

Agenciamento, Disciplina e a potência dos sujeitos na ‘Ashura dos iranianos’¹

Ana Maria Gomes Raietparvar - UFF / RJ

Palavras-chave: Islã; 'Ashura; Diáspora iraniana

Na entrada da Mesquita do Brás, vejo a divisória que separava a entrada dos homens e das mulheres. No térreo, na Husseiniyya, acontecia o ritual em árabe, destinado sobretudo à comunidade xiita libanesa. O salão principal estava bem cheio, com cerca de 200 pessoas, numa cerimônia muito maior do que a realizada em *farsi*, no 1º andar, que no dia mais cheio contou com 50 pessoas. Eu entrava à direita e passava pelo local onde as mulheres árabes ficavam, atrás dos homens. Estavam quase todas, com exceção de algumas poucas, com véus coloridos. Algumas crianças correndo estavam com camisetas com a imagem do Imam Hossein, e algumas crianças, incluindo um bebê, com uma bandana amarrada na cabeça. Os homens estavam bem concentrados, atentos às falas do *shaykh*, as mulheres conversavam e olhavam as crianças.

Perguntei para uma das mulheres como eu chegava ao 1º andar, onde estaria sendo o ritual em *farsi*. Ela me olhou surpresa, perguntando se eu falava *farsi* e eu disse que sim. Subi, então, em direção à, “ ‘Ashura dos iranianos’”, segundo a moça que me deu informação. O salão para a realização em *farsi*, no 1º andar, era muito menor, e em dias comuns é o espaço destinado às mulheres. A partir da porta, à minha direita, havia vários tapetes persas espalhados pelo chão, bordados com os dizeres em inglês “Doação da República Islâmica do Irã à Mesquita de São Paulo”, sem as cadeiras como no térreo.

“[...] a ‘Ashura marca o drama de Karbala e o martírio de Hussein, neto de Maomé. A ‘Ashura, como o nome indica, marca os dez primeiros dias do calendário lunar muçulmano, nos quais Hussein e seus seguidores foram cercados e, no décimo dia, massacrados pelas tropas do

1 Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

califa Yazid em 680 A.D. na planície de Karbala no atual Iraque. Esse episódio marcou a divisão definitiva entre sunitas e xiitas e é lembrado com rituais de lamentação e mortificação.” (PINTO, 2005, p. 241)

Em novembro do ano de 2013 foi realizada uma cerimônia da ‘Ashura em farsi na Mesquita do Brás, destinada especialmente à comunidade iraniana muçulmana, que eu acompanhei durante minha pesquisa de mestrado. Normalmente, as cerimônias da ‘Ashura são feitas em árabe, destinada sobretudo à comunidade libanesa, bem mais numerosa e que coordena a Mesquita. Conforme atesta Pinto (2005), a Mesquita do Brás e sua característica xiita traz, no entorno de um bairro com diversas identidades étnicas como o Brás a característica de uma ligação com a etnicidade árabe. Ainda, a Mesquita se caracteriza por sua linha xiita, diferenciando-se das outras Mesquitas encontradas nas proximidades.

O ritual é realizado nos 10 primeiros dias do mês islâmico do Muharram, em que são narradas diariamente as dificuldades vividas pela família de Muhammad, lideradas por seu neto Hossein nas disputas pelo califado islâmico, em 680. Hossein e sua tropa foram cercados pelas tropas de Yazid na planície da Karbala, impedidos de ter acesso às fontes de água da região (PINTO, 2010b). O ritual narra diariamente os sofrimentos vividos pelas tropas de Hossein e tem seu auge no 10º dia, quando Hossein é martirizado. Relembrando o drama vivido, o ritual segue diariamente numa narrativa dramática crescente, e a dramaticidade ritual é finalmente atingida no 10º dia. Nesse dia, há uma maior presença de membros da comunidade na Mesquita e a comoção é maior, há uma obrigatoriedade em manter a atmosfera de luto, choro e sofrimento do ritual (MERVIN, 2006).

