida – brasileiros reversos e árabes não estão, necessariamente, relacionando-se. É possível identificar isso pelas mesas. Há mesas de amigos, em geral reversos, há mesas de famílias árabes, parentes próximos ou distantes, e há mesas onde reversos brasileiros se misturam com os árabes. No entanto, todos estão lá, fazendo parte da mesma festa, da mesma *communitas*.

A ampliação do olhar permite perceber o mundo muçulmano como algo transversal a São Bernardo do Campo, Brás, Santo Amaro etc., indo além desses espaços, pois o circuito durante as festas toma um outro sentido, que não é o mesmo das orações de sexta-feira. Na *salat jum 'a*³⁷ também há uma “certa” circulação de muçulmanos, mas falta descobrir se também ela apresenta esse mesmo caráter que se observa nas festas.

É importante ressaltar que o espaço da festa é primordial para a convivência e a sociabilidade de adeptos do islã, assim como o tempo determinado pelo calendário, sejam esses adeptos brasileiros revertidos ou árabes. Se, para uns, a festa amplia o contato com outros muçulmanos, para outros, a festa reforça os laços já estabelecidos. Espaço e tempo fazem parte de um meio de comunicação e não podem ser compreendidos independentemente da ação social. As festas têm momentos delimitados de tempo e espaço das performances, o que quer dizer que têm tempo e lugar para acontecer.

Outros elementos da simbólica religiosa como o jejum do mês do Ramadã e o *Hajj* alteram o estado da pessoa, tanto física quanto espiritualmente, como revelaram vários muçulmanos – e como bem disse Mauss (2005, p. 58): o sacrifício *modifica o estado da pessoa*, e essa

transformação é que dá sentido à construção das performances, das ações que serão estabelecidas.

Por fim, este artigo deixou entrever o carneiro como *objeto transicional* na relação entre o fiel e Deus. Se o carneiro é o *não não-eu* da relação estabelecida, é também o desvio da própria estrutura, uma antiestrutura acionada para dar sentido à vivência/experiência religiosa, que remete à *fé, prática e espiritualidade* do muçulmano. Não só nos coube refletir sobre a importância de se compreender a experiência individual e coletiva que gera interpretações diversas sobre o significado do sacrifício, mas também apontar as influências advindas do campo da psicologia para a teoria da performance. Nesse caso, Winnicott foi tão inspirador a Schechner quanto foi à reflexão dos significados do sacrifício do carneiro.

Notas

- 1 Agradeço aos amigos psicólogos Arialdo Germano, Tommy Akira Goto, Rodrigo Todelo, Beatriz Caruncchio e Roberto Guerreiro, por compartilhar comigo essa temática tão cara à psicologia, aos amigos do Napedra, pela troca constante, a Janine Collaço, pela leitura cuidadosa deste artigo que agora se revela menos obscuro, e a Sylvia Caiuby Novaes, pelas infinitas leituras de meus textos.
- 2 Doutora e mestre em Antropologia Social pela USP, pesquisadora do Grupo de Antropologia Visual (Gravi) e Núcleo de Antropologia da Performance e do Drama (Napedra). Diretora dos documentários *Allahu Akbar*, *Sacrifício* e *Vozes do Islã*. www.lisa.usp; fcbf@usp.br
- 3 São cinco os pilares do Islã: *Shahada* – professar que não há Deus senão Deus, e o profeta Muhammad é seu mensageiro –; fazer cinco orações diárias; pagar o *Zakat*, que equivale a 2,5% da renda anual; fazer o jejum do mês do Ramadã; *Hajj* – peregrinação a Meca.
- 4 A primeira e maior festa do Islã é o *Eid Fitr* (Festa do Desjejum), que acontece ao final do mês do Ramadã, mês do jejum.

