



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

RAFAEL MAGALHÃES VASCONCELOS MARON

**A MÍSTICA ISLÂMICA EM ANÁLISE: ESTUDO BIBLIOGRÁFICO DE
PRODUÇÕES ACADÊMICAS SOBRE O SUFISMO**

Salvador

2024

RAFAEL MAGALHÃES VASCONCELOS MARON

**A MÍSTICA ISLÂMICA EM ANÁLISE: ESTUDO BIBLIOGRÁFICO DE
PRODUÇÕES ACADÊMICAS SOBRE O SUFISMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Moura Mello

Salvador

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI)
Biblioteca Universitária Isaias Alves (BUIA/FFCH)

M354 Maron, Rafael Magalhães Vasconcelos
A mística islâmica em análise: estudo bibliográfico de produções acadêmicas sobre o sufismo / Rafael Magalhães Vasconcelos Maron, 2024.
161 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Moura Mello
Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

1. Sufismo. 2. Islamismo. 3. Mística. I. Mello, Marcelo Moura. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 301

Responsável técnica: Hozana Maria Oliveira Campos de Azevedo - CRB/5-1213



Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA), realizada em 05/04/2024 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM ANTROPOLOGIA no. 25, área de concentração Antropologia, do(a) candidato(a) RAFAEL MAGALHAES VASCONCELOS MARON, de matrícula 2020110827, intitulada “A Mística Islâmica em Análise: Estudo Bibliográfico de Produções Acadêmicas Sobre o Sufismo”. Às 09:00 do citado dia, por videoconferência, foi aberta a sessão pelo presidente da banca examinadora, Prof. Dr. MARCELO MOURA MELLO, que apresentou os outros membros da banca: Prof^ª. Dra. FATIMA REGINA GOMES TAVARES e Prof^ª. Dra. FRANCIROSY CAMPOS BARBOSA. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo presidente, que passou a palavra às examinadoras para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo candidato, tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Documento assinado digitalmente
 **FRANCIROSY CAMPOS BARBOSA**
Data: 21/05/2024 08:22:09-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dra. FRANCIROSY CAMPOS BARBOSA, USP

Examinadora Externa à Instituição

Documento assinado digitalmente
 **FATIMA REGINA GOMES TAVARES**
Data: 25/04/2024 18:19:45-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dra. FATIMA REGINA GOMES TAVARES, UFBA

Examinadora Interna

Documento assinado digitalmente
 **MARCELO MOURA MELLO**
Data: 25/04/2024 13:31:57-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dr. MARCELO MOURA MELLO, UFBA

Presidente

Documento assinado digitalmente
 **RAFAEL MAGALHAES VASCONCELOS MARON**
Data: 21/05/2024 09:26:57-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

RAFAEL MAGALHAES VASCONCELOS MARON

Mestrando(a)

*Esta dissertação é dedicada à memória de
minha avó, Adalgisa Magalhães.*

AGRADECIMENTOS

Na longa trajetória que tive desde que fui aprovado no mestrado até a elaboração dessa dissertação, muitas pessoas estiveram presentes e colaboraram para que eu chegasse até aqui, e essas páginas não fariam *jus* a todos. Ainda assim, acho válido pontuar aqueles que foram mais importantes.

Primeiramente a Allah, que me deu a vida e me guiou ao longo do caminho, me dando esperanças em todos os momentos, mesmo quando, no percurso do mestrado, tive um problema grave de saúde, e que por pouco não encerrou minha trajetória neste mundo.

A meus pais, Jorge e Alana, pelo amor incondicional de toda uma vida, por todo o suporte, incentivo e companheirismo. Esse momento também é de vocês dois.

À memória de minhas avós, Adalgisa e Albertina, que sempre me incentivaram a progredir na minha carreira e a buscar ser sempre uma pessoa melhor.

A meu irmão Marcelo, pelo amor, companheirismo e diálogos, e por ter me apresentado o Islam e o sufismo.

A meu irmão Fernando, pela atenção, amor, companheirismo e pelas ótimas conversas.

A meus sobrinhos Leônidas e Ismael por me fazerem uma pessoa melhor.

A meus tios, Vera, Lena e Gustavo, por todo o carinho, incentivo e o suporte oferecido nos momentos de dificuldade.

À memória de meu tio Jorge Eduardo, pelo acolhimento no início da minha graduação, agora já há tantos anos.

A meus mestres espirituais, Maulana Sheikh Nazim e Maulana Sheikh Mehmet, por todos os ensinamentos sem os quais eu jamais teria a capacidade de realizar este trabalho.

Ao professor Marcelo Moura Mello que, muito mais que um orientador, foi um verdadeiro mentor e amigo nessa jornada. Obrigado pela paciência e disponibilidade de sempre.

À professora Francirosy Campos por todo o incentivo desde o começo para que eu fizesse a seleção de mestrado, além de todas as dicas e interlocuções durante o processo.

À professora Fátima Tavares, por todo o incentivo e os ensinamentos durante o curso, e por ter me ensinado Antropologia da Religião.

A meu chefe e amigo José Carlos Pereira, pelo incentivo em fazer o mestrado, e por toda a compreensão demonstrada durante o processo.

A todos os meus familiares e amigos que estiveram presentes e serviram de interlocutores cotidianamente durante todo o mestrado, às vezes suportando minhas longas explicações sobre antropologia e religião. Obrigado, Marcelo Menezes, Thiago Marques, Fabrício Soares, Gabriel Magalhães, Brisa Lopes (que ainda me ajudou com a formatação final), Carina Carvalho, Cíntia Galheigo, Isabele Barbosa, Jair Lucas, Dênis Cunha, Estelle Mendonça, Washington Andrade e outros.

Aos meus professores e colegas do PPGA, da turma de 2020 e especialmente aos da turma de 2022, que me acolheram entre vocês após o meu retorno.

A todos os pesquisadores cujos trabalhos analiso nesta dissertação, o meu muito obrigado por terem iniciado essa trajetória a qual agora espero também percorrer.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo principal compreender o sufismo enquanto categoria analítica no âmbito da antropologia. Por meio de uma análise bibliográfica de trabalhos produzidos no âmbito da academia brasileira sobre o tema, busca-se analisar e sintetizar as principais abordagens e perspectivas existentes, discutindo aspectos como mística e religião comparadas, religião e secularidade, ortodoxia, heterodoxia e tradição. Inicialmente, a dissertação aborda as raízes históricas e filosóficas do *Islam*, mostrando como o sufismo emerge e se insere na religião islâmica, transformando-se e adaptando-se discursivamente e à luz de relações de poder. A análise bibliográfica agrupa os trabalhos em eixos temáticos, trazendo discussões pertinentes a cada um deles. A literatura analisada é dividida em categorias específicas, tais como: estudos de religião comparada, análise ritual e estética e contextos contemporâneos. Essas discussões resvalam, por fim, nos aspectos relativos à criação, formação e consolidação do sufismo enquanto uma tradição.

Palavras-Chave: Sufismo. Islã. Mística Islâmica.

ABSTRACT

The main objective of this dissertation is to understand sufism as an analytical category within anthropology. By means of a bibliographical analysis of works produced by Brazilian academia on the subject, we seek to analyze and synthesize the main approaches and perspectives, discussing aspects such as comparative mysticism and religion, religion and secularity, orthodoxy, heterodoxy and tradition. Initially, the dissertation looks at the historical and philosophical roots of Islam, showing how Sufism emerged and became part of the Islamic religion, transforming and adapting discursively and in the light of power relations. The bibliographical analysis groups the works into thematic axes, bringing pertinent discussions to each of them. The analyzed literature is divided into specific categories, such as: comparative religion studies, ritual and aesthetic analysis and contemporary contexts. These discussions touch, in the end, on aspects relating to the creation, formation and consolidation of Sufism as a tradition.

Key words: Sufism. Islam. Islamic mystic.

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: mapa dos territórios sob domínio islâmico na época dos quatro primeiros califas	23
Figura 02 - Mapa mostrando as principais áreas de influência geográfica das escolas de jurisprudência sunitas.....	35
Figura 03 - Prática do ‘Sama, executada em apresentações ao público na Turquia....	52
Figura 04 - Silsila da tariqa Naqshbandiyah-Haqqaniyah.....	56
Figura 05 - mapa com a fragmentação do califado Abássida no século IX.....	59
Figura 06 - mapa dos impérios islâmicos do séc. XVI, conhecidos como “impérios da pólvora”.....	60
Figura 07 - Divisão do mundo islâmico entre as potências europeias no início do século XX.....	63
Figura 08 - Palestra proferida no Reluz - 1º Encontro Inter - Religioso da Bahia 2020..	75
Figura 09 - Mapa da extensão máxima do Império Mughal no subcontinente indiano..	79
Figura 10 - Comida sendo preparada na dargah de Mo’inuddin Chisti para alimentar peregrinos na ocasião do urs (comemoração da data de morte) do sheikh, em 2001..	83
Figura 11 - Exemplo de zikr devran feito pela tariqa Halveti Ussaki.....	112

ÍNDICE DE QUADROS

Quadro 1 - Número de dissertações e teses encontradas a partir da palavra chave “sufismo” na plataforma Capes por área de conhecimento.....	72
Quadro 2 - Trabalhos analisados no eixo temático I: o sufismo na perspectiva do diálogo inter-religioso.....	77
Quadro 3 - Trabalhos analisados no eixo temático II: análise textual e estética do sufismo.....	99
Quadro 4 - Trabalhos analisados no eixo temático III: análises etnográficas sobre o sufismo.....	124

SUMÁRIO

Introdução	10
CAPÍTULO 1 - Uma breve história do Islam e do Sufismo	16
1.1. A história do Profeta	16
1.2 - A sucessão e a primeira fitna	21
1.3 - As fontes religiosas do Islam	24
1.3.1 - Alcorão.....	24
1.3.2 - Os Hadith e a Sunnah.....	26
1.4 - O desenvolvimento das ciências islâmicas	28
1.4.1 - 'Ilm ul Fiqh (jurisprudência).....	31
1.4.2 - 'Ilm ul Kalam (teologia).....	40
1.5 - O sufismo	45
1.5.1 - Al-Hallaj, Junaid, e as vias ébria e sóbria.....	47
1.5.2 - Ibn Arabi e o desvelamento espiritual.....	49
1.5.3 - Rumi e a temática do amor.....	50
1.5.4 - al-Ghazali e Revivificação das Ciências Religiosas.....	52
1.5.5 - O surgimento das tariqas.....	54
1.6 - Desdobramentos posteriores	58
1.7 - Decadência, colonização e contemporaneidade	61
Conclusão	68
CAPÍTULO 2 - Análise bibliográfica crítica	70
2.1. Análise preliminar dos textos	70
2.2 - O sufismo na perspectiva do diálogo inter-religioso	72
2.2.1 - Hindus, Chistis e o encontro de dois oceanos.....	77
2.2.2 - Estados não ordinários de consciência.....	86
2.2.3 - A béguine e al-shaykh.....	90
2.3 - Análise Textual e Estética do Sufismo	98
2.3.1 - Oriente e Ocidente em discussão.....	99
2.3.2 - Rumi e as etapas rumo ao Amor Divino.....	104
2.3.3 - O 'Sama e os debates sobre música e dança.....	108
2.3.4 - Os Santos e os Profetas em Ibn Arabi.....	115
2.4 Análises etnográficas sobre o sufismo	123
2.4.1 - O caminho do silêncio e o sufismo substantivado.....	124
2.4.2 - O sufismo no Brasil.....	127
2.4.3 - A Kuftariyyah na Síria.....	133
2.4.4 - A Hamdouchiya no Marrocos.....	141
Conclusão	147
Citações bibliográficas	153
Glossário	159

Introdução

Ao contrário do que muitos pensam, o Islam¹ não é uma religião monolítica. Diante dos seus quase 1.500 anos de história, ele se espalhou, entrou em contato com diversos povos, compôs diversos impérios, foi contestado a partir da colonização e emergiu como agente importante para a modernidade mundial, em que as relações entre muçulmanos e não muçulmanos nem sempre é pautada por aspectos positivos.

Toda essa trajetória histórica ensejou muitas mudanças, divisões, subdivisões e a formação de uma pluralidade que pode escapar aos olhos de alguém que obtém informações apenas a partir da mídia “tradicional”. Dos quase 2 bilhões de muçulmanos existentes no mundo, entre 75% e 90% pertencem ao ramo sunita, fazendo dele o grupo majoritário da religião. Dentro do sunismo insere-se o sufismo, que é conhecido como o caminho místico do Islam. O sufismo surge historicamente cerca de um século após a morte do Profeta Muhammad², e se faz então presente em toda a história islâmica até os dias atuais.

O sufismo corresponde às disciplinas engajadas com o aspecto *batin* (esotérico) da religião islâmica, e sua relação com as ciências *zahir* (exotéricas) variou ao longo de sua história. De sufis acusados e executados por heresia ao cenário de se ter ordens compondo a burocracia estatal do Império Otomano, o sufismo adquire diversas formas de ser e estar no mundo, sendo um componente absolutamente relevante para se entender a história do Islam. Entre o período de turbulência pelo qual o mundo islâmico passou desde as colonizações do século XIX até os atentados em Nova York, em 11 de setembro de 2001, o sufismo se tornou o foco de interesse de diversos estudiosos ocidentais, curiosos com a proposta de iluminação que esse caminho oferece, ainda que vinculado a uma religião vista por muitos como violenta, bélica e opressora. Seria de fato o sufismo parte do Islam ou algo distinto? Não estariam os ascetas sufis mais próximos de uma ética cristã do que da religião islâmica?

Essas e outras questões foram e ainda são colocadas por pesquisadores que há um século têm interesse nesse caminho espiritual, sobretudo a partir do momento

¹ Grafamos o nome da religião de acordo com sua transliteração original, conforme está no Alcorão e em outros livros islâmicos traduzidos para o português.