À direita da sala estava a mesa onde o *shaykh* sentava-se para narrar o drama do dia. Ao lado da porta havia um quadro grande que ocupava quase toda a parede, com cerca de 2x4m, retratando uma cena da Batalha de Karbala. A presença de um quadro com essa imponência traz presente à cerimônia constantemente os sofrimentos vividos

pela família do profeta Muhammad em Karbala. Como símbolo da resistência às injustiças, o quadro traz à memória a importância do ritual, tanto a interpretação política de luta contra a injustiça, bastante utilizada no discurso oficial iraniano, quanto às interpretações das vivências individuais de batalhas cotidianas (TURNER, 2005).

O início do ritual se dá com o *shaykh* falando em farsi, narrando diariamente os sofrimentos das tropas cercadas até a Batalha de Karbala. A cada dia, eram contados os acontecimentos ocorridos nos respectivos 10 dias do Muharram. Muita ênfase é dada no sofrimento passado pela família de Mohammad no cerco das tropas do califa ao lugar onde estavam, e o choro e a lamentação pelo sofrimento e pelos mortos marca a dramaticidade do ritual. Assim, o ritual dura 10 dias, e a cada dia se revive e se identifica pela dor dos que morreram “lutando por justiça”.

Os homens sentavam-se em círculo, com as pernas cruzadas sobre os tapetes, voltados ao *shaykh*, a figura central, para onde a atenção de todos se voltava. Esse momento durava cerca de 30 minutos. Acabado o sermão, o *shaykh* passava o microfone para o Nooheh Khoon, que começou a cantar cânticos para Imam Hossein e Zeynab. A partir disso, os homens ficaram de pé, o *shaykh* continuou sentado ao lado do homem do microfone. Ao som e ao ritmo do cântico, eles começaram a bater com a mão direita no peito, todos sincronizados, dando início ao *sineh zani*. Ao passar do tempo, os sujeitos se tornavam levemente mais eufóricos e mais “empolgados” com o ritual, entrando num processo catártico. Alguns começaram a bater com as duas mãos no peito, elevando os braços para o ar antes de bater no peito.

Aos poucos outros também foram fazendo o mesmo. O lamento, a compaixão com o martírio e a demonstração de sofrimento com a morte do Imam Hossein, são demonstrações de virtude e salvação, o que leva à criação de uma catarse coletiva em nome de uma demonstração maior de luto e dor (MERVIN, 2006). Alguns estavam de olhos fechados, outros de olhos abertos, e parecia que estava relacionado a um maior envolvimento com o ritual. O tempo dos cânticos durou o mesmo tempo do sermão. O ritual todo durou cerca de 1h.

Aos movimentos repetitivos do ritual podemos entendê-los como parte de uma prática disciplinar dentro da tradição discursiva do xiismo, que cria sujeitos morais em consonância com os valores de tal tradição discursiva (ASAD, 2009). Por tradição, Asad entende que

(...) “consists essentially of discourses that seek to instruct practitioners regarding the correct form and purpose of a given practice that, precisely because it is established, has a history. These discourses relate conceptually to a past (when the practice was instituted, and from which the knowledge of its point and proper performance has been transmitted) and a future (how the point of that practice can best be secured in the short or long term, or why it should be modified or abandoned), through a present (how it is linked to other practices, institutions, and social conditions)”. (...) (ASAD, 2009, p.20)

Assim, Asad entende que a prática disciplinar é que ajuda a formar esse sujeitos morais, em debate com o conceito de Disciplina de Michel Foucault (1999). Para Michel Foucault, Disciplina é poder. Em *Vigiar e Punir*, Foucault discorre sobre as transformações vividas pela civilização ocidental no séculos XVII e XVIII a partir do surgimento de instituições disciplinares que levaram a disciplina monástica para o restante da sociedade, criando a possibilidade da racionalização da violência, da docilização do corpo para as ferramentas produtivas da sociedade e para a instituição da norma. Desse modo, a racionalização permitida pela disciplina possibilitou a criação de sujeitos conformados com a norma estabelecida, em conformidade com um padrão social muito bem elaborado pela disciplina escolar, fabril e sob a ameaça de punição de serem reformados e isolados em presídios e manicômios. Diz Foucault, “é dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado”. (FOUCAULT, 1999, p. 118).