- 5 Os muçulmanos dividem-se aproximadamente em 90% de sunitas e 10% de xiitas. São sunitas aqueles que acreditam na Suna, ou compilação de Hadiths, que são os ditos e feitos do profeta Muhammad. Os sunitas derivam de Abu Bakr, sucessor do profeta após sua morte. Os xiitas fazem parte de uma outra linhagem de sucessão do profeta, na qual seu primo e genro Ali assume seu posto, dividindo assim os muçulmanos.
- 6 “[...] *il incarne le triomphe du renouveau, la victoire, toujours à refaire, de la vie sur la mort. C'est cette même fonction archétypale qui fait de lui par excellence la victime propitiatoire, celui qu'il faut sacrifier pour assurer son proper salut [...] et sacrifice du Ramadan, ce Kurban qui, dans la langue courante au Moyen-Orient deviant l'apostrophe affectueuse par laquelle on salue l'ami véritable, comme on lui dirait 'frère'*” (Chebel, 1995, pp.10-11). Cabe lembrar também que João, ao ver Jesus, disse: “Eis o Cordeiro de Deus, aquele que tira o pecado do mundo” (João, 1,29). Ver Isaías (40, 10-11): “Vejam: o Senhor Javé chega com poder, e com seu braço ele detém o governo. Ele traz consigo o prêmio, e seus troféus o precedem. Como um pastor, ele cuida do rebanho, e com seu braço o reúne; leva os cordeirinhos no colo e guia mansamente as ovelhas que amamentam”. Ver Paulo (1 Cor 5,7) e João (19, 36).
- 7 Agar ou Hagar. Em alguns textos, podemos encontrar a referência de que se trata da segunda esposa de Abraão. No Islã, o homem pode ter até quatro esposas, mas a primeira deve autorizar os outros casamentos. No Brasil, muitas moças formalizaram em documento que não aceitam que seus maridos tenham mais esposas. Cabe dizer que o homem que tem mais de uma esposa deve mantê-las igualmente.
- 8 Neste artigo a palavra *sacrifício* assume dois sentidos que se complementam: o primeiro como *entrega* do muçulmano à religião; e o segundo refere-se ao sacrifício do carneiro realizado por Abraão, que é comemorado durante a Festa do Sacrifício (*Eid Al-Adha*).
- 9 O sacrifício do carneiro assim como os jejuns e o sacrifício ritual da carne para alimentação (*halal/kosher*) têm suas raízes no judaísmo e ganham força no cristianismo com a idéia de Jesus como *Agnus Dei*. Um exemplo de sacrifício no judaísmo (marroquino) é apresentado por Lins quando trata do ritual das *Kaparot*, que se refere ao sacrifício de um frango às vésperas do Dia do Perdão (*Yom Kipur*) para que os pecados e faltas cometidos durante o ano judaico que se encerrou sejam expiados por meio do sacrifício (Lins, 2008, p. 26). Segundo Lins, existem dentro

- do próprio judaísmo muitas controvérsias a respeito desse costume: uns consideram o ritual das *Kaparot* legítimo da cultura judaica e também necessário do ponto de vista religioso, outros fazem uma analogia desse costume com os rituais pagãos.
- 10 Para os muçulmanos, todo homem nasce muçulmano, mas alguns se afastam. O retorno a Deus é chamado por eles de reversão.
 - 11 Para usar o termo de Winnicott.
 - 12 O carneiro que ocupa o lugar do homem simbolicamente.
 - 13 Cabe dizer que o autor deixa claro que não se refere exatamente ao ursinho da criança pequena ou ao primeiro uso que o bebê dá a seu punho (polegar, dedos); não está estudando o primeiro objeto das relações de objeto. Ele está interessado na primeira possessão e na área intermediária entre o subjetivo e aquilo que é objetivamente percebido (Winnicott, 1975[1971], p. 15).
 - 14 Amigo do antropólogo Victor Turner, Richard Schechner, diretor de teatro, buscou uma aproximação com a antropologia. Schechner “propôs-se a elaborar um modelo original de investigação e análise antropológica de eventos performativos”. Seu foco é o teatro (performer e audiência) a fim de evidenciar a conexão entre “rito” e “teatro”. O autor estabelece que “*não existe distinção entre esses dois termos*, pois são da mesma natureza: são *performances*” (cf. Silva, 2005, p. 48, grifos meus). Vale pontuar que na obra de Turner é possível destacar um percurso que vai do *ritual ao teatro* e na de Schechner um movimento contrário, do *teatro ao ritual*.
 - 15 Em outro momento escrevi a respeito da analogia entre muçulmano e ator. Ambos ensaiam, treinam a sua performance: o muçulmano, pelo modo de vivenciar a religião, pautada pela repetição cotidiana da palavra sagrada, e 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 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 (Ferreira, 2007, p. 268).
 - 16 Vale ressaltar que Caim, o irmão invejoso, mata seu irmão Abel, aquele que oferecia seus carneiros a Deus.
 - 17 Cabe pontuar que o autor comete uma incorreção em sua exposição quando afirma que o filho oferecido por Abrão é Isaac. Isso é fato para os cristãos e judeus, mas não para os muçulmanos, como revelei há pouco.