² Seguindo tendências mais atuais nos trabalhos acadêmicos, preferimos aqui grafar o nome original transliterado em árabe em lugar do aportuguesado “Maomé”, que é considerado ofensivo para muitos praticantes da religião.

em que os próprios ocidentais se convertem ao Islam e adotam a pertença a uma ordem sufi. Essa situação fez com que o sufismo se tornasse fruto de diversas pesquisas acadêmicas em todo o mundo.

No Brasil, embora ainda de forma tímida, as pesquisas sobre o tema acompanharam o aumento do interesse no Islam e de sua abordagem acadêmica. Há, hoje, pesquisas em diversas universidades sobre esse tema, que o abordam sob vários aspectos e áreas do conhecimento. As fontes de pesquisa variam, desde os textos e poemas de autores do passado à investigação de grupos sufis contemporâneos. É para buscar compreender esse cenário que esta dissertação se volta.

Esta pesquisa surge de um movimento que, como definiu a professora Vitória Perez, parte de viver o tema para falar sobre ele. Sendo muçulmano e filiado a uma ordem sufi há 15 anos, minha curiosidade sempre foi a de entender como harmonizar duas identidades, de ser um sujeito da modernidade e nela habitar junto com a pertença a um caminho espiritual tradicional, inclusive com alguns vieses anti modernistas. Essa pergunta me motivou a pesquisar o sufismo sob a perspectiva acadêmica. Meu primeiro interesse era o de fazer uma “netnografia”, uma etnografia em meios virtuais, visando analisar as manifestações de muçulmanos sufis nos diversos grupos e páginas nas redes sociais. O objetivo seria entender como a espiritualidade era mobilizada pelas ferramentas de mídia moderna e articuladas com outras identidades, como pertença nacional, política, lazer, etc. O resultado foi frustrante, pois eu subestimei o aspecto de projeção que as redes sociais possuíam. Ali as pessoas não são “elas” de verdade, mas uma representação daquilo que querem ser, ou, ao menos, representação dos aspectos de si que querem mostrar. As pessoas se expressavam muito menos do que eu pensava sobre si ou sobre seus posicionamentos perante o mundo, e a maioria de suas manifestações era a reprodução de textos e frases piedosos, seja do Profeta ou de outros sábios. Essa pesquisa não se desenvolveu, portanto, pela escassez de material empírico.

Daí que mudei para a ideia de fazer um trabalho de campo no sentido mais clássico, de observação participante. Ainda motivado pela ideia da “identidade”, minha intenção era passar algum tempo junto a um grupo sufi e fazer as devidas observações sobre essa questão. No entanto, os problemas logísticos pesaram. O grupo mais próximo que atendia aos requisitos dessa pesquisa estava na Argentina, o que envolveria toda uma adaptação pessoal, profissional e acadêmica. Além disso,

fomos atravessados pela pandemia do Covid, que colocou um freio em quase todas as pretensões que envolvessem deslocamento para grandes distâncias e por grandes períodos de tempo. Ao mesmo tempo, em conversas com meu orientador, Professor Marcelo Mello, fui compreendendo o quanto ainda precisava avançar no conhecimento teórico, e a necessidade de aprender mais sobre Antropologia da Religião. Todas essas questões me desencorajam a uma pesquisa de campo, que seria inviável dentro do curto período de dois anos para elaborar a dissertação.

Dessa forma, surgiu a ideia de fazer uma pesquisa teórica para entender o sufismo enquanto objeto de estudo, e qual seu lócus dentro da Antropologia da Religião e de outros campos, como Ciências da Religião e Filosofia. Assim este trabalho tomou mais ou menos a forma que ele tem hoje. Ao me debruçar, por indicação do meu orientador, sobre Talal Asad, um dos mais proeminentes teóricos atuais sobre Islam e sobre religião em geral, me deparei com boa parte das inquietações que já possuía, só que tratadas de maneira obviamente muito mais sofisticadas. Ao abordar a relação entre religioso e secular e todos os desdobramentos que daí advêm, Asad aborda em grande medida a questão que eu possuía, sobre a presença no mundo moderno de uma pessoa vinculada a uma tradição religiosa ancestral. As respostas a isso são muito mais complexas do que pressupunha, além de que elas abrem e se desdobram em outras questões ainda mais numerosas.

Dessa forma, foram dadas as condições deste trabalho. Fazer uma revisão bibliográfica dos trabalhos produzidos com o tema “sufismo” cumpre duas funções: a primeira é a de conhecer o campo, de saber como esse tema é pesquisado, quais os pressupostos teóricos utilizados, quais os aspectos que tiveram mais enfoque. Se a minha tarefa era transitar do “viver o tema” para “falar sobre ele”, articular a visão de “dentro”, de “nativo”, para a visão de “fora”, de pesquisador, nada melhor do que usar como ponto de partida as pesquisas que foram feitas sobre o assunto. A perspectiva de dentro me traria ferramentas úteis, facilitando o entendimento de “certas sutilezas daquele universo, porque eu também partilhava do mesmo código” (OLIVEIRA, 1991, p. 3). Ao mesmo tempo, os desafios de adotar essa perspectiva existem, sobretudo no de problematizar e escrutinar questões que são pressupostas do ponto de vista do “nativo”. Espero ter conseguido manter esse equilíbrio.

A segunda função é a de discutir teorias. Como alguém interessado em aprender Antropologia da Religião e em pesquisar sobre o sufismo, a análise bibliográfica se revelou uma excelente oportunidade para acessar quais as principais

questões teóricas eram mais comuns nos trabalhos sobre sufismo. Esse empreendimento se revelou extremamente frutífero. Embora eu analise trabalhos de perspectivas e áreas diferentes, me deparei com discussões teóricas gerais e preciosas, dentre as quais: o que é uma tradição? Como ela se constrói? Como se define o que é ortodoxo numa religião? Quais os efeitos da aplicação do sagrado no mundo da política? Como se dá a relação entre religião e poder? Como se abordar em texto escrito experiências místicas e cinestésicas? Quais as possibilidades e limites de se fazer um estudo de mística comparada? Várias dessas perguntas são abordadas nos trabalhos acadêmicos analisados, e cada um deles produz respostas originais e criativas dentro de seu escopo, que não me furtei a analisar e criticar, utilizando minhas próprias ferramentas teóricas e comparando com materiais produzidos no próprio seio do Islam e do sufismo.

A dissertação consiste em dois capítulos. No primeiro, por força da necessidade de apresentar o tema, ainda bastante desconhecido no meio acadêmico, elaboro uma breve trajetória do Islam e do sufismo. Não faço isso de maneira detalhada, o que tomaria muito tempo e espaço para falar sobre temas que já foram tratados com muito mais profundidade do que eu poderia fazer. Meu objetivo, então, é elaborar essa trajetória com foco nos aspectos chave, cujo entendimento será relevante para a análise bibliográfica: essa narrativa começa com a revelação do Alcorão ao Profeta Muhammad e o surgimento da religião islâmica. Após a morte do Profeta, vemos a agitação que acompanha o processo de sua sucessão, até o primeiro e traumático cisma entre os muçulmanos. Daí entramos num novo momento da história do Islam, que se torna a religião oficial de um sistema imperial que engloba diversas sociedades, culturas e religiões. As consequências disso são cruciais para a formação das ciências da religião islâmica, que abordamos em seguida. Dentre essas ciências se insere o sufismo. Importante pontuar que, embora tenha assumido diversas configurações ao longo do tempo e tido uma presença no mundo xiita, o sufismo é um fenômeno que surge no seio do Islam sunita, e é aí que ele alcança seu maior desenvolvimento e adquire suas características pelas quais é mais conhecido. Por conta disso, o foco da nossa análise histórica será no mundo muçulmano sunita.

Ao abordar o sufismo, falaremos sobre seu surgimento enquanto alternativa de vida ascética e piedosa à opulência na qual mergulha o mundo muçulmano imperial, tendo, a partir daí, o desenvolvimento de uma verdadeira tradição espiritual. Falaremos brevemente sobre alguns dos sufis mais célebres e que são objeto de boa

parte das pesquisas que iremos analisar: Rumi (1207-1273) e Ibn Arabi (1165-1240). De um ente visto com dúvida por alguns dos sábios da religião, o sufismo passa por diversos processos discursivos no mundo islâmico, e emerge como ciência da religião a partir das célebres formulações de Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111). Na colonização do século XIX o mundo islâmico enfrenta diversos desafios, que leva às discussões internas sobre como a religião deveria se apresentar diante do mundo moderno. O fim da colonização após a Segunda Guerra Mundial vê emergir um mundo islâmico em busca de identidade própria, e os governos que daí emergem, ou reemergem criam suas maneiras de promover essa identidade, articulando os valores da religião com outros que surgiram na modernidade, como nacionalismo, socialismo, capitalismo.

O capítulo II é dedicado à pesquisa em si. Objetivando facilitar a discussão, e não produzir uma mera análise quantitativa, dividi a discussão em três eixos temáticos, agrupando em cada um deles as pesquisas relacionadas. A análise de cada pesquisa irá privilegiar a temática que a relaciona ao eixo, embora outras questões possam ser tratadas de forma periférica.

Como suporte teórico, me baseio em análises que poderíamos chamar de “abordagens críticas” sobre religião, e que a tratam dentro de seus contextos históricos, nas relações de poder, econômicas e sociais, para além de um escopo comparativo e “culturalista”. Quando abordam o período da modernidade, essas análises prestam bastante atenção na relação entre religião, secularismo, laicidade, etc. Destaco aqui autores como Talal Asad, Paula Montero, José Casanova, Rodrigo Tonioll, Emerson Giumbelli e Birgit Meyer. Para análises históricas do Islam e do sufismo, nos baseamos em autores clássicos, como Karen Armstrong, Albert Hourani, Martin Lings e outros. Merece destaque a obra do Professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, talvez o maior teórico sobre o sufismo no Brasil. Embora não tenhamos analisado aqui seus trabalhos de campo, por não terem sido publicados no Brasil, sua grande contribuição teórica se fará presente nesta dissertação a partir de seu livro “Islã, Religião e Civilização: Uma Abordagem Antropológica”. Além disso, buscamos “dar voz” aos muçulmanos e sufis, utilizando versos do Alcorão, falas do Profeta Muhammad (hadith) e, eventualmente, fala dos próprios sufis, visando comparar o que eles falam com aquilo que se fala deles.

A transliteração das palavras em árabe será feita de acordo com o padrão estabelecido em PINTO (2010), a partir de uma versão simplificada do sistema do International Journal of Middle East Studies. O plural do árabe no texto foi feito se adicionando um "s" ao final da palavra, em detrimento de seu plural na língua original (ex: o plural de tariqa fica tariqas, ao invés de turuq). O objetivo foi tornar a leitura mais fluida. As palavras em árabe serão sempre grafadas em itálico, exceto quando se tratar de termos com correlatos em português (ex: xiita) ou nomes próprios.

Utilizaremos a transliteração "Alcorão" para nos referir ao livro sagrado islâmico, inclusive quando a palavra for precedida do artigo "o", que é o significado de "al" em árabe. Isso será feito para manter um padrão no nome do livro.

Todas as citações ao Alcorão são do site www.quran.com. Nos baseamos nas duas traduções em português disponíveis no site, mas eventualmente coloquei passagens traduzidas do inglês, quando o significado estava mais adequado ao sentido da frase. Todas as citações terão o número da sura (capítulo) e do verso no formato (Alcorão, sura:verso).

Ao fim do texto há um glossário contendo os principais termos técnicos em árabe que utilizamos na dissertação.

CAPÍTULO 1 - Uma breve história do Islam e do Sufismo

1.1. A história do Profeta

O Profeta Muhammad, ou Muhammad Ibn Abdullah, nasceu na cidade de Meca, por volta de 570 d.C. Relatos hagiográficos, afirmam ser ele descendente sanguíneo de Ismael, primogênito do Profeta Abraão com sua serva Hagar, a partir de quem teria descendido o povo árabe (LINGS, 2010)³.

Meca é uma cidade localizada a leste do Hijaz (Península Arábica) de tradição comercial, mas também famosa em virtude de ser um centro de peregrinação religiosa na península. Lá está localizada a Caaba (Kaabah), um templo de pedra em formato cúbico, que, segundo a tradição islâmica (LINGS, 2010, p.16), havia sido reconstruída por Abraão e Ismael, a partir das ruínas de um templo primordial erguido por Adão, primeiro homem e primeiro profeta⁴ na tradição islâmica. Meca era a principal cidade do Hijaz, e, à época do nascimento do Profeta, estava rodeada por dois grandes impérios: o Persa Sassânida a leste e o Bizantino a oeste.

Embora tenha sido originalmente dedicada ao Deus Único, na época da vida do Profeta a Caaba abrigava centenas de ídolos⁵ cultuados no Hijaz e partir dos quais se dava seu *status* de centro de peregrinação, que enriquecia os Quraysh (Coraixitas), a tribo que dominava politicamente a cidade.

Muhammad era do clã Banu Hashim (*hashemita*), uma família de prestígio social, embora não fosse rica. Ele era estimado em Meca por sua seriedade e honestidade nos negócios, sendo conhecido por *al-amin* (o verdadeiro) (LINGS, 2010, p.55). Em 595 ele se casa com Khadija bint Khuwaylid (554-619), mercadora viúva, para quem tinha prestado serviços de condução de rebanhos.

No mês do Ramadan⁶, no ano de 610, enquanto fazia um retiro no monte Hira, nos arredores de Meca, Muhammad tem uma visão com o Anjo Gabriel, que lhe ordena a “ler”. O Profeta responde que não sabia ler, e então o anjo lhe dá um abraço forte, causando dor, e dá novamente a ordem: leia (*iqra*). Novamente a resposta foi:

³ Uma genealogia completa do Profeta pode ser encontrada em: <https://www.al-islam.org/hayat-al-qulub-vol-2-allamah-muhammad-baqir-al-majlisi/ancestry-holy-prophet-s-and-circumstances-his> acessado em 19/02/2024

⁴ Para o Islam, um profeta é todo aquele que recebe uma revelação divina, ordenado a divulgá-la em sua sociedade. Essa revelação pode trazer um novo código religioso ou atualizar um já existente.