Como se dá, então, essa disciplina à qual os corpos são submetidos? Qual o

controle e o modo como essa disciplina transforma os corpos em docilizados? A importância se dá mais sobre a repetição dos movimentos e exercícios, do que por seu resultado, no controle dos corpos enquanto finalidade total de sua transformação a partir da constância e repetição das atividades, que duram por uma vida toda de treinamento. É a partir da teoria de Foucault sobre a disciplina e sobre poder, que Talal Asad (1993) explora seu uso não apenas como subserviência a um poder, mas como potência. A partir da análise da disciplina monástica, Asad traz sob a teoria de Foucault a ideia da disciplina religiosa para a formação do sujeito religioso, entendendo-a não necessariamente apenas como submissão ao poder eclesial, mas como a transformação do sujeito visando sua transformação religiosa.

Asad passa a analisar as religiões a partir da óptica da disciplina ao propor uma Antropologia do Islã (2009) que fuja das análises culturalistas e simbólicas. O rompimento com o simbolismo se dá em *Genealogies of Religion* (1993), quando confronta diretamente o simbolismo de Geertz, apontando os limites para a análise simbólica da religião no Islã, que não tem os simbolismos do cristianismo; em consonância com seu argumento pós-colonial da tentativa de criar uma teoria do conhecimento que não seja eurocêntrica.

Nesse sentido, Asad explora, ao analisar o ritual monástico cristão, o poder da disciplina do ritual cristão sobre o sujeito, que não implique unicamente na sua sujeição e coerção.

“ This investigation of pain in medieval Latin Christianity is therefore an attempt to explore the ways in which historical forms of power became not merely the means of coercion and subjection but (more interestingly) the conditions for creating particular potentialities—individual, social, and cultural. What interests me is not so much Christian ritual and power, but the power of Christian ritual.” (ASAD, 1993, p. 36)

Asad explora as potencialidades e virtudes criadas pela disciplina monástica, cultivada

pelo trabalho manual, pelas penitências e pelo ascetismo. É dessa forma, que o sujeito pode cultivar e criar dentro de si as virtudes esperadas de um cristão, como a humildade, a criação de um sujeito que não cultive desejos pecaminosos, e que, ao contrário, passe a ter apenas desejos virtuosos. Saba Mahmood (2005) explora em seu trabalho com mulheres muçulmanas a criação da virtude através da disciplina assim como trazida por Asad.

Para isso, Mahmood acompanhou grupos de mulheres muçulmanas no Egito de 1995 a 1997, participantes do movimento do “Islamic Revival”, e a sua relação com os preceitos do Islã como a modéstia e a virtude. Em vários momentos observou que caso não viessem “naturalmente” esses preceitos, como era na maioria dos casos, eles eram construídos através da disciplina religiosa, como um objetivo a ser alcançado, e não de onde se partia.

(...) Of significance is the fact that Mona does not assume that the desire to pray is natural, but that it *must be created* through a set of disciplinary acts. That is to say, desire in this model is not the *antecedent* to, or cause of, moral action, but *its product*. The techniques through which pious desires are cultivated include practices such as avoiding seeing, hearing, or speaking about things that make faith (iman) weaker, and engaging in those acts that strengthen the ability to enact obedience to God’s will. (...) (MAHMOOD, 2005, p. 126).