- 18 Os dramas sociais, segundo Turner, apresentam-se em quatro fases: (1) separação ou ruptura; (2) crise e intensificação da crise; (3) ação remediadora; (4) reintegração/reagregação (que pode levar à cisão social ou fortalecer a estrutura). Importante destacar que foi Van Gennep (1977) que desenvolveu inicialmente um modelo de estudo dos “ritos de transição” (ritos de passagens), sendo, portanto, fonte inspiradora para a elaboração de “drama social” de Turner.
- 19 Peregrinação a Meca: quinto pilar do Islã. Ver o vídeo *Sacrifício* (Ferreira, 2007b) e também Ferreira (2007a).
- 20 As festas religiosas no judaísmo também seguem o calendário lunar, como *Pessach* (Páscoa) – comemora-se a libertação da escravidão do povo judeu no Egito em 1300 a.C. – e o *Rosh Hashaná* – comemora-se o Ano-Novo judaico.
- 21 Não estou aqui afirmando que o “nascido muçulmano” nada tem a aprender sobre o islã, mas, sim, que o aprendizado do revertido deve ser mais intensificado, pois se trata de alguém que, antes de chegar ao Islã, deve ter participado de outras religiões, como bem apresenta Marques (2000) e Ramos (2003) sobre os revertidos em São Paulo e São Bernardo do Campo.
- 22 <http://www.novomilenio.inf.br/porto/mapas/nmcalens.htm>, consultado em 3 de fevereiro de 2005.
- 23 Presidente da Assembléia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY), localizada em São Bernardo do Campo (SP).
- 24 Segundo Sheik Jihad, o número sete está entre o zero e o nove, ele é considerado um número mediano – não é muito nem pouco. O Profeta Muhammad disse: “a minha nação seria dividida em 73 partes”.
- 25 Esses valores foram repassados a mim por Sheik Ali Abdouni em 2005.
- 26 Ver o vídeo *Sacrifício* (Ferreira, 2007b).
- 27 Nos anos de 2006 e 2007, só soube da realização da festa de aniversário do Profeta na Mesquita de Santo Amaro, o que demonstra que comemorar o aniversário do Profeta não é algo que a comunidade realize como um todo, mas considero importante ressaltá-la.
- 28 Uma das justificativas que recebi para essa festa é que ela proporciona uma maior união dos muçulmanos, sejam eles árabes ou brasileiros. A comunidade de Santo Amaro é a que apresenta um número maior de brasileiros. Há também o Carnaval Islâmico, realizado nessa mesquita. Neste ano, acompanhei no *Orkut* inúmer

ros *scraps* de muçulmanos de outras mesquitas criticando a realização dessa festa como sendo algo *haram* e não permitido pela religião.