⁵ Importante pontuar que Allah fazia parte do panteão em Meca. Ele era visto como o Deus maior, mas não o único.

⁶ Nono mês do calendário islâmico, que é baseado nas 4 fases da Lua.

“mas eu não sei ler”. Mais uma segunda e terceira vez o anjo o abraça com força, e o ordena a ler. Nesse momento Gabriel recita o primeiro verso revelado do Alcorão:

“Lê, em nome de teu Senhor, que criou,
Que criou o ser humano de uma aderência.
Lê, e teu Senhor é O mais Generoso,
Que ensinou a escrever com o cálamo,
Ensinou ao ser humano o que ele não sabia.
Ora, por certo, o ser humano a tudo transgride,
Desde que ele se vê prescindindo de ajuda.
Por certo, a teu Senhor será o retorno.
Viste aquele que coíbe
Um servo de orar, quando este ora?
Viste se ele está na Orientação,
Ou se ordena a piedade?
Viste se te desmente e te volta as costas?
Não sabe ele que Allah a tudo vê?
Em absoluto, não o sabe! Em verdade, se ele não se detiver, arrastá-lo-emos
pelo topete,
Topete mentiroso, errado.
Então, que convoque seus partidários.
Convocaremos os verdugos.
Em absoluto, não lhe obedeaças; e prosterna-te e aproxima-te de Allah.
(Alcorão, 96:1-19).

Após esta experiência, Muhammad ficou em dúvida sobre o que realmente tinha vivido, achando que poderia ter sido possuído por um gênio. Foram as palavras de conforto do primo de sua esposa, Waraqah ibn Nawfal, que era cristão⁷, que atestaram que Muhammad era um Profeta de Deus, e havia recebido uma revelação do Anjo Gabriel.

As revelações⁸ continuaram vindo aos poucos, algumas vezes em processos fisicamente dolorosos para Muhammad. No tocante à divulgação da mensagem, inicialmente o comando de Deus foi “admoesta teus familiares, os mais próximos” (Alcorão, 76:214). Os primeiros convertidos à nova religião foram os parentes próximos do Profeta, como sua esposa Khadija, sua tia Saffiyah e seus primos, os irmãos Jafar e Ali ibn Abu Talib (que mais tarde se tornaria seu genro). Aos poucos o número de convertidos foi aumentando, e inevitavelmente começaram os problemas com as classes dominantes de Meca.

⁷ Waraqah era conhecido como *hanif*, monoteísta, em Meca. Havia tanto judeus como cristãos na Península Arábica.

⁸ A tradição islâmica entende que o Alcorão foi revelado ao Profeta por intermédio do Anjo Gabriel em um período de 23 anos, pouco a pouco. Além do Profeta, alguns de seus seguidores se dedicaram a memorizar os versos, e alguns deles os registravam por escrito em suportes diversos, como omoplatas de animais. Após o fim da revelação, o Profeta os instruiu como organizar a ordem dos versos (eles não foram revelados em ordem cronológica) e, no califado de Uthman ibn Affan, o texto foi organizado em forma de livro (*mushaff*).

Assim como os politeístas, os muçulmanos consideravam a Caaba como sagrada, com a grande diferença que, para eles, ela deveria ser dedicada somente a Allah, sendo falsos os outros deuses lá representados. A mensagem de monoteísmo radical do Islam, a crítica ferrenha ao politeísmo e um discurso igualitarista, que criticava os ricos e poderosos que não se importavam em ajudar os necessitados, atraiu a oposição aberta dos líderes coraixitas. Eles acusavam o Profeta de promover confusão na sociedade, de jogar filhos contra pais, e de desrespeitar sua religião ancestral. A ameaça ao politeísmo era também uma ameaça a uma das principais fontes de riqueza dos coraixitas, oriunda das peregrinações de todo lugar da Península Arábica.

A sociedade de Meca era baseada num sistema de clãs, em que seus líderes tinham o direito de conceder a seus familiares de escolha um *status* de proteção e inviolabilidade, enquanto aqueles que não possuíam essa posição poderiam ser atacados livremente pelos que lhes estivessem socialmente acima. Sendo do prestigiado clã o Banu Hashim, o Profeta recebe proteção de seu tio, Abu Talib (pai de Ali e Jafar) que, mesmo não tendo se convertido ao Islam⁹, manteve Muhammad seguro até morrer. No entanto, muitos dos convertidos eram de famílias pobres e libertas, e, por não contar com esse tipo de proteção, eram atacados violentamente nas ruas.

Para escapar da violência, esses muçulmanos sem *status* de proteção emigram para a Abissínia (atual Etiópia), obtendo refúgio com o rei (Negus), que era cristão. Os coraixitas tentam pressionar o Negus, com quem faziam comércio, a devolver os refugiados para que fossem punidos. Ao ouvir a récita do capítulo do Alcorão sobre a Virgem Maria e ver as semelhanças entre Islam e Cristianismo, o Negus mantém a proteção aos emigrados e se recusa a devolvê-los.

No entanto, as conversões de novos muçulmanos continuavam a ocorrer em Meca, assim como a reação violenta dos líderes tribais. Com a morte de Abu Talib em 619¹⁰, o Profeta perde seu status de inviolabilidade, retirada por seu tio Abu Lahab, novo chefe do clã e ferrenho opositor do Islam. A situação dos muçulmanos fica insustentável em Meca. A solução vem a partir do convite de líderes tribais da cidade

⁹ Alguns eruditos muçulmanos defendem que ele teria se convertido nos seus últimos segundos de vida.

¹⁰ Khadija, esposa do Profeta, morre nesse mesmo ano, que ficou conhecido como “o ano da tristeza”.

oásis de Yathrib, que ouviram sobre a mensagem de Muhammad, e convidam a ele e seus seguidores para emigrar para lá. Esse evento, ocorrido em 622, é chamado de Hégira, migração. A maior parte dos muçulmanos de Meca se muda para Yathrib, que passa a ser chamada Madinatul Nabiyy, a Cidade do Profeta, ou simplesmente Medina (a Cidade). Os líderes tribais de Medina, assim como boa parte da população, adotam o Islam como religião. Eles concedem ao Profeta o posto de árbitro entre os diferentes clãs.

A Hégira é um dos eventos fundadores da comunidade muçulmana, de modo que o calendário islâmico começa a ser contado a partir desse período¹¹. Ela marca uma mudança fundamental na organização dos muçulmanos enquanto comunidade (*ummah*). Se em Meca eles eram uma minoria religiosa e perseguida, em Medina tem-se o estabelecimento de uma sociedade muçulmana. A cidade passa a ser organizada e administrada de acordo com as regras do Alcorão¹², embora houvesse também a presença de judeus e outras minorias não muçulmanas.

Também em Medina ocorreram outros dois fatos importantes: 1. A construção da primeira mesquita, o templo em que os muçulmanos se reúnem para fazer suas orações em conjunto. 2. A mudança da *qibla*, a direção para a qual os muçulmanos se viram na oração ritual, de Jerusalém (considerada a terceira cidade sagrada no Islam) para Meca.

Pouco antes da Hégira ocorre também um dos eventos mais importantes na vida do Profeta e em toda a cosmologia islâmica: sua Viagem Noturna e Ascensão (*al Isra wal Mi'raj*). A tradição conta que, na noite de 27 do mês de Rajab (oitavo mês do calendário islâmico), o Profeta foi acordado pelo anjo Gabriel, que lhe concedeu uma montaria celestial, al-Buraq, um “animal branco, parte mula, parte asno e alado. Com suas asas, numa passada, poderia cobrir a distância que o olho é capaz de alcançar”. (LINGS, 2010, p.147). Montado no Buraq, o Profeta teria sido levado em um instante de Meca à Mesquita de al-Aqsa (a mais distante) em Jerusalém. Lá, ele teria rezado em congregação com outros profetas, como Moisés, Jesus e Abraão. Depois disso, montado no Buraq, Muhammad teria feito sua ascensão para “além do domínio do espaço e do tempo terrestres” (*IBIDEM*, p.148). Ele visita os sete céus e os sete

¹¹ O ano de 2024 da era cristã, por exemplo, corresponde ao ano de 1445 da hégira.

¹² As revelações ocorridas durante a estadia do Profeta em Medina passam a ter um caráter legislativo e organizacional, ao contrário daquelas feitas em Meca, com caráter mais místico e milenarista. Falaremos mais sobre isso posteriormente.

infernos, descrevendo as pessoas que neles habitavam. Por fim, ele chega ao ápice de sua ascensão, a Árvore de Lótus do Limite Final (*Sidrat al-Muntaha*). Segundo Lings (2010), a Árvore de Lótus está enraizada no Trono Divino, e:

Marca o fim do conhecimento de todo conhecedor, seja arcanjo ou profeta. Tudo o que está além é um mistério oculto, desconhecido de todos, exceto Deus (LINGS, 2010, p.149).

O Anjo Gabriel informa que dali o Profeta teria de continuar sozinho, pois se ele (Gabriel) ultrapassar aquele espaço será desintegrado. Ao cruzar a árvore, o Profeta chega à frente do Trono Divino, e fica, em relação a Deus, “à distância de dois arcos, ou mais próximo, ainda” (Alcorão, 53:9). Nesse momento, foram revelados, diretamente por Deus, os dois últimos versos da segunda *sura* (capítulo) do Alcorão, al-Baqara:

“O Mensageiro crê no que foi descido para ele de seu Senhor, e, assim também os crentes. Todos crêem em Allah e em Seus anjos e em Seus Livros e em Seus Mensageiros. E dizem: "Não fazemos distinção entre nenhum de Seus Mensageiros." E dizem: "Ouvimos e obedecemos. Rogamos Teu perdão. Senhor nosso! E a Ti será o destino. Allah não impõe a alma alguma senão o que é de sua capacidade. A ela, o que logrou de bom e, contra ela, o que cometeu de mau E dizem: "Senhor nosso! Não nos culpes, se esquecemos ou erramos. Senhor nosso! E não nos carregues de pesados fardos como deles carregaste aos que foram antes de nós. Senhor nosso! E não nos carregues daquilo para o que não temos força. E indulta-nos e perdoa-nos e tem misericórdia de nós. Tu és nosso Protetor; então, socorre-nos contra o povo renegador da Fé.” (Alcorão, 2:285-286).

Foi também na Presença Divina que o Profeta recebeu a ordem de instituir, para todos os muçulmanos, o cumprimento das cinco orações¹³ diárias (*as-salat*), o segundo dos pilares¹⁴ da prática muçulmana.

O episódio da Viagem Noturna e Ascensão é visto como uma confirmação da mensagem Divina de Muhammad. Sua conotação mística terá importância especial como exemplo nas formulações espirituais sufis, como veremos adiante.

Após se estabelecer em Medina, a *ummah* se estabiliza, prospera e se torna uma entidade organizada, passando a ter as condições para a revanche aos Coraixitas. Um verso revelado em Medina exorta os muçulmanos à batalha contra

¹³ Originalmente Deus teria prescrito 50 orações, mas, por sugestão de Moisés, a quem encontrara após sair da Presença Divina, Muhammad teria pedido a Deus para reduzir, pois sua comunidade era fraca e não conseguiria cumprir o comando. Após reduzir sucessivamente para 40, 30 e 20 orações, Deus teria fixado em 5, mas de forma que cada uma valeria por 10, formando então as 50 originais.

¹⁴ Falaremos sobre os pilares da religião quando formos abordar as questões doutrinárias.

aqueles que os haviam perseguido, matado e tomado seus bens: “É permitido o combate aos que são combatidos, porque sofreram injustiça. E, por certo, Allah, sobre seu socorro, é Onipotente. (Alcorão, 23:39)

Inicialmente os muçulmanos atacaram as desprotegidas caravanas comerciais de Meca em direção à Síria, Iêmen e Abissínia, se apropriando dos butins coletados. Após alguns ataques bem sucedidos, os Coraixitas reagem, e ocorre o primeiro enfrentamento direto, a Batalha de Badr em 624. As fontes hagiográficas afirmam que houve uma retumbante vitória de 313 muçulmanos contra cerca de 1.000 coraixitas.

Após a batalha de Badr, houve uma derrota para os muçulmanos em Uhud, seguida por vitórias, como a Batalha das Trincheiras (em que os coraixitas tentaram atacar Medina e outras). Com a maioria dos grandes líderes inimigos mortos, em 630 o Profeta conquista Meca pacificamente, após um tratado feito um ano antes com os enfraquecidos coraixitas, em Hdaybiya. Apesar de agora ter o controle de sua terra natal, Muhammad permanece vivendo em Medina até sua morte dois anos depois, pouco tempo após o último versículo do Alcorão ter sido revelado.

1.2 - A sucessão e a primeira fitna

Durante os 23 anos de sua mensagem profética, Muhammad não deixou claro quem o sucederia em caso de sua morte. Seus companheiros divergiam entre duas posições: a primeira é a de que a sucessão deveria ser consanguínea; a segunda, é que, dado o caráter igualitarista do Islam, em que “o mais honrado de vós, perante Allah é o maior possuidor de piedade (*takwa*)” (Alcorão, 49:13), qualquer um dos companheiros mais virtuosos poderia ser o sucessor. Dessa forma, o escolhido para ser tornar o primeiro Califa (*Khalifah*¹⁵) foi Abu Bakr as-Siddiq (573-634), grande amigo e sogro¹⁶ do Profeta. Ele era reconhecido por sua extrema piedade e generosidade¹⁷, além de ser a pessoa a quem o Profeta legava o comando da oração ritual quando estava ausente. Os que defendiam a sucessão sanguínea queriam ‘Ali (600-661), primo e genro do Profeta, para o posto.

¹⁵ Palavra que significa “representante”, e que aqui é usada no sentido de sucessão.