A teoria de Asad da disciplina como construção do self religioso, aplicada posteriormente por Mahmood em seu trabalho com as mulheres muçulmanas egípcias, elucida a forma como meus interlocutores iranianos xiitas desenvolvem e constroem através da disciplina ritualística o engajamento com a memória do martírio de Hossein e a identificação com a dor do luto que passam a sentir através do ritual e que é constantemente recordada através da dramaticidade da narração, pelos gestos de bater a mão ao peito, o chamado *sineh zani*, e que resultam em lamento e choro como

revivendo a dor dos mortos em Karbala, vivenciados de diferentes formas por homens e por mulheres.

O espaço das mulheres ficava em uma sala improvisada, totalmente fechada e isolada por telas pretas. Diferentemente da celebração árabe, o espaço das mulheres na “Ashura dos iranianos” não possibilitava que se vissem os homens, e vice-versa. Essa divisão espacial criava formas completamente distintas de vivenciar o ritual para homens e mulheres. As mulheres contavam com um espaço de privacidade, mesmo no espaço público da Mesquita. O espaço tinha cerca de 3x3m, forrado com tapetes no chão e com dois sofás pretos para sentar, uma regalia que não havia no espaço masculino. No primeiro dia não havia nenhuma mulher, o que me possibilitou acompanhar de longe o ritual masculino, os quais acompanhei apenas pelos sons ouvidos do espaço feminino nos outros dias.

No 2º dia quando cheguei, já haviam alguns homens sentados nos tapetes, e uma sandália na entrada da ala de mulheres. Tirei meu sapato e entrei. Havia uma mulher lá, Roudabeh, uma iraniana que foi bastante simpática comigo. A opção de ficar restrita ao espaço das mulheres se deu para criar uma relação mais próxima e de conquista de confiança com elas, o que de fato, ao fim dos 10 dias, ocorreu. Uma vez que era a minha primeira oportunidade de conversar com essas mulheres, acreditei ser mais proveitoso observar essa parte do ritual, e a relação dessas mulheres com a cerimônia toda.

Durante todo o período da narrativa no ritual, Roudabeh ficou conversando comigo. Quando começou a parte do *Sineh Zani*, ela mudou e se concentrou. Aquela parte do ritual era mais importante e a tocava mais do que a narrativa do *shaykh*. Assim como afirma Tambiah (1985), embora as palavras sejam importantes, a performance num ritual garante mais sua eficácia e a vivência da experiência do mito do martírio (nesse caso) por parte dos sujeitos. Também em todos os momentos em que eram recitadas frases em referência ao Imam Hossein, ou a qualquer membro de sua família, ela repetia junto, já antevendo os momentos, possivelmente pela experiência em vários rituais.

Num dado momento ela se levantou e passou a mão numa das telas, em que estavam escritos os nomes de Fatima e Zeynab, respectivamente mãe e irmã do Imam Hossein. Roudabeh sentou-se ao meu lado e voltou ao *Sineh Zani*. Zeynab e Fatima são símbolos dominantes, cujo significado e interpretação remete às vivências pessoais e influencia o modo de viver e ser mulher para as muçulmanas xiitas. Zeynab, no mito da Batalha de Karbala, aparece como a figura feminina forte e combativa, que denuncia o ocorrido. Fatima, embora não estivesse presente durante a Batalha, simboliza a mãe, que sofre pela causa do Islã. A relação com as figuras femininas do drama de Karbala é bastante comum na participação das mulheres nos rituais da 'Ashura, apresentando ambas o papel de sofrimento e martírio com a perda dos familiares presentes (DEEB, 2006).