- 29 Vale dizer que no islã o noivado já é considerado casamento, apenas não é feita a consumação deste, que só ocorre com a festa de casamento. Nesse período, é possível desistir do casamento.
- 30 Para este artigo, será usada como exemplo a comunidade de São Bernardo do Campo, mas cabe ressaltar que a pesquisa foi realizada também em outras comunidades, na Mesquita do Pari (Brás), na Mesquita de Santo Amaro e na Mesquita Brasil (São Paulo). Para as exemplificações, faremos uso de apenas dois grupos que compõem os muçulmanos em São Paulo: os árabes e os brasileiros revertidos. É importante frisar que esses não são os únicos grupos étnicos que constituem a comunidade islâmica no estado de São Paulo.
- 31 Sobre comida *Kosher*, ver Topel (2003).
- 32 Marcel Mauss lembra que “a eliminação de um caráter sagrado, puro ou impuro, é um elemento primitivo do sacrifício, tão primitivo e tão irredutível quanto a comunhão” (Mauss, 2005, p. 13).
- 33 Vice-presidente da Assembléia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY), localizada em São Bernardo do Campo (SP).
- 34 Desde o início de minha pesquisa, em 1998, percebi que os muçulmanos eram bastante arredios por acharem que eu era jornalista. A sensação era a de que, a todo tempo, eles desejavam se ver livres daquela “intrusa” que queria entender tudo, saber tudo e que às vezes ficava horas em silêncio, anotando, observando. Todo esse distanciamento foi sendo quebrado durante a pesquisa. Fiz fotos, vídeos de alguns eventos, publicações e repassei a eles. Tenho tido por hábito consultar o sheik para dúvidas e esclarecimentos. Na época das festas, algumas pessoas me ligam para saber se estarei no Brás ou em São Bernardo.
- 35 Há três expressões árabes que definem as relações estabelecidas entre as comunidades islâmicas e determinados territórios: *Dar-al-Islam* (terra do Islã), *Dar-al-Harb* (terra de guerra) e *Dar-al-Muhabadah* (terra de tratado). A primeira diz respeito a territórios regidos por Estados Islâmicos, a segunda refere-se a regiões onde os muçulmanos são perseguidos por meio de violência ou de leis. Nesse sentido, o Brasil, foi *Dar-al-Harb* no período das rebeliões escravas, pela dificuldade de os escravos exercerem suas práticas religiosas. E hoje é *Dar-al-Muhabadah*, pois a prá-

tica da religião e dos costumes islâmicos é permitida no nosso território, não havendo perseguições ou outro tipo de discriminação mesmo os muçulmanos sendo minoria religiosa.

- 36 Segundo Turner, o momento em que os profetas se afastam da estrutura social do cotidiano corresponde àquele em que surge a experiência da *communitas* (1974a, p. 138). A *communitas* surge espontaneamente, motivada por valores, crenças ou ideais coletivos. Nesse sentido, é considerada como uma antiestrutura, o que não significa, para o autor, ausência de estrutura, mas uma forma de organização social alternativa que emerge momentaneamente nos interstícios da sociedade. Ela consiste, segundo o autor (id., p. 161), em uma relação entre indivíduos concretos, históricos e idiossincráticos. Turner diz que os profetas, assim como os artistas, tendem a ser pessoas liminares ou marginais.
- 37 Oração de sexta-feira.

Bibliografia

- AHMED, Akbar S.
2003 *O Islão*, Lisboa, Bertrand.
- CHEBEL, Malek
1995 *Dictionnaire des symboles musulmans – rites, mystique et civilization*, Paris, Albin Michel.
2005 *Diccionario del amante del Islam*, Barcelona, Paidós.
- DAWSEY, John
2005 “Victor Turner e antropologia da experiência”, *Cadernos de Campo*, n. 13: 163-76.
- ELIADE, Mircea & COULIANO, Ioan P.
1995 *Dicionário de religiões*, São Paulo, Martins Fontes.
- FAVRET-SAADA, Jeanne
2005 “Ser afetado”, *Cadernos de Campo*, n. 13: 155-61.

FERREIRA, Francirosy, C. B.

- 2001 *Imagem oculta – reflexões sobre a relação dos muçulmanos com as imagens fotográficas*, dissertação de mestrado, São Paulo, USP.
- 2002 “A linguagem fotográfica no Islã”, *Revista Travessia*, ano XV, n. 42, jan-abr.
- 2004 “Cavalo de bronze: caligrafia e palavra”, in BARBOSA, Andréa et al. (orgs.), *Escrituras da imagem*, São Paulo, Edusp, pp. 121-31.
- 2006 “A imagem do Profeta – proibir por quê?”, *Cadernos de Antropologia e Imagem*, Rio de Janeiro, UERJ, vol. 22. (no prelo)
- 2007a *Entre arabescos, luas e tâmaras – performances islâmicas em São Paulo*, tese de doutorado, São Paulo, FFLCH-USP.
- 2007b *Sacrifício*, 13 min, LISA-USP.