¹⁶ O Alcorão sanciona a poligamia em 4:3. Após a morte de Khadija e a emigração para Medina, o Profeta se casou com outras mulheres, em muitos casos para selar alianças. Dentre elas estava Aisha, filha de Abu Bakr.

¹⁷ Abu Bakr era um homem rico e ficou conhecido por gastar grande parte de sua fortuna comprando e libertando escravos que haviam se convertido ao Islam, como Bilal ibn Rabiya.

Nos dois anos de seu califado, Abu Bakr conquista todo o território do Hijaz, e estabelece algumas regras do que viria a ser o protótipo de um modelo de Estado Muçulmano.

Após a morte de Abu Bakr (634), dentre os possíveis nomes que ele deixou para sucedê-lo, foi aclamado como Califa Ummar Ibn al-Khattab (586-644), membro de um clã de prestígio em Meca e que inicialmente havia combatido o Profeta, mas após sua conversão se tornou um de seus mais proeminentes companheiros. No califado de Umar, a *ummah* experimenta uma grande expansão territorial, conquistando as regiões da Síria, Palestina e Egito dos bizantinos, derrotando o Império Persa e assim conquistando regiões do Levante. Importante entender que, pouco a pouco, a partir deste momento, a *ummah* deixa de ser uma comunidade de fiéis circunscrita a uma região da Arábia para se tornar uma potência imperial, administrando vastos territórios, com diferentes etnias, modos de vida e religiões.

Em 644, Umar é assassinado por um prisioneiro de guerra persa, sendo substituído no califado por Uthman ibn-Affan (573-656), um dos primeiros companheiros do Profeta, e também genro. Mais uma vez 'Ali foi preterido do califado.

As conquistas continuaram durante o califado de Uthman. O avanço foi, principalmente, sobre o território bizantino. Tomaram o Chipre, assegurando o domínio muçulmano no Mediterrâneo oriental, e no norte da África chegaram onde hoje é Trípoli, na Líbia. No Oriente, tomaram porções do atual Irã, Armênia e Afeganistão, chegando até as margens do rio Sind, no subcontinente indiano.

Figura 1: mapa dos territórios sob domínio islâmico na época dos quatro primeiros califas



Fonte: <https://www.worldhistory.org/image/11591/map-of-the-rashidun-caliphate/> (acessado em 08/03/2024).

Diferente dos relativamente estáveis califados de Abu Bakr e Umar, o governo de Uthman enfrenta diversos problemas, muitos deles derivados de se administrar uma agora potência imperial. Uthman foi acusado de nepotismo ao apontar seu parente, Muawiyah (597-680), como governador da Síria. Muawiyah era filho de Abu Sufiyan, um rico comerciante de Meca que tinha sido um dos maiores opositores do Profeta, mas que havia se convertido ao Islam após a conquista da cidade sagrada. Em 656, um grupo de soldados descontentes invadiu a casa de Uthman e o assassinaram. Tem início, então, o califado de 'Ali.

'Ali sobe ao poder em uma *ummah* de lealdades divididas, em que as emergentes lideranças do império disputavam espaço entre si. Os familiares de Uthman acusaram 'Ali de não punir os responsáveis por sua morte, e a instabilidade resultante fizeram-no mudar a capital do califado de Medina para Kufa, no Iraque. A maior oposição vinha da Síria, na figura do governador Muawiyah, que, após diversos episódios de tensão, proclama-se califa. Em 661, 'Ali é assassinado por um *kharajita*, grupo de muçulmanos que possuíam ideias extremistas sobre a religião¹⁸ e o governo.

¹⁸ Uma das principais características dos *kharajitas* era sua opinião de que ações poderiam conduzir à apostasia, a partir da ideia de que “o ato de cometer pecados maiores negava a fé, e assim colocava o pecador fora do Islam” (BLANKSHIP, 2008, p. 37). Ao considerar alguém fora do Islam por conta de suas ações, eles tornavam lícito derramar o sangue dessa pessoa, e foi sob essa justificativa que assassinaram 'Ali.

Sem nenhuma grande força para se opor, e com o apoio condicional de Hassan¹⁹, primogênito de 'Ali, Muawiyah se consolida como califa, e tem início a dinastia Omíada.

As discordâncias em torno da sucessão de Muhammad geraram a primeira *fitna* (discórdia, dissensão), e a divisão resultante originou os dois maiores grupos de muçulmanos que perdura até hoje, xiitas e sunitas. O xiismo se origina do termo *shiyat* 'Ali (os partidários de 'Ali), e eram aqueles que defendiam a sucessão do Profeta com base em laços sanguíneos, já que o parentesco era algo muito valorizado no *ethos* tribal árabe. Diferentemente do que costumeiramente se diz, aqueles a quem os xiitas se opunham não eram os sunitas. O que hoje se chama de sunismo só vem a se constituir como grupo por volta de um século depois, a partir da codificação da jurisprudência e credo islâmicos feitas por Abu Hanifa (699-767), Abu Hassan al-Ashari (873-936) e Abu Mansur al-Maturid (853-944) (BLANKSHIP, 2008, p.42).

Inicialmente, a diferença entre os grupos era meramente política, sobre a legitimidade de governar. No entanto, após a batalha de Karbala, em que o segundo filho de 'Ali, Hussein (626-680), foi assassinado por Yazid (647-683), filho de Muawiyah e segundo califa omíada, pouco a pouco o xiismo se assenta numa base mística, em que se cria uma ideia de sucessão de autoridade espiritual sobre os muçulmanos, exercida por descendentes sanguíneos do Profeta, chamados de *imams*.

1.3 - As fontes religiosas do Islam

1.3.1 - Alcorão

A autoridade de Muhammad no Islam reside em seu papel como Mensageiro de Allah (Rasulullah), portador da mensagem do Alcorão, que se apresenta como a última de uma longa série de mensagens de Deus para a humanidade. Alcorão, do arabe *al-Quran*²⁰, significa “a recitação”. Na concepção de algumas escolas teológicas, o Alcorão é incriado, é a manifestação terrena do Atributo de Fala Divina, sendo, portanto, o comando absoluto de Deus para a guia e correto viver da

¹⁹ Hassan apoia a pretensão de Muawiyah ao califado como forma de obter a paz, com a condição de que ele não tornasse o posto hereditário, o que ele acaba não cumprindo.

²⁰ Dentro do rigor gramatical, sendo “*a*” correspondente ao artigo “o”, a grafia correta deveria ser “o Corão”. No entanto, convencionou-se, em língua portuguesa, a utilizar-se “o Alcorão”, que é a forma que iremos utilizar.

humanidade. Sua revelação foi feita a Muhammad por via do Anjo Gabriel²¹, que o inspirava a recitar os versos, em processos que às vezes eram dolorosos fisicamente. A atual classificação do livro em 114 capítulos, ou suras, não segue a ordem cronológica das revelações. Ela foi feita posteriormente, orientada pelo Profeta a seus companheiros, e só no califado de Uthman que o Alcorão foi organizado em formato de livro, com todos os capítulos em ordem.

As suras (capítulos) são divididas de acordo com o local em que foram reveladas. Há aquelas reveladas em Meca (que ocorreram entre o início da revelação e a Hégira) e as reveladas em Medina (após a Hégira). As suras de Meca possuem conteúdos diversos, como injunções para boas obras, mensagens escatológicas que falam sobre o fim dos tempos, além de diversas histórias sobre outros Profetas, como Adão, Noé, Abraão, Moisés e Jesus, o que posiciona o Islam como uma religião abraâmica²². O Alcorão não vê o Islam como única religião verdadeira, mas como o encerramento de uma longa série de revelações divinas à humanidade em diversos tempos e locais da história, através dos profetas²³. Nessa visão, tanto judeus quanto cristãos são considerados pelos muçulmanos como “povos do livro”, isto é, povos que também receberam uma revelação de Deus em tempos passados. Como veremos adiante, o status de povo do livro também é aplicado, por analogia, a outros grupos com os quais os muçulmanos tiveram contato, como hindus, zoroastrianos e budistas.

As suras reveladas em Medina possuem um conteúdo legalista e normativo, em consonância com o fato de que, naquele momento, a *ummah* passa a ser uma comunidade regida pelos princípios do Islam. Há capítulos que versam sobre casamento, divórcio, propriedade, herança, cuidado com os filhos, higiene, questões legais, criminais e diversos aspectos cotidianos. As afirmações segundo as quais o Islam mistura religião e política são reducionistas, etnocêntricas e anacrônicas. Talal Asad nos mostra que a definição de “religião” como uma esfera separada de outros aspectos da sociedade foi resultado de um processo iniciado na Europa no século

²¹ Com exceção dos dois últimos versos da segunda sura que, como vimos, foram revelados diretamente da Presença Divina na ocasião do Mi'raj.

²² I.e. assim como o Judaísmo e Cristianismo, derivada do tronco comum de Abraão e seus filhos.

²³ O Alcorão nomeia entre 25 e 29 (há discordância sobre o status de 4) profetas (*anbiyah*, sing. *nabiy*), a maioria dos quais está também no Antigo Testamento. No entanto, há falas do Profeta que indicam que Deus teria enviado 124.000 profetas para o mundo, dentre os quais 313 seriam mensageiros (*rasul*), ou seja, trariam um código religioso original. O restante teria vindo para reafirmar e atualizar os códigos religiosos já existentes em suas sociedades. Essa discussão está presente em: <https://islam.stackexchange.com/questions/298/is-there-any-evidence-in-quran-or-hadith-which-states-that-there-were-124-000-p> (acessado em 20/02/2024).

XVI, em que o surgimento e fortalecimento do poder político “leigo” gera a necessidade de se colocar a religião em um *lócus*, “bem separada da política, do direito e da ciência – espaços nos quais diversos poderes e razões articulam nossa vida distintamente moderna” (ASAD, 2010, p. 2). Sob esse aspecto, a comunidade islâmica não era muito diferente de outras sociedades sacras na Europa medieval, e não há lógica em se pensar a religião há 1500 anos como um ente privado, atrelado à concepção moderna de pessoa individual. O fato de, atualmente, algumas concepções ideais de sociedade islâmica seguirem enxergando religião e política de forma atrelada, nos evidencia como foram distintos tanto o processo de secularização do Cristianismo e do Islam como seus engajamentos com a modernidade.

1.3.2 - Os Hadith e a Sunnah

Durante os 23 anos de sua mensagem apostólica, o Profeta exortou seus companheiros²⁴ a viver de acordo com as injunções morais e espirituais do Alcorão. Ao ser perguntada sobre o caráter de Muhammad, sua esposa Aisha (613-678) teria respondido que “seu caráter era o Alcorão²⁵”. Um dos epítetos do Profeta é “o Alcorão vivo”, ou seja, aquele que emulou perfeitamente, em sua vida, os ditames do livro sagrado de como viver corretamente. O próprio Alcorão destaca esse papel, quando diz que “há, para vós, no Mensageiro de Allah, belo exemplo” (ALCORÃO, 33:21). A autoridade do Profeta sobre os crentes é afirmada no capítulo 59 da quarta sura: “Obedecei a Allah, obedecei ao Mensageiro e às autoridades dentre vós” (ALCORÃO, 4:59).

Dessa forma, para além da mensagem do Alcorão, os muçulmanos deveriam prestar atenção no comportamento do Profeta como exemplo a ser seguido, e assim muitos dos seus companheiros memorizaram muitas de suas palavras, hábitos e ações cotidianas. Esses registros orais passaram a ser conhecidos como a *hadith*²⁶ (sing. *hadith*). Após a morte do Profeta, os *hadith* passaram a “ter um valor normativo que complementava o texto corânico” (PINTO, 2010, p.78). Muitas das práticas islâmicas consolidadas, como a maneira de rezar, de se alimentar, dentre outras,

²⁴ O termo técnico “companheiros” (*ashab*, sing. *sahaba*) é utilizado para denominar todos aqueles que encontraram o Profeta pessoalmente e aceitaram sua mensagem.

²⁵ <https://www.abuaminaelias.com/dailyhadithonline/2012/08/11/prophet-character-quran/> (acessado em 20/02/2024).

²⁶ Por uma questão de costume praticado em língua portuguesa, usaremos, doravante, o termo *hadith* para tratar tanto o singular como o plural

embora citadas de maneira geral no Alcorão, são demonstradas de forma detalhada e específica nos *hadith*, evidenciando a posição deles como segunda fonte canônica da religião. Inicialmente os *hadith* eram transmitidos pelos familiares e companheiros mais próximos do Profeta, mas, ao longo do tempo, “começaram a proliferar tradições apócrifas, e após algumas gerações os muçulmanos tinham à sua disposição milhares de relatos contraditórios sobre os ditos e os atos de Muhammad” (*IBIDEM*, p.78). Dessa forma, desenvolveu-se um critério rigoroso de aferir a autenticidade dos *hadith*. O relato deles passaria a ser acompanhado de uma cadeia de transmissão que ligasse o relator até o Profeta. A partir daí, os *hadith* foram “hierarquizados em Hadith “fortes”, aqueles que possuem uma cadeia de transmissão ininterrupta até o Profeta, e Hadith “fracos”, aqueles cuja cadeia de transmissão apresenta lacunas” (*IBIDEM*, p.78). Além desses critérios podemos citar um outro, chamado de *mutawatir*, ou transmissão em massa. Os *hadith mutawatir* são aqueles que possuem um número tão grande e heterogêneo de narradores em cada elo da cadeia de transmissão que, por critérios lógicos, seria impossível que fossem registros forjados, já que, tecnicamente, cada pessoa teria que forjar a mentira nas mesmas exatas palavras que a outra. Os *hadith* de transmissão em massa são aqueles considerados mais fortes²⁷, e esse critério também é utilizado no Islam para asseverar o caráter inalterado (preservado) do Alcorão²⁸.

A partir da articulação entre o texto corânico e a vivência profética exprimida nos *hadith*, desenvolveu-se a ideia de Sunna, que é a tradição ou modo de vida profético. A Sunna é a aplicação prática do estilo de vida corânico a partir do exemplo profético, e daí deriva o nome “sunita²⁹”.