De dentro do espaço das mulheres, ouvíamos a evolução do ritual dos homens. Ouvíamos a narrativa do shaykh e quando o *sineh zani* começava. O ritmo aumentava progressivamente, inclusive a empolgação, o barulho das mãos batendo sincronizadamente no peito, e cantando mais alto. Em diversos momentos dessa parte do ritual, Roudabeh se emocionou e chorou. A concentração nos movimentos, a emoção e o estado de choro mudavam rapidamente, quando ela alternava em conversas comigo sobre assuntos cotidianos. Depois voltava ao *Sineh Zani*. Havia uma alternância entre a dispersão para outros assuntos, e a disciplina de voltar para o ritual; a parte que lhe cabe no ritual, como mulher, em geral é a de choro, de lamento, de expressão obrigatória dos sentimentos. A prática disciplinar através das batidas no peito num ritmo constante, a música de lamento, a escuta da narrativa e a conexão da história com os dramas pessoais, produzem a dor esperada pelos participantes no ritual da 'Ashura, que leva as pessoas às lágrimas e ao lamento.

A cada dia apareciam mais homens e também mulheres. Roudabeh chegou no 2o dia e acompanhou até o final. Outras foram chegando a partir do 5o, 6o dia. A participação das mulheres era mais esporádica, não havendo entre a maioria uma assiduidade e constância. Além de Roudabeh, Sanaz, a esposa do shaykh, participou a

partir do 4º dia assiduamente até o último. A maioria dos participantes veio somente nas últimas duas celebrações, no 10º dia à noite e no dia seguinte de manhã, por ser o dia principal, da ‘Ashura, marco da morte do Imam Hossein. Só na parte das mulheres apareceram cerca de quinze mulheres no total, algumas na noite e outras na manhã do dia seguinte. Muitas delas, sobretudo as mais jovens, com cerca de 30 anos, vinham com seus filhos pequenos ou as solteiras, sozinhas; as mais velhas na maioria vinham acompanhadas dos maridos.

No 5º dia, quando cheguei, havia muito mais mulheres presentes. Roudabeh chegou logo depois de mim e me apresentou a elas. Tinha uma mais velha, a que parecia que todos respeitavam. Era Sanaz, a mulher do *shaykh*. Ela era a que estava mais vestida apropriadamente, com um véu negro comprido que não mostrava nenhuma parte do seu cabelo. Notava-se que as mulheres todas a tratavam com muito respeito, e que ela representava, por ser mulher do *shaykh*, uma autoridade religiosa que todas respeitavam. Ao lado dela estava Farideh, a mulher de um dos senhores iranianos que eu já havia entrevistado, que trabalha com importação de pistache e frutas secas. Farideh sentou-se com Sanaz e ficaram conversando durante bastante tempo, com intimidade. Sua vestimenta era um lenço envolto no pescoço e na cabeça que deixavam quase todo seu cabelo loiro à mostra. Ao contrário de Roudabeh e de Sanaz, Farideh também conversava durante a narrativa, mas não fazia o *Sineh Zani*.

Ao fim do ritual Roudabeh e eu sentamos e conversamos novamente. Um dos homens se aproximou da entrada e nos chamou, avisando que havia chegado a comida. Era sempre esse o procedimento para nos servir, fosse água, chá ou a refeição. Se quiséssemos pedir algo, nos aproximávamos da entrada e chamávamos um deles. Não era proibida a passagem para a cozinha, só não havia necessidade de fazê-lo, e a separação de ambiente era respeitada ao máximo, mas com exceções possíveis.

Dentro fazia-se uma separação em pequenos grupos, no canto direito as mais religiosas e mais velhas, todas muito bem vestidas e produzidas. No canto esquerdo, as mães jovens, que ficavam conversando e cuidando dos filhos. No extremo canto

esquerdo, uma mãe e filha que vinham sempre juntas e pareciam estar lá mais por protocolo, sem grande integração com a comunidade, nem interesse em participar; acompanhavam elas o marido, que participava assiduamente no ritual masculino. A filha me disse explicitamente que não gostava de vir. As mães jovens conversavam entre si em farsi o tempo todo e eram as que menos participavam ativamente do ritual. Somente no último dia da ‘Ashura todas se concentraram e participaram mais, ainda em níveis diferentes, por se tratar do dia de maior dramaticidade, o dia do martírio do Imam Hossein. A falta de participação no ritual, demonstrava outros motivos para estar na Mesquita; o local era também um espaço para a manutenção das relações sociais entre a comunidade, e o momento propício para a extensão da rede de solidariedade e fortalecimento de laços comerciais.