GEERTZ, Clifford

- 1989 *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- 1991 *Negara: o estado teatro no século XIX*, Lisboa, Difel.
- 1999 *O saber local*, Petrópolis, Vozes.
- 2001 *Nova luz sobre a Antropologia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

GIRARD, René

- 1998 *A violência e o sagrado*, São Paulo, Paz e Terra.

HARVEY, David

- 1989 *Condição pós-moderna*, São Paulo, Loyola.

LEACH, Edmund

- 1971 *Rethinking Anthropology*, New York, The Athlone Press.

LINS, Wagner

- 2008 *Judeus marroquinos em Israel e na Amazônia: similaridades e diferenças na construção das identidades étnicas*, exame de qualificação, São Paulo, FFLCH-USP.

MAGNANI, J. G.

- 1998 *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*, São Paulo, Hucitec.
- 1999 *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*, São Paulo, Studio Nobel.

- MAGNANI, J. G. & TORRES, L. L (orgs.).
1996 *Na metrópole*, São Paulo, Edusp.
- MARQUES, Vera L. M.
2000 *Conversão ao Islã: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição*, dissertação, São Paulo, PUC.
- MAUSS, Marcel
2003 *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Cosac&Naify.
- MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri
2005 *Sobre o sacrifício*, São Paulo, Cosac&Naify.
- NASR, Helmi (trad.)
2005 *Alcorão português-árabe, tradução do sentido do nobre Alcorão*, Meca, Liga Islâmica Mundial.
- RAMADAN, Tariq
2002 *El Islam minoritário – como ser musulmán em la Europa laica*, Barcelona, Biblioteca del Islam Contemporâneo.
- RAMOS, Vlademir L.
2003 *Conversão ao Islã: uma análise sociológica da assimilação do ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do Grande ABC*, dissertação, São Paulo, Universidade Metodista.
- RICOEUR, Paul
1997 *Tempo e narrativa*, tomo III, Campinas, Papirus.
- SAFRA, Gilberto
2004 *A face estética do self – teoria e clínica*, São Paulo, Unimarco.
- SAHLINS, Marshall
1999 *Ilhas de História*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
2003 “La pensée bourgeoise – a sociedade ocidental enquanto cultura”, in *Cultura e razão prática*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, pp. 166-230.

SCHECHNER, Richard

- 1985 *Between Theater and Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- 1988 *Performance Theory*, New York/London, Routledge.
- 2003 “O que é performance?”, *O Percevejo – Revista de Teatro, Crítica e Estética*, ano 11, n. 12.

SILVA, Rubens A.

- 2005 “Entre ‘artes’ e ‘ciências’: a noção de *performance* e drama no campo das Ciências Sociais”, *Horizontes Antropológicos*, n. 24: 35-65.

TOPEL, Marta F.

- 2003 “As leis dietéticas judaicas: um prato cheio para a antropologia”, *Horizontes Antropológicos*, ano 9, n. 19: 203-22.

TURNER, Victor

- 1974a *O processo ritual – estrutura e antiestrutura*, Petrópolis, Vozes.
- 1974b *Dramas, Fields, and Metaphors – Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press.
- 1982 *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, PAJ Publications.
- 1987 *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Publications.
- 2005 “Dewey, Dilthey e drama: um ensaio em antropologia da experiência”, *Cadernos de Campo*, n. 13: 177-85.

VAN GENNER, Arnold

- 1978 *Os ritos de passagem*, Petrópolis, Vozes.

WINNICOTT, D. W.

- 1975[1971] *O brincar e a realidade*, Rio de Janeiro, Imago.

ABSTRACT: In this article I would like to explore the multiples senses that muslims attributes to the sacrificial goat at the Feast of Sacrifice, *Eid Adbha*, one of the most important celebrations of the Islamic calendar, second only to Ramadan. This sacrifice is here analyzed from the perspective of D.W. Winnicott's psychoanalytical theory, as a sort of transitional object, "not me" and "not not me", the latest also supported by Richard Schechner when focuses the actor's experience. The idea developed here is to demonstrate that the goat occupies the devotee's place and establish an analogy between the goat sacrifice and the sacrifice of the one that is a muslim.

KEY-WORDS: Islam, Feast of Sacrifice, Performance Anthropology, Winnicott theory.

Recebido em março de 2008. Aceito em junho de 2008.