A partir das injunções corânicas e do modo de vida profético, é estabelecido o conjunto das leis sagradas, *sha'ria*, que deve ser seguido por todos os muçulmanos maiores de idade e em posse de suas faculdades mentais.

²⁷ Para os critérios detalhados de classificação de transmissão em massa, ver: <https://islamqa.info/en/answers/34651/mutawaatir-hadith> (acessado em 20/02/2024)

²⁸ Um dos argumentos para as diferenças narrativas entre o Alcorão, a Torah e a Bíblia é que os dois últimos foram alterados pelos homens com o passar do tempo, enquanto o primeiro estaria exatamente da forma como foi revelado.

²⁹ Diferente do que se pode levar a pensar, os xiitas não rejeitam a Sunna ou os *hadith*. Eles “desenvolveram suas próprias coleções de Hadith, pois, embora usassem uma crítica da cadeia de transmissão semelhante àquela dos sunitas, discordavam da avaliação dos transmissores” (PINTO, 2010, p.79). Isso deriva do diferente valor que os xiitas davam aos companheiros do Profeta, no tocante a apoiar ou não o lugar de 'Ali como único sucessor. Existe, porém, um grupo que não aceita a validade dos *hadith*, chamado de Qura'niyyah (coranistas).

1.4 - O desenvolvimento das ciências islâmicas

Enquanto estava vivo, o Profeta era o detentor da autoridade e do conhecimento do Islam. Ele respondia às dúvidas de seus companheiros baseado na revelação. Há muitos *hadith* mostrando esse tipo de interação. Após sua morte e o fim da revelação, as novas questões passam a ser respondidas a partir da interpretação do texto sagrado. A autoridade do conhecimento religioso reside nos companheiros e familiares mais próximos do Profeta, como Aisha, Abu Bakr, ‘Umar e ‘Ali. Alguns *hadith* evidenciam a autoridade dos companheiros como referência sobre assuntos religiosos:

“Sigam minha *sunna* (minha forma de vida) e a *sunna* dos meus companheiros corretamente guiados”³⁰.

“As melhores pessoas são as da minha geração, e então aquelas que virão depois delas (a próxima geração), e então aquelas que virão depois delas (ou seja, a próxima geração), e depois delas virão pessoas cujo testemunho precederá seus juramentos, e cujos juramentos precederão seu testemunho”³¹.

Ainda assim, como nos mostrou a *fitna* entre Muawiyah e ‘Ali, não havia unanimidade entre os companheiros em suas interpretações da lei. Além disso, a expansão da *ummah* para os moldes de uma potência imperial trouxe questões de credo e prática que iam além de sua antiga configuração como um povo centrado numa pequena região. O encontro com outras religiões e correntes filosóficas, como o Cristianismo, Zoroastrismo, a Filosofia grega, Neoplatonismo e outras trouxe questões teológicas que não eram abordadas explicitamente no Alcorão ou nos *hadith*.

“Os três primeiros séculos do islã foram marcados por uma grande efervescência intelectual. As diferentes interpretações sobre o texto corânico deram origem a debates teológicos enriquecidos com conceitos e reflexões derivados da teologia cristã, da filosofia grega e do pensamento persa. Os árabes muçulmanos haviam entrado em contato direto com essas tradições intelectuais ao conquistarem grande parte do império bizantino e o império persa. O interesse pela filosofia e literatura dos gregos e persas foi incentivado pelos califas. (PINTO, 2010, p.82-83).

Além disso, a emergência dos Omíadas como uma opulenta dinastia hereditária e as consequências da *fitna* que a precedeu levantaram questões sobre legitimidade política e espiritual na liderança da *ummah*.

“Que tipo de homem deveria chefiar a *ummah*? O califa deveria ser o muçulmano mais devoto (como os kharajitas acreditavam), um desendente

³⁰ <https://sunnah.com/nawawi40:28> (acessado em 20/02/2024).

³¹ <https://sunnah.com/bukhari:6429> (acessado em 20/02/2024).

direto do Profeta (como os xiitas argumentam), ou os fiéis deveriam aceitar os omíadas, com todos os seus erros, tendo em vista a paz e a unidade?" (ARMSTRONG, 2001, p.88).

Havia um temor que, com a morte dos companheiros, o conhecimento correto da religião fosse se perder. Começaram, então, a aparecer pessoas dedicadas à codificação do conhecimento religioso, em ordem de preservá-lo, além de surgirem também outros que pregavam um retorno à pureza inicial da religião, livre de todos os aparatos imperiais dos quais se cercaram os Omíadas.

A mensagem corânica e os *hadith* versam sobre diversos temas visando a condução de uma vida piedosa pelo praticante, como ações obrigatórias, meritórias e proibidas, história, questões de crença e outras. Todos esses assuntos eram transmitidos integralmente no Alcorão e nos *hadith*, não havia uma classificação ou categorização por assunto. No entanto, a necessidade de preservação e codificação do conhecimento religioso acaba por gerar uma classificação dele, derivada da necessidade de sistematizá-lo e reproduzi-lo. Não havia, na época do Profeta, a necessidade de classificar a transmissão dos *hadith* ou as formas canônicas de récita do Alcorão, pois ele estava lá para sancionar o que era correto e corrigir o que estava errado. Além disso, as dimensões da *ummah* permitiam que o conhecimento circulasse oralmente sem nenhum problema. As necessidades da nova realidade conduzem à sistematização do texto religioso no formato de áreas de conhecimento, as ciências da religião (*'ilm fii din*). O desenvolvimento dessas ciências toma forma distinta nos universos xiita e no que posteriormente seria conhecido como sunismo, uma vez que a fonte de autoridade e legitimidade dessas comunidades era distinta. Para os xiitas, a autoridade política e religiosa passava pela descendência sanguínea do Profeta, de modo que após a morte de 'Ali, eles passaram a admitir, sucessivamente, seus filhos Hassan, Hussein e os descendentes deste como *imams*, líderes corretamente guiados.

Como o foco desta dissertação é abordar o sufismo enquanto fenômeno do sunismo (que foi onde ele prevaleceu), iremos tratar com mais detalhes sobre este campo específico do Islam. Das ciências islâmicas que surgiram, vamos nos deter mais especificamente em três, que são relevantes para as discussões nesta dissertação: *'ilm ul fiqh* (ciência da jurisprudência), *'ilm ul kalam* (ciência da teologia) e *ilm fii thazkiyathu al-nafs* (ciência da purificação da alma), que é onde está inserido o sufismo.

A abordagem aqui feita sobre o desenvolvimento das ciências pode soar algo teleológica, mas isso é feito puramente para fins didáticos e de apresentação. Importante salientar que o desenvolvimento e configuração que elas atualmente apresentam não se deu de forma imediata, mas foi fruto de longo processo discursivo (por vezes violento), em que esteve em disputa qual ou quais as formas autorizadas para codificar, classificar e reproduzir o conhecimento religioso. A forma atual das ciências deriva mais ou menos do século X, a partir da formulação de juristas e teólogos proeminentes, como al-Ghazali. O processo de disputas sobre a ortodoxia e ortopraxia da religião está relacionado a seu status como “tradição discursiva”, nos termos de Talal Asad:

“O que é uma tradição? Uma tradição consiste essencialmente de discursos que buscam instruir praticantes a respeito das formas e propósitos corretos de uma dada prática que, precisamente pelo fato de ser estabelecida, tem uma história. Esses discursos se relacionam conceitualmente com um passado³² (quando a prática foi instituída, e da qual o conhecimento de seu ponto e performance apropriados foi transmitido) e com um futuro (como o ponto dessa prática pode ser melhor assegurado no longo termo, ou por que ele deve ser modificado ou abandonado), através de um presente (como ela está ligada a outras práticas, instituições e condições sociais). Uma tradição discursiva islâmica é simplesmente uma tradição de discurso muçulmano que se dirige a concepções de passado e futuro islâmico, com referência a uma prática islâmica particular no presente. (ASAD, 2009, p.20. Tradução nossa).

O próprio processo discursivo a respeito das práticas e crenças corretas na religião são parte da formação dela enquanto tradição, e derivam da diversidade hermenêutica possível que pode haver sobre suas fontes fundacionais (Alcorão e *hadith*). Ao contrário do que se pode pensar à primeira vista, em um ambiente intelectualmente opressor, o ambiente é precisamente o contrário, de “efervescência intelectual” (PINTO, 2010, p.82). Afinal de contas:

“Claramente não há, nem pode haver, algo como uma narrativa universalmente aceita de uma tradição viva. Qualquer representação de uma tradição é contestável. Qual forma essa contestação assume, se ela ocorrer, será determinada não apenas pelos poderes e conhecimentos dos quais cada lado lança mão, mas pela vida coletiva à qual eles aspiram - ou para cuja sobrevivência eles são indiferentes. Declarações de neutralidade moral, aqui, como sempre, não são garantia de inocência política.” (ASAD, 2009. p.24 - tradução nossa).

Os três campos de ciência da religião que iremos abordar versam sobre o que poderíamos chamar de três prismas ou três níveis da religião. O primeiro, *‘ilm ul fiqh*, trata sobre as ações (*‘amal*) e práticas religiosas (*ibada’*) do crente. O segundo, *‘ilm ul*

³² No presente caso, o passado seria a época do Profeta e da revelação, já distante quase 200 anos quando essas discussões ocorrem.

kalam, sobre a crença (*aqida*), e o terceiro, *ilm fii thazkiyathu al-nafs*, sobre as questões morais e espirituais. Essa divisão é derivada de um célebre *hadith*, conhecido como Hadith de Jibril (Gabriel), que reproduzimos parcialmente abaixo:

“Enquanto estávamos um dia sentados com o Mensageiro de Allah (ﷺ³³), apareceu diante de nós um homem vestido com roupas extremamente brancas e com cabelos muito pretos. Nenhum vestígio de viagem era visível nele e nenhum de nós o conhecia. Ele sentou-se perto do Profeta (ﷺ), apoiou os joelhos contra os dele e colocou as palmas das mãos sobre as coxas e disse: “Ó Muhammad! Informe-me sobre o **Islam**³⁴.” O Mensageiro de Allah (ﷺ) respondeu: “O Islam é que você deve testemunhar que não há divindade digna de adoração exceto Allah e que Muhammad é Seu Mensageiro (ﷺ), que você deve realizar salah (oração ritual), pagar o zakah, jejuar durante o Ramadã e realizar o Hajj (peregrinação) à Casa (a Caaba em Meca), se você tiver os meios para fazer a viagem até lá.” Ele disse: “Você falou a verdade”. Ficamos surpresos com ele questionando-o (ﷺ) e depois dizendo-lhe que ele estava certo, mas ele continuou dizendo: “Informe-me sobre **Iman** (fé)”. Ele (o Profeta) respondeu: “É você acreditar em Allah, Seus anjos, Seus Livros e Seus Mensageiros, no Último Dia³⁵, e no destino (qadar), em que o bem e o mal vêm de Allah.” Ele disse: “Você falou a verdade”. Então ele (o homem) disse: “Informe-me sobre **Ihsan**”. Ele (o Profeta) respondeu: “É que você deve adorar a Allah como se pudesse vê-Lo, pois embora você não possa vê-Lo, Ele o vê.” (...). Então o homem foi embora. Esperei um pouco e então ele (o Profeta) disse: “Ó `Umar, você sabe quem foi aquele questionador?” Eu respondi: “Allah e Seu Mensageiro sabem melhor.” Ele disse: “Esse foi Jibril (Gabriel). Ele veio para lhe ensinar sua religião”³⁶.

Esse *hadith*, conhecido como “mãe da Sunna” (*umm ul sunnah*) é utilizado como base para a divisão das ciências islâmicas, em que cada uma estaria responsável em lidar com cada um desses três aspectos da religião.

1.4.1 - ‘Ilm ul Fiqh (jurisprudência)

É a ciência que trata das ações dos muçulmanos. Ela classifica os atos humanos entre permitidos e proibidos, além de versar sobre qual a forma correta de executá-los. Segundo Armstrong (2001), a *fiqh* surge de questões que se seguiram à primeira *fitna* e ao estabelecimento dos Omíadas como dinastia imperial, seguidos pelos Abássidas, a dinastia que os sucedeu: “como a sociedade poderia ser governada conforme os princípios islâmicos? Os juristas queriam estabelecer normas

³³ ﷺ é a fórmula condensada em árabe para *sala Allahu aleihi wa salam* (que a paz e bênçãos de Deus estejam sobre ele), saudação usada por muçulmanos sempre que o Profeta é citado.

³⁴ O termo “islam” é aqui utilizado no sentido de ortopraxia, e não como o nome próprio da religião. Quando formos citá-lo nesse sentido, colocaremos em letra minúscula e itálico.

³⁵ Dia do Juízo Final

³⁶ Disponível em <https://sunnah.com/nawawi40/2> (grifos e traduções nossos). Acessado em 20/02/2024

legais precisas que fariam da exigência corânica de se construir uma sociedade justa, que se submetesse (...) à vontade de Deus (ARMSTRONG, 2001, p.92). O primeiro a codificar as questões de jurisprudência numa formulação que ainda está presente atualmente foi Abu Hanifa (699-767), originário de Kufa, no Iraque. Sua codificação da lei corânica, que mais tarde foi ampliada por seus discípulos Abu Yusuf e Shaybani, deu origem ao sunismo e à escola de jurisprudência (*madhab*) Hanafi, que ainda hoje é largamente seguida por muçulmanos em todo o mundo, sobretudo no subcontinente indiano e Anatólia. A metodologia Hanafi balanceia a adesão literal às fontes religiosas com a utilização da razão e do *ijtihad* (esforço intelectual visando a interpretação analítica feita por sábios da religião para questões que não estão explicitamente esboçados no Alcorão e nos *hadith*³⁷).