Na hora do sermão, algumas ficavam quietas, especialmente Sanaz e Roudabeh, mas a maioria conversava, às vezes todas. Na hora do *sineh zani*, apenas Roudabeh e Sanaz faziam. Ainda assim, batiam no peito de forma bem menos vigorosa que os homens, mais suave, com movimentos curtos (sem esticar o braço), e sem a preocupação de estar compassado com o ritual todo. Entre os homens, havia uma sincronicidade, em que todos batiam no peito ao mesmo tempo, e quanto mais se esticava o braço antes de bater, mais se demonstrava estar participando no ritual. Entre as mulheres, a relação era individual com o ritual e a narrativa, de modo que se via haver emoção durante o *sineh zani*, porém não havia uma obrigação de demonstrá-lo. Era um espaço onde não havia a obrigação do ritual, da expressão pública da morte e do luto, como no espaço dos homens. No dia da ‘Ashura, o comprometimento e a obrigação se mostrou mais necessário e presente.

Como a ‘Ashura é um ritual de luto, espera-se que a vestimenta utilizada entre as pessoas seja preto. Percebi que as mulheres, sobretudo as mais religiosas, eram mais rigorosas com isso. As crianças também vestiam preto. Essa regra foi mais amplamente seguida no 10º dia, quando é relembrada a morte do Imam Hossein, auge da dramaticidade do ritual. Entre as mulheres árabes, no andar térreo, muitas usavam véus

coloridos, no entanto, nenhum fio de cabelo podia aparecer. Já entre as mulheres iranianas, o véu deveria ser preferencialmente escuro, porém usava-se o lenço casualmente enrolado na cabeça e em torno do pescoço, com a franja aparecendo. A quantidade de cabelos à mostra variava de acordo com a proximidade de um homem, e com a maior religiosidade da mulher. No último dia, em pleno novembro, fazia muito calor, e eu, que estava visivelmente incomodada com meu véu, fui recomendada: “pode tirar, aqui dentro não precisa”. Dentro do espaço das mulheres, podíamos tirar o véu, especialmente nos dias de calor. É um recinto onde todas se sentiam mais a vontade.

No 10º dia, no início da noite da ‘Ashura, estavam Roudabeh, Farideh, Sanaz e as duas jovens mães, além de uma moça que apareceu pela primeira vez, solteira, e a mãe e a filha que não interagiam muito. Nesse dia, todas estavam mais quietas e concentradas, ainda que continuassem conversando um pouco. Durante o *sineh zani*, mais mulheres choraram e se emocionaram, e estavam mais cuidadosamente vestidas de preto. As mulheres possuem no ritual da ‘Ashura uma relação mais próxima de choro e lamento como demonstração do sinal de luto, e essa dramaticidade é acentuada no 10º dia, onde a narrativa conta o dia da Batalha de Karbala e o martírio da família do profeta Mohammad.

No último dia da ‘Ashura, na parte da manhã, o térreo estava bastante mais habitado que nos outros dias, e a celebração muito mais animada e em alto som. Embora também estivesse mais agitada a celebração iraniana em relação aos outros dias, estava em muito menor quantidade e mais comedida que a celebração árabe. Ao fim da celebração do térreo, subiram alguns para o 1º andar, o que causou certo tumulto entre os presentes. Alguns libaneses subiram, e interviram na roda que estava feita, entrando um ao meio. Diferente dos outros dias, formaram, então, círculos concêntricos e elevando o volume da exaltação de Ya Huseyn!, havendo uma catarse coletiva.