A segunda escola de jurisprudência sunita a surgir (das que estão presentes ainda hoje), foi a de Malik ibn Anas (711-795). Diferente da escola de Abu Hanifa, Malik dá um maior peso à tradição, embora também haja espaço para o uso da razão e do *ijtihad* em sua escola. A principal fonte para a jurisprudência malikita é o que se chama de *'amal fii Medina* (as ações de Medina). Ele partiu do pressuposto que, sendo a Medina cidade onde o Profeta residiu por anos, a memória coletiva de sua população sobre o exemplo profético e a ortopraxia da religião seria a mais preservada. A *madhab* Maliki ainda é seguida por milhões de muçulmanos nos dias de hoje, sendo forte sobretudo no continente africano.

A terceira das escolas sunitas ainda presentes foi a escola Shafi'i, fundada por Muhammad ibn Idris al Shafi (767-820). O Imam Shafi foi discípulo de Shaybani, um dos sucessores de Abu Hanifa, tendo também estudado com o Imam Malik em Medina. Sua escola, de forma semelhante à de Abu Hanifa, busca conciliar a adesão às fontes com o uso do *ijtihad*. A maior contribuição do Imam Shafi foi a sistematização do *usul fiqh*, as bases da jurisprudência, e a classificação das principais fontes do conhecimento da jurisprudência, que foi adotado também nas outras escolas:

O Alcorão

A Sunnah do Profeta Muhammad

³⁷ Baseado na definição encontrada em <https://www.britannica.com/topic/ijtihad> (acessado em 21/02/2024).

O consenso entre a comunidade muçulmana (*ijma*)

Dedução analógica, conhecida como Qiyas³⁸

A quarta das escolas de jurisprudência que sobreviveu até a contemporaneidade foi a escola Hanbali, fundada por Ahmad ibn Hanbal (780-855), que foi estudante do Imam Shafi. Ele nasceu em Bagdá, então a capital do califado sob a dinastia Abássida³⁹. Esse momento estava ainda marcado pela “efervescência intelectual” (PINTO, 2010, p.82). Destaca-se, à época, a predominância de um grupo chamado Mutazilita que, sob influência da Filosofia grega, pregava uma abordagem ultra-racionalista da religião. O mutazilismo tinha grande influência sobre o califa da época, al-Mamun (813-833), que os empoderou a ponto de criar a *mihna*, um “tribunal para julgar e punir todo aquele que declarasse publicamente opiniões contrárias à doutrina mutazilita” (PINTO, 2010. p.85). A *mihna* foi uma espécie de “inquisição racionalista⁴⁰”(IBIDEM). Uma das opiniões mais controversas dos mutazilitas, cuja oposição era vigiada de forma autoritária pela *mihna*, era a visão de que o Alcorão era criado, diferente da opinião clássica de que ele, por ser a manifestação do atributo de Fala Divina, seria incriado.

Foi em contraponto à abordagem ultra-racionalista dos mutazilitas que o Imam Ahmad ibn Hanbal desenvolveu sua escola de jurisprudência. Ao contrário das escolas Hanafi e Shafii, a Hanbali confere um peso maior às fontes sagradas (Alcorão e *hadith*), propondo como metodologia uma interpretação literalista delas, assim diminuindo o peso do *ijtihad* e do uso da analogia. Ahmad chegou a ser preso pela *mihna* por desafiar suas concepções publicamente, assim permanecendo até a mudança de califa e a extinção do tribunal. Por conta de seu apego às fontes, o Imam Ahmad compilou um dos livros de *hadith* mais célebres do mundo islâmico, o Musnad. Embora seja atualmente a escola de menor presença no mundo islâmico, a Hanbali foi “difundida para vários países, sobretudo árabes, como os territórios que hoje fazem parte da Síria, Palestina, Egito, Iraque e Arábia Saudita⁴¹”.

³⁸ Fonte: <https://iqaraislam.com/imam-al-shafi-o-pai-do-usul-al-fiqh> (acessado em 21/02/2024).

³⁹ A dinastia Abássida havia derrubado os Omíadas do poder em 750, e transferido a capital do califado para Bagdá.

⁴⁰ De acordo com PINTO (2010) essa comparação deve ser feita com cuidado, pois, diferente da inquisição católica, a preocupação da *mihna* era com discursos da esfera pública, e não privada.

⁴¹ <https://iqaraislam.com/escola-hanbali-um-resumo-de-sua-historia-e-metodologia> (acessado em 21/02/2024).

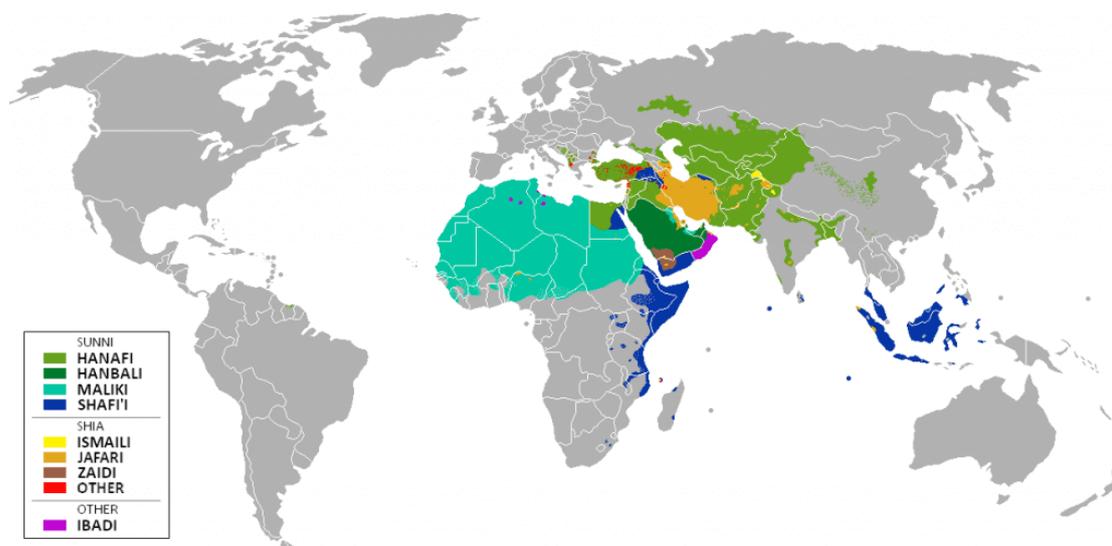
Importante pontuar que é a partir de uma interpretação da escola Hanbali que nasce o movimento Wahabbita, no século XVIII, na região de Najd, hoje Arábia Saudita. O Wahabbismo é tributário da abordagem literalista das fontes da religião, e se constituiu como uma das principais oposições sistemáticas ao Sufismo desde sua fundação até a atualidade.

Além das quatro citadas fontes da religião, há ainda uma que é considerada a quinta fonte: o *urf*, cujo significado literal pode ser entendido como “aquilo que é conhecido e assim aceitável para uma comunidade” Othman (1981, p. 343). Na prática, significa a adoção mediada de costumes locais ao cotidiano islâmico. Com a conversão de não árabes ao Islam, surge a questão sobre como devem ser acomodadas suas práticas e hábitos culturais nativos com a vivência da religião. De modo geral, os juristas sancionam a adoção desses hábitos naquilo em que eles não contradissem a lei religiosa, ou que pudessem ser reinterpretados num sentido islâmico, o que eles entendem ter sido a prática do Profeta. Os ritos feitos na Caaba, por exemplo, eram entendidos como práticas primordiais dos profetas Abraão e Ismael, mas que haviam sido desvirtuados e apropriados pelos politeístas. A utilização do *urf* evidencia o discurso do Islam como uma religião de caráter universalista, e “permitiu alto grau de adaptabilidade da lei islâmica a contextos sociais específicos, polemizando práticas culturais e permitindo que as regras e valores codificados na *shari’a* adquirissem significados culturais locais” (PINTO, 2010, p. 93).

A expansão da sociedade islâmica em termos imperiais, com o encorajamento da conversão dos povos subjugados gera um “inevitável” processo de sincretismo, em que o agente social “será constantemente chamado a modular-se e redefinir-se historicamente em função dos campos onde se implanta, dos universos simbólicos que pretende substituir, dos cosmos socializados onde seu sistema de símbolos encontra sentido” (SANCHIS, 2018, p. 46). Podemos, então, entender o *urf* como um mecanismo de controle, que dá às autoridades islâmicas uma ferramenta para a produção autorizada do sincretismo nas suas fronteiras. É muito comum ouvirmos em meios islâmicos que “Islam e cultura árabe são duas coisas diferentes, por isso o Islam deve ser vivenciado de acordo com a cultura local, dentro do possível”.

A utilização do *urf* foi valiosa para a expansão do sufismo, lhe conferindo uma grande adaptabilidade discursiva e prática às tradições culturais dos locais em que se instalou (PINTO, 2010, p. 117).

Figura 02: Mapa mostrando as principais áreas de influência geográfica das escolas de jurisprudência sunitas.



Fonte: <https://iqaraislam.com/imam-al-shafi-o-pai-do-usul-al-fiqh> (acessado em 10/03/2024).

As diferentes metodologias de interpretação da lei sagrada pelas *madhabs* gerou relações entre elas que nem sempre foram pacíficas. Uma acomodação e aceitação mútua foi se dando pouco a pouco, embora certa tensão nunca deixou de existir:

As relações entre seguidores das diferentes madhabs às vezes foram violentas; em Bagdá, durante o período abácida, o shafismo e o hanafitas tinham dado seus nomes a facções urbanas que lutavam umas contra as outras. Mais tarde, porém, as divergências tornaram-se menos polêmicas. (HOURANI, 2006, p.215).

Dentro da ideia formativa de uma tradição, a sobrevivência, acomodação e reprodução das escolas de jurisprudência ocorrem a partir de processos discursivos, fruto das relações de poder estabelecidas entre seus representantes e as dinastias reinantes, articuladas com os “diferentes raciocínios islâmicos que as diferentes condições sociais e históricas podem sustentar”. (ASAD, 2009, p.23. Tradução nossa). Posteriormente, “a atitude de tolerância e boa opinião entre as Escolas tornou-se universalmente aceita. Isso foi formulado pelo Imam al-Ghazali, ele próprio autor de quatro livros didáticos de Shafi'i fiqh.”⁴²

“Das nove escolas de jurisprudência sunita que surgiram em Bagdá, quatro chegaram aos nossos dias (...). Inicialmente a adesão a cada uma dessas escolas dava-se pelo convencimento dos indivíduos, e a partir do século XIII

⁴² <https://iqaraislam.com/madhabs-o-papel-historico-da-jurisprudencia-islamica> (acessado em 21/02/2024).

a ascensão das dinastias Ayubida, Mameluca e Otomana deu uma territorialidade a cada uma delas, devido ao apoio que receberam das dinastias reinantes”. (PINTO, 2010, p.91).

O campo de atuação da *fiqh* é a regulação das ações humanas, de acordo do que foi definido no *hadith* de Gabriel como “*islam*”. Dentro dessa ciência, as ações dos muçulmanos são classificadas em critérios de obrigatoriedade e proibição, gerando o *arkham al-islamiya*, pilares do Islam. As ações obrigatórias mais importantes estão presentes nos chamados 5 pilares da religião, de acordo com o que é estabelecido num *hadith*.

Os 5 pilares são dispositivos discursivos e rituais criados durante o período da revelação, cuja obrigatoriedade criou um universo compartilhado de doutrinas e práticas que permitiram a constituição e reprodução dos muçulmanos como uma comunidade religiosa. Para além disso, os pilares são mecanismos disciplinares que criam tanto ortodoxia quanto ortopraxia e participam da constituição das subjetividades religiosas entre os muçulmanos” (PINTO, 2010, p.54).

Os 5 pilares são:

1. Shahada ou profissão de fé: crer e professar no monoteísmo conforme transmitido por Muhammad, através da frase: *la ilaha ila Allah, wa Muhammad Rasulullah* (não existe deus senão o Único Deus, e Muhammad é o Mensageiro de Deus). A crença na Shahada é condição necessária para a pessoa ser identificada como muçulmana. A crença na Shahada é um elemento aglutinador por excelência, e que “permite, ao menos em princípio, que os seguidores das diferentes correntes religiosas dentro do islã se reconheçam para além de suas diferenças doutriniais” (IBIDEM, p.55).

2. Salat: a oração canônica, obrigatória para todos os muçulmanos pós puberdade e que estejam em posse de suas faculdades mentais. A *salat* é feita cinco vezes ao dia: no período que precede a alvorada (*fajr*), próximo ao meio-dia (*zuhr*), no cair da tarde (*asr*), após o por do Sol (*maghrib*) e após o escurecer (*isha*). As orações são divididas em unidades básicas (*rakas*), sendo que a da alvorada possui duas *rakas*, a do meio dia, do cair da tarde e da noite possuem quatro, e a do pôr do Sol possui três. A oração pode ser feita individualmente ou em congregação, que é tida como mais meritória. Nesse caso, é necessário que uma pessoa faça o papel de *imam*, conduzindo a oração e sendo seguida pelos outros. É obrigatório recitar al-Fatiha, o primeiro capítulo do Alcorão, em todas as *rakas*, e nas duas primeiras recita-se também alguns outros versos, de escolha do *imam*. Uma das condições para a oração é que o muçulmano

esteja com seu corpo e roupa livres de impurezas (*najas*), substâncias que invalidam a performance da oração, como urina, fezes, sêmem, sangue, pus e a saliva de alguns animais, como porco e cachorro⁴³. É também necessário se encontrar em estado de ablução, pureza ritual. A ablução é feita com água, lavando o rosto, as mãos, antebraços, a parte de cima da cabeça e os pés. Caso a pessoa perca o estado de ablução, ao realizar ações fisiológicas, sangrar ou dormir, ela precisa refazê-la. Caso ela tenha tido relações sexuais, fica em estado de impureza maior (*junub*) e precisa fazer a ablução maior (*ghusl*), que consiste em lavar todo o corpo, incluindo boca e narinas. A mulher menstruada fica impedida de rezar, e, findo o período, deve realizar a ablução maior para então voltar a rezar normalmente.

3. Zakat: contribuição caritativa, obrigatória para todos os muçulmanos que tenham uma determinada quantidade de posses. O *zakat* é calculado em 2,5% das posses de uma pessoa que excedam suas necessidades básicas, como saúde, moradia e alimentação. Pode ser dado tanto em dinheiro como em bens ou mantimentos. Existe um critério para eleger quem pode receber o *zakat*, como pessoas pobres, endividadas, além de pessoas recém convertidas ou em vias de se converter ao Islam, que estão com o “coração” inclinado para a religião (*muallafatul qulub*).

4. Sawn: o jejum obrigatório a todas as pessoas pós puberdade, que é feito durante todo o mês do Ramadan, nono mês do calendário islâmico. O jejum se inicia no mesmo horário da oração da alvorada, e é encerrado no horário da oração do pôr do Sol. A pessoa deve se abster de comida, bebida, relações sexuais, fumo ou afins durante todo o período do jejum. As que apresentem situações de saúde que possam ser prejudicadas pelo jejum ficam isentas de fazê-lo, devendo repor em outro momento. Pessoas com doenças incuráveis que podem ser agravadas com o jejum ou pela ausência de medicamentos, assim como aquelas sem posse de suas faculdades mentais, estão desobrigadas a realizá-lo.

5. Hajj: a peregrinação maior a Meca. O *hajj* deve ser feito por todo muçulmano, homem e mulher, pelo menos uma vez na vida, caso ele tenha condições financeiras para tal. Ele é feito durante alguns dias do mês de Dhul Hijja, 12º do calendário islâmico. Em Meca, são feitos alguns rituais que remontam à história islâmica de

⁴³ Na *madhab* Maliki a saliva de cachorro não é considerada impura.

Abraão, Agar e Ismael, além de ritos executados por Muhammad durante sua vida, como circular a Caaba sete vezes em sentido anti-horário. O *hajj* congrega anualmente milhões de muçulmanos. Para um relato etnográfico sobre a peregrinação (BARBOSA, 2021).

Além dos cinco pilares, todas as ações humanas existentes estão classificadas em um dos critérios de obrigatoriedade, permissibilidade ou proibição. Importante citá-los, pois a constituição da ideia de piedade no sufismo está relacionada à execução de ações meritórias. Os critérios são:

1. Fard, obrigatório: As ações obrigatórias para todo muçulmano adulto e de posse de suas faculdades mentais. Aqui estão inseridos os cinco pilares. Deixar de cumprir uma ação obrigatória é considerado pecado no Islam, e para isso a pessoa deve pedir perdão a Deus ou reparar a ação, se for o caso. As ações obrigatórias são divididas em dois tipos:

1.1. Fard *'ain*: ações obrigatórias individuais, que devem ser feitas por todas as pessoas individualmente, mesmo que de forma coletiva. Ex: a oração ritual, *salat*.

1.2. Fard *kifaya*: ações obrigatórias comunitárias; não são obrigatórias para todos, mas devem ser feitas por pelo menos uma pessoa ou grupo de uma comunidade. Se ninguém a faz, toda a comunidade se encontra em situação de pecado. Ex: divulgar a religião, realizar as orações fúnebres para os falecidos da comunidade, saber a língua árabe, buscar a *tazkiyah* (purificação do coração).

2. Wajib: ações requeridas. Não são obrigatórias, mas são bastante importantes, e o Profeta nunca as deixava. Deixar uma ação *wajib* não constitui em pecado, mas deixa incompleta uma ação obrigatória. Certas partes da *salat* são consideradas *wajib*.

3. Sunnah *muaqqada*: ações altamente meritórias. Não são obrigatórias, mas o Profeta raramente deixava de fazê-las. Deixar uma dessas ações não constitui pecado, mas desagrada a Deus e, na concepção de alguns juristas, abandoná-las completamente pode se constituir em pecado. Algumas orações, que não as obrigatórias, caem nessa categoria. Ex: duas *rakas* antes de rezar a oração da alvorada, quatro *rakas* antes da oração do meio dia, jejum em alguns dias fixos além

do Ramadan. Ser constante em fazer a sunna *muaqqada* é tido como fonte de bênçãos e de alta posição junto a Deus.

4: Sunnah *ghayr muaqqada*: ações meritórias, que o Profeta costumava fazer, mas não com regularidade absoluta. Deixá-las não constituem pecado nem desagradam a Deus, mas a pessoa perde a oportunidade de adquirir bênçãos extras. Ex: 4 *rakat* antes da oração do entardecer, jejum voluntário em alguns dias do ano. Há também um tipo de Sunnah *ghayr muaqqada* chamada de Sunnah *Zawaid*, ou *sunna* do hábito profético, como a forma que o Profeta comia, se vestia, dormia, se ornamentava, etc. Emulá-lo em seus hábitos também é tido como meritório.

5. Mubah: ações permitidas, que não trazem bênçãos nem desaprovação. Aqui encontra-se a maioria das ações humanas, e que não possuem uma conotação valorativa em si. Comer, sentar, andar, etc. Algumas ações *mubah* podem adquirir valoração positiva ou negativa, a depender da intenção e resultado pretendido com ela, por exemplo: sentar-se para ver um programa de televisão que incite a pessoa a ter mais piedade, ou ver um programa de televisão que distraia a pessoa de fazer a oração, respectivamente.

6. Makruh *tanzih*: ações levemente desaconselháveis. Não levam ao pecado e nem ao desfavor divino, mas são desaconselhadas de serem realizadas. Se uma pessoa que faz uma dessas ações a deixa com a intenção de ser mais piedoso, recebe uma recompensa divina. Exemplos: alguns tipos de cortes de cabelo, vestimentas, a utilização de mais água que o necessário na ablução, cobrir a parte da testa que toca o chão durante a oração.

7. Makruh *tahr*: ações altamente desaconselháveis. Também não entram na categoria de pecado, mas são detestadas por Deus e a pessoa deve buscar evitá-las o máximo possível. Deixá-las em busca de ser mais piedoso enseja uma grande recompensa divina, e alguns juristas acham que a frequência nelas pode conduzir ao pecado. O divórcio⁴⁴ entra nessa categoria, sendo tido como “a coisa permitida que

⁴⁴ Nos referimos aqui ao divórcio fruto do desgaste relacional, ou por mero capricho. Caso haja uma relação abusiva, de violência ou afins, o divórcio é não só aceitável, como algumas vezes é obrigatório, já que a preservação da integridade física de uma pessoa é ato obrigatório no Islam.

Deus menos gosta”. Alguns juristas também colocam o consumo de tabaco nesta categoria.

8. Haram: ações proibidas. São aquelas ações consideradas pecaminosas no Islam. Aquele que as comete deve pedir perdão a Deus e colocar a intenção de não mais repeti-las. Algumas dessas ações requerem expiação (*kaffara*), como quando a pessoa deixa o jejum do Ramadan intencionalmente, ou reposição (*qada*), como quando a pessoa perde uma oração, ela deve buscar repô-la. Na visão da maioria dos juristas, ser contínuo em atos *haram* não tira a pessoa da religião, mas faz dela um *fasiq*, i.e., muçulmano cuja prática da religião é incompleta, defeituosa.

A classificação dessas ações é geral, e varia não só entre o sunismo e o xiismo, como também dentro das escolas sunitas. Não pretendo aprofundar sobre essas diferenças, uma vez que o esquema apresentado serve como categoria geral para entendermos algumas ações dos adeptos do sufismo, que será exposto mais adiante.

1.4.2 - 'Ilm ul Kalam (teologia)

Em menos de dois séculos após a morte do Profeta, o califado já havia se tornado uma potência imperial e multiétnica, com um território que se estendeu, em seu auge, desde a margem esquerda do rio Indo até a margem atlântica do Marrocos. O domínio de territórios bizantinos, além da conquista da Andaluzia, na Espanha, coloca os muçulmanos em contato com diversos textos da Filosofia greco-romana, teologia cristã e Neoplatonismo. O domínio da região da Pérsia, onde estava a agora capital do califado Abássida (Bagdá), coloca a *ummah* em contato com diversas tradições antigas, como o Zoroastrismo e as religiões védicas no subcontinente indiano. O período de “efervescência intelectual” (PINTO, 2010, p.82) coloca os muçulmanos em contato com diversos textos e tratados filosóficos, colocados como alteridade à mensagem corânica, e que exigiam o desenvolvimento de argumentações e respostas às questões que eram postas. Afinal, uma vez que o Alcorão continha um código divino que cobria todos os aspectos da vida, a resposta a essas questões teológicas também deveria estar lá.

De acordo com o *hadith* de Gabriel, que expomos acima, a crença islâmica (*iman*) é constituída de seis pilares: 1: a crença nos Deus Único, 2: nos anjos (*al malaika*), 3: nos livros revelados mediante profecias para a humanidade (*kutubi*), 4:

nos profetas e mensageiros (*anbiyah wa rusul*), 5: no dia do juízo final (*yawma al-qiyamah*) e 6: no destino (*qadar*), que admite que o bem e o mal provêm de Deus.

O sexto pilar provoca uma suposta contradição com as injunções morais pregadas no Alcorão. Se Deus envia tanto o bem como o mal, qual o valor das ações virtuosas para se obter a salvação?

Foi a tensão entre livre-arbítrio e determinismo que fez surgir a primeira disputa propriamente teológica no Islam. Os árabes pré islamitas tendiam a acreditar em um destino pré determinado (*dahr*), e assim deram ao Alcorão o mesmo espírito. Os primeiros califas parecem ter também mantido essa visão (...). Estudiosos modernos veem o determinismo como uma posição conveniente aos governantes, desde que ela, logicamente, tende a diminuir a preocupação com a moralidade de suas ações e as reações a seus governos. (BLANKINSHIP, 2008, p.39. Tradução nossa).

Em oposição a esse “determinismo conveniente” surge um movimento conhecido como Qadarita, que pregava haver total responsabilidade pelas ações individuais, em espírito com o pietismo expresso no Alcorão. Alguns dos seguidores desse movimento entraram em conflito com os califas, e chegaram a conseguir impor “uma breve implementação da agenda política Qadarita” (*IBIDEM*, p.39, tradução nossa). Apesar do desaparecimento do movimento, algumas das visões *qadaritas* sobrevivem em formulações teológicas posteriores no sunismo e no mutazilismo.

O *mutazilismo*, já brevemente abordado, propunha uma primazia da razão sobre a revelação, o que os levou a posições consideradas heréticas pela maioria dos muçulmanos, como a crença na natureza criada do Alcorão e na eternidade do mundo. Embora não se possa dizer que o movimento foi mero desdobramento da filosofia helenística (MIGUENS, 2014), muito de suas bases de pensamento derivou dessas fontes. O *mutazilismo* declinou após o fim da “inquisição” abássida, mas algumas de suas formulações racionalistas sobreviveram em sistemas de crença posteriores, como o xiismo ismaelita (que é bastante influenciado pelo Neoplatonismo) e também na escola de teologia sunita Maturidi.

No sunismo se consolidam três posições teológicas, cada uma delas dando maior ou menor peso às especulações racionalistas. Como dito, o Imam Ahmad ibn Hanbal formulou sua escola de jurisprudência em oposição às instâncias ultraracionalistas do *mutazilismo*. Esse engajamento se desdobra na teologia com a abordagem *zahirita* (externalista/literalista). O *zahirismo* não constitui um sistema de formulação teológica especulativa, mas um credo tradicionalista que “se opunha ao mutazilismo na maioria dos pontos” (Blankinship, 2008, p.51, tradução nossa.) O

zahirismo evita especulações teológicas a respeito das formulações do Alcorão, afirmando o significado literal do seu conteúdo. Esse literalismo gerou a ocorrência de tendências antropomorfistas no *zahirismo*, uma vez que ele interpreta “ao pé da letra” algumas passagens corânicas e *hadith* que atribuem partes físicas e sentimentos humanos a Deus, como mão, olho, raiva, ciúme, dentre outros⁴⁵.

Uma visão mais moderada entre o literalismo *zahirita* e o ultra-racionalismo *mutazilita* surge a partir das escolas de *kalam* (teologia) Ashari e Maturidi. A primeira é fundada por Abu Hassan al-Ashari (874-936), que começou sua carreira como *mutazilita*. No entanto, mudando sua concepção, al-Ashari passa a defender posições literais mais próximas dos *zahiritas*, mas articuladas na linguagem racional do mutazilismo. Ele argumenta, por exemplo, que os supostos atributos físicos de Deus que aparecem no Alcorão devem ser entendidos literalmente, mas de forma amodal, sem um “como”⁴⁶ (*bi la kayf*). As posições *ashari* encontram ressonância sobretudo dentre os praticantes das escolas de jurisprudência Shafii e Maliki.

Já a escola Hanafi tem suas posições (que são mais voltadas ao uso da razão, como já explicamos) refratadas pela escola de *kalam* Maturidi, fundada por Abu Mansur al-Maturid (853-944). Embora não difira em questões essenciais das posições de Ashari, Maturid emprega o uso da razão numa extensão maior. Sobre a citada questão dos supostos atributos humanos de Deus, por exemplo, a posição predominante na escola Maturidi é a de que eles devem ser entendidos metaforicamente, a partir de uma interpretação alegórica⁴⁷ (*ta'wil*) do Alcorão.

Até aqui analisamos, dentro da concepção sunita, dois dos três “prismas” da religião abordados no *hadith* de Gabriel (*islam* e *iman*). Dentro do contexto de sua sistematização como ciências da religião, esses dois “prismas” são complementares e constitutivos da identidade religiosa de um muçulmano sunita. A pertença às escolas de jurisprudência e teologia não são vinculativas entre si, de modo que uma pessoa pode se identificar como *hanafi* e *ashari*, ou *maliki* e *maturidi*, por exemplo, ou não

⁴⁵ Como visto, por exemplo, em: “A mão de Allah está sobre suas mãos” 48:10, ou “Allah quem criou os céus e a Terra, e o que há entre eles, em seis dias, e então tomou assento em seu trono” (32:4).