Há uma notória diferença na vivência de homens e mulheres do ritual; enquanto os homens têm a obrigação da repetição das batidas e da interação e da manutenção da performance ritualística, as mulheres possuem um tom mais introspectivo, de choro e

lamento. Essa demonstração pública de sofrimento é um dos motivos que leva à separação de espaços entre homens e mulheres, uma vez que os lamentos da mulher, seus gemidos, soluços e choros são considerados impróprios para os homens escutarem (MERVIN, 2006). Ainda, a memória da Batalha de Karbala é intimamente associada com a perda de entes próximos, dando uma interpretação individual à dor do luto. Essa dor é potencializada se há o choro por um mártir, que morreu lutando por justiça, dando o caráter atemporal ao mito de Karbala.

Dentro do campo realizado com as iranianas xiitas, diversos tons discriminatórios aparecem dentro do que é visto pelo ideal de modernidade ocidental (e reproduzido acriticamente no contexto brasileiro) como retrógrado. O fato de essas mulheres trabalharem em casa, terem pouco contato, interação e integração com a sociedade brasileira, ou ainda, nos termos específicos do ritual da 'Ashura, estarem em um ambiente separado dos homens, estão entre as questões que suscitam indignações entre interlocutores e interlocutoras brasileiras com os quais eu discuti meu trabalho e meu campo. Ao contrário do que algumas mulheres brasileiras, universitárias, na faixa dos 30 anos, com quem dialoguei sobre meu trabalho e meu campo, me perguntaram, horrorizadas, se elas não se revoltavam por não poder participar do espaço masculino, percebi que a pergunta simplesmente não fazia sentido. Não havia com o que se revoltar, se não havia vontade de estar no espaço dos homens. Lá, elas podiam conversar, cuidar das crianças.

A partir da participação das mulheres no ritual e da dinâmica de convivência entre elas no espaço das mulheres, podemos perceber o agenciamento feminino a partir da forma como Saba Mahmood o entende. Questionando a visão ocidental secular-liberal, em discussão com a filósofa Judith Butler (1993), que busca entender o agenciamento feminino como resistência ou submissão à norma, Mahmood mostra como existe agenciamento entre as mulheres muçulmanas que vivenciam a norma. Mais do que entender esse agenciamento como parte da “vontade” pessoal de cada um, como pretende o discurso liberal ocidental, Mahmood entende o agenciamento dentro do

escopo social em que o sujeito está inserido, entendendo as possibilidades de agenciamento das mulheres dentro da norma.

(...) “Put simply, my point is: if the ability to effect change in the world and in oneself is historically and culturally specific (both in terms of what constitutes “change” and the means by which it is effected), then the meaning and sense of agency cannot be fixed in advance, but must emerge through and analysis of the particular concepts that enable specific modes of being, responsibility, and effectivity. Viewed in this way, what may appear to be a case of deplorable passivity and docility from a progressivist point of view, may actually be a form of agency - but one that can be understood only from within the discourses and structures of subordination that create the conditions of its enactment. In this sense, agentival capacity is entailed not only in those acts that resist norms but also in the multiple ways in which one *inhabits* norms.” (MAHMOOD, 2005, p. 15)

Mahmood indica que entende o agenciamento não como uma vontade pessoal atemporal e ahistórica, mas inserida num determinado contexto, mas que, dialogando com o conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu (2000), as práticas corporificadas que dão base ao agenciamento não podem ser vista como apenas o reflexo das práticas e símbolos de um determinado grupo ou do *habitus* de classe, mas que a agência vai além, entendendo as corporificações específicas entalhadas no corpo do sujeito, vividas por sua experiência pessoal.

Dessa forma, as interações dentro do espaço feminino demonstram as múltiplas formas de existência dessas mulheres muçulmanas que não necessariamente passam por uma postura ativa no espaço público ou, no caso, na face pública do ritual, como esperado por uma visão feminista secular-liberal, representada, no caso, por parte da sociedade brasileira receptora. Assim, as relações de hierarquia estabelecidas dentro do espaço das mulheres, tendo Sanaz, a mulher do *shaykh* como referência para as outras mulheres, demonstra uma parte da dinâmica estabelecida nas relações não só na

‘Ashura, mas que se estendem para as relações de fora daquele espaço. Ainda, havia a possibilidade das mulheres participarem ou não da ritualística, sem obrigatoriedade, podendo dedicar-se ao cuidado coletivo com as crianças, ao encontro e à socialização e até o favorecimento de acordos comerciais o que demonstra que as mulheres podem “habitar a norma” de diversas formas, por maneiras que podem passar por posições de poder inclusive dentro do uso da norma.

Podemos entender, então, como os trabalhos de Michel Foucault, Talal Asad e Saba Mahmood ajudam a elucidar a questão de como se constrói o sujeito moral muçulmano, através da potencialidade trazida pela disciplina, na busca de um objetivo buscado pelo muçulmano virtuoso. Entendendo a disciplina não apenas como castração, mas como produtora de potencialidades inquiridas pelo sujeito, os praticantes da ‘Ashura vivenciam, através das práticas disciplinares do ritual o lamento, a morte e o luto que o possibilitam conectar suas dores pessoais às dores dos mortos em Karbala. É através da ‘Ashura que Karbala anualmente é lembrada, inspirando nos sujeitos participantes os ideais de luta por justiça, de sacrifício e martírio que inspiraram guerras e revoluções.

Nesse mesmo sentido, observamos o agenciamento dos sujeitos como indo além da dicotomia submissão e resistência à norma, mas como a possibilidade de vivenciar a norma de maneiras múltiplas. É desse modo que as mulheres iranianas muçulmanas que frequentam a ‘Ashura no espaço feminino estabelecem suas relações sociais e religiosas de acordo com o contexto social e histórico em que estão inseridas, mas também de acordo com as vivências particulares que as formaram enquanto sujeitos. Desse modo, vivenciar a norma, frequentar o espaço restrito às mulheres, praticar o ritual da ‘Ashura, identificar-se com a dor de Zeynab e Fatima, não indicam necessariamente uma submissão à norma, nem tampouco uma resistência a valores opostos, como o secularismo-liberal. A vivência da norma pode indicar uma multiplicidade de formas de habitar essa norma, através das diversas experiências de vida que traçaram o caminho dessas mulheres para chegarem e se encontrarem naquele momento específico do ritual

da 'Ashura.

BIBLIOGRAFIA

ASAD, Talal. **Genealogies of Religion**: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993.

_____. The Idea of an Anthropology of Islam. **Qui parle**. v. 17, n. 2, p. 1-30, Spring/Summer 2009.

BOURDIEU, Pierre. **Esquisse d'une Theorie de la Pratique, Précédé de Trois Études d'Éthnologie Kabyle**. Paris: Seuil, 2000

BUTLER, Judith. **Bodies that matter**: On the discursive limits of "sex". New York: Routledge, 1993.

DEEB, Lara. **An Enchanted Modern**: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon. Princeton: Princeton University Press, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: Nascimento da Prisão. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

MAHMOOD, Saba. **Politics of Piety**: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MERVIN, Sabrina. Les larmes et le sang des chiites : corps et pratiques rituelles lors des célébrations de 'Āshûrâ' (Liban, Syrie). **Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée**, n. 113-114, p. 153-166, nov. 2006.

PINTO, Paulo G. H. R. Ritual, Etnicidade e Identidade Religiosa nas Comunidades Muçulmanas no Brasil. **Revista USP**. São Paulo, n. 67, p. 228-250, set./nov. 2005.

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

TAMBIAH, Stanley J. **Culture, Thought and Social Action**: An anthropological Perspective. Massachussets: Harvard University Press, 1985.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**. Niterói: EDUFF, 2005.