⁴⁶ Em resumo, seria como dizer: Deus atribui para Si no Alcorão um atributo chamado mão, mas não podemos pensar sobre o que é essa mão e quais suas características, e não podemos pensar como algo semelhante a uma mão do ser humano.

⁴⁷ Nesse caso, por exemplo, a “mão de Deus” seria entendida como Sua ação, Seu poder ou Sua vontade. O assento no trono como o estabelecimento de Sua soberania sobre o mundo.

seguir uma escola de teologia⁴⁸. Embora pertencer a uma escola de jurisprudência seja visto como obrigatório no sunismo clássico⁴⁹, há formulações mais recentes que afirmam não ser essa uma obrigação, ou mesmo que seguir uma *madhab* seria inovação repreensível na religião (*bida'a*), e que o crente deve se apegar somente ao Alcorão e à Sunna. Dessa forma, os sunitas que seguem as *madhab* se auto intitulam “sunitas tradicionais,⁵⁰” em ordem de se diferenciar dos outros ramos.

Importante pontuar, brevemente, a presença, nesse caldeirão de abordagens intelectuais, da *falsafá*, conhecida como filosofia islâmica. Pode-se dizer que, em geral, a *falsafá*:

Foi quase que inteiramente baseada nas traduções em árabe dos textos gregos. O que é comumente designado como "filosofia islâmica" é marcado pelo largo alcance das tradições textuais na gênese e desenvolvimento de uma filosofia sistemática predominantemente sincrética, mas ainda assim sistemática, na civilização islâmica da Andaluzia à Índia, do século IX até o presente. A maioria dos textos está em árabe, mas um grande número veio a ser escrito em persa, um processo que se acelerou a partir do século XII. (ZIAI, 2008, p.55, tradução nossa).

O desenvolvimento da *falsafá* ocorreu como resposta às indagações sobre a crença islâmica colocadas por sacerdotes e intelectuais dos diversos povos que se encontravam dentro das fronteiras do califado, como gregos, persas e indianos. Tanto a *falsafá* como o *kalam* tiveram uma origem semelhante, mas acabaram por seguir caminhos paralelos. Podemos dizer, grosso modo, que a principal diferença entre as duas abordagens deriva do peso que cada uma delas dá à razão e à revelação. Os filósofos, a partir do “primado da razão”, submetem a revelação ao escrutínio racional, e assim chegam a conclusões teológicas diferentes daquelas oriundas da abordagem mais textual, como a já citada eternidade do mundo e noção de o Alcorão ser criado. O *kalam* parte da primazia da revelação sobre a razão, utilizando o método de análise racional submetido às verdades apriorísticas firmemente estabelecidas no texto da

⁴⁸ Alguns praticantes preferem seguir formulações de crença mais simples e menos especulativas, como a Aqidah Tahawiyah, formulada pelo hanafita Abu Ja'far at-Tahawi (853-933).

⁴⁹ Essa visão entende que as formulações legais das escolas derivaram de metodologias específicas legitimadas por uma cadeia de transmissão autoritativa (*isnad*) que liga seus fundadores ao Profeta (semelhante ao que ocorre na transmissão dos *hadith*), e que qualquer formulação legal sunita posterior que esteja fora do espectro das quatro escolas não é válida. Esse é um dos sentidos da famosa frase: “a partir do século X as portas da *ijtihad* foram fechadas”. Os defensores dessa visão defendem, no entanto, que a *ijtihad* deve ser usada dentro das *madhab* e seguindo suas respectivas metodologias, mas não fora delas.

⁵⁰ Para uma abordagem mais detalhada dessa divisão, ver <https://digitalcommons.augustana.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1007&context=honrstudent> (acessado em 22/02/2024).

revelação. Outro ponto é o alcance da influência que tiveram os textos platônicos, aristotélicos e neoplatônicos. A *falsafá* sofre essa influência em forma. No *kalam* ela se dá sobretudo num aspecto mais linguístico e estético, em que as “verdades teológicas” do Alcorão são formuladas e expressas em categorias e terminologias da filosofia metafísica, como, por exemplo, a alcunha “Ser Necessário” para caracterizar Deus, utilizada pela primeira vez pelo filósofo Ibn Sina, ou Avicena (980-1037).

Alguns dos filósofos islâmicos mais famosos deixaram sua marca em outros campos aos quais se dedicaram a partir da filosofia, como Avicena na área de medicina, além al-Farabi (870-950), “cujos princípios de política inspirados no platonismo se tornaram o padrão para todas as teorias políticas islâmicas posteriores” (*IBIDEM*, p.60, tradução nossa).

No mundo sunita a *falsafá* sofre oposição por grande parte dos dos sábios, sobretudo al-Ghazali. Por isso ela tem maior capilaridade e desenvolvimento mais proeminente no xiismo, sobretudo dentro da doutrina ismaelita.

A partir do que foi exposto sobre as ciências islâmicas até o momento, podemos dizer que, a partir de meados do século X:

O mundo muçulmano começou a se estruturar em diversos alinhamentos doutrinários definidores e imensamente duráveis que não foram substancialmente alterados desde então: os sunitas Ashari, Maturidi e Hanbali, as duas variações do Mutazilismo dentre os xiitas Duodecimanos e Zayditas, o Neoplatonismo de muitos dos xiitas Ismaelitas, e as doutrinas Ibadi dentre os Kharajitas residuais. Todas as formulações anteriores nesse período de intensa competição e energia eventualmente passaram à extinção (BLANKINSHIP, 2008, p.54. Tradução nossa).

É o momento então de falarmos da terceira “face do prisma” apontado no *hadith* de Gabriel, e que também está, no período abordado, surgindo e se desenvolvendo através de processos discursivos no seio do mundo islâmico: o Sufismo.

1.5 - O sufismo

Quando falamos sobre “*islam*” nos referimos a ações, que são aspectos apreensíveis por percepções sensoriais. No caso da *iman*, embora se tratem de crenças e questões teológicas, elas são abordadas através do raciocínio analítico. Essas duas ciências da religião são desenvolvidas a partir de uma abordagem hermenêutica intelectual das fontes sagradas, a partir do uso do *ijtihad*. No entanto, quando o Profeta fala, no *hadith* de Gabriel, em “adorar a Deus como se o visse”, estamos tratando sobretudo da adoção de uma disposição, e não de uma mera ação

imaginativa. Essa injunção está relacionada à aquisição de uma sinceridade, uma ética, um “se tornar piedoso” em minhas ações, já que “Deus está me vendo”. Essa disposição de sinceridade não é adquirida mediante um esforço sensorial ou intelectual. Daí que podemos dizer que *islam* e *iman* estão relacionados ao aspecto *zahir* (exterior/exotérico) da religião. A aquisição de uma disposição interna que conduz à sinceridade ou perfeição na adoração (*ihsan*) está relacionada ao aspecto *batin* (interior/esotérico) da religião.

O Alcorão e os *hadith* possuem diversas injunções com claro significado, mas também contêm alguns textos cuja compreensão não se dá a um primeiro exame, e outros que apontam para realidades além das percepções sensoriais ou intelectuais. O próprio livro sagrado, num exercício metalinguístico, aponta para esse fato: “Ele é Quem fez descer sobre ti, Muhammad, o Livro, em que há versículos precisos: são eles o fundamento do Livro; e, outros, ambíguos” (ALCORÃO, 3:7). Há outros versos que apontam para uma espécie de diferentes níveis entre os crentes: “Aqueles que obedecem a Deus e ao Mensageiro, contar-se-ão entre os agraciados por Deus: profetas, verazes, mártires e virtuosos⁵¹. Que excelentes companheiros serão!” (ALCORÃO, 4:69). Além do *hadith* de Gabriel, que também aponta para a existência de níveis de adoração (*ihsan* significa “perfeição”), há um *hadith quds*⁵² que relata uma estação especial de proximidade entre alguns crentes e Deus:

Quem mostrar inimizade a um dos meus servos⁵³ próximos de Mim, estarei em guerra com ele. Meu servo não se aproxima de Mim com nada mais amado por Mim do que os as ações que lhe prescrevi como obrigatórias, e que Meu servo continue a se aproximar de Mim com as obras superrogatórias⁵⁴ para que Eu o ame. Quando o amo, me torno o ouvido com o qual ele ouve, os olhos com os quais ele vê, a mão com a qual ele age e o seu pé com o qual ele anda. Se ele me pedisse [algo], eu certamente daria a ele, e se ele me pedisse refúgio, eu certamente o concederia⁵⁵.

Há também versos do Alcorão que afirmam a presença de Allah junto a seus servos, um caráter imanente da divindade: “E, com efeito, criamos o ser humano e sabemos o que a alma lhe sussurra. E Nós estamos mais Próximos dele que a veia jugular” (ALCORÃO, 50:16).

⁵¹ Em árabe: *nabiyina, wa-sidiqina, wal-shuhadai wal-salihina*

⁵² Um tipo de *hadith* que a tradição afirma que Deus fala através do Profeta, embora não se trate do Alcorão.

⁵³ Em árabe, *wally*. Esse termo é bastante importante no contexto das cosmologias sufi.

⁵⁴ Ações que não são obrigatórias, mas meritórias, como as práticas da *sunna* que elencamos anteriormente.

⁵⁵ <https://sunnah.com/qudsi40:25> (acessado em 22/02/2024. Tradução nossa).

Os exemplos dados nos mostram que há, nos textos sagrados, espaço o estabelecimento de uma relação de proximidade Allah e seus servos, fruto da obediência a seus comandos, mas que vai além dela. Essa relação seria estabelecida a partir de uma leitura metafísica das fontes sagradas, para além do significado exterior. Um *hadith* de Abu Huraira, um dos companheiros do Profeta, também aponta para a existência de um *corpus* de conhecimento no Islam que vai além do aparente, e não era acessível nem compreensível a todos os religiosos: “eu memorizei dois tipos de conhecimento vindos do Mensageiro de Allah. Eu divulguei um deles para vocês, e, se divulgasse o outro, eu teria minha garganta cortada”⁵⁶.

A partir de uma determinada interpretação desses e de outros versos corânicos e *hadith*, cria-se a noção de uma compreensão esotérica (*batin*) das fontes sagradas, complementar à compreensão exotérica (*zahir*). Essa distinção entre os dois conhecimentos é, segundo Pinto (2010), o que forma a base do sufismo.

A tradição afirma que a realidade metafísica do sufismo já estaria presente na vida do Profeta e de seus companheiros mais próximos, como Abu Bakr e ‘Ali, e de companheiros ascéticos conhecidos por *ahl-as-suffa*⁵⁷. Historicamente, seu surgimento é localizado no século VIII, a partir de muçulmanos buscadores de um estilo de vida ascético, em oposição à transformação da *ummah* em uma rica potência imperial após a instauração do califado Omíada. Esses “proto-sufis” visavam um retorno da ética religiosa à configuração prístina e simples da época do Profeta, ou, em termos islâmicos, uma aderência mais verdadeira à *sunna*. Um dos primeiros com essa tendência foi Hassan al-Basri (641-728). Há também aquela que seria a pioneira em formular adágios de amor desapegado a Deus, Rabi’a al-Adawiyyah (718-801), cujas frases apaixonadas ainda são utilizadas como exemplo até hoje pelos sufis, que buscavam emular sua rejeição de qualquer coisa que não o Amor Divino: “Ó Deus, se eu Te adoro com medo do Inferno, queime-me no Inferno; e se eu Te adoro na esperança do Paraíso, exclua-me do Paraíso; mas se eu Te adoro por Tua causa, não retenha Tua beleza eterna”.⁵⁸ De forma semelhante ao que ocorreu com o *fiqh* e o *kalam*, as questões sociais, políticas e espirituais do contexto histórico do pós-califado

⁵⁶ <https://hadithcollection.com/sahihbukhari/sahih-bukhari-book-03-knowledge/sahih-bukhari-volume-001-book-003-hadith-number-121> (acessado em 22/02/2024. Tradução nossa).

⁵⁷ “Povo do banco”, que se refere a muçulmanos de vida ascética que ficavam boa parte do tempo sentados à porta da mesquita de Medina se ocupando do *zikr*, recordação de Deus.

⁵⁸ <https://www.encyclopedia.com/history/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/rabia-al-adawiyya> (acessado em 22/02/2024. Tradução nossa).

deram a luz ao que podemos chamar de uma tradição mística islâmica, da qual o sufismo é parte.

O sufismo não é a única via de misticismo do Islam.⁵⁹ Ele próprio é fruto de um processo de acomodação de diferentes formas de engajamento com a dimensão *batin* (interior) da religião, que visavam obter uma experiência mais próxima e mais sincera com Deus. A partir do século X, sobretudo através dos esforços de a-Ghazali, é que ocorre a sistematização das formas autorizadas no sunismo desse engajamento, sob o nome de *ilm ul-tassawuf*, ou ciência da purificação do ser. “O termo “sufi” parece ter sido aplicado originalmente apenas para a escola de Bagdá, enquanto a tradição oriental utilizava os termos *malamati* ou *hakim* (sábio) para seus representantes”. (MAYER, 2008, p. 269, tradução nossa).

Essa diversidade na gênese do sufismo se traduz em uma série de diferentes articulações entre práticas ascéticas, piedosas, experiências extáticas e especulações espirituais. Inicialmente, não há uma normatividade ética bem definida e nem uma sistematização, ficando essas experiências num campo muito mais experiencial que teórico. Por conta disso, as relações desses místicos iniciais com os sábios (*ulema*) das ciências exteriores (*zahir*) da religião assume várias instâncias entre a condenação e a aceitação.

1.5.1 - Al-Hallaj, Junaid, e as vias ébria e sóbria

Um dos exemplos mais célebres de condenação é o de Mansur al-Hallaj (858-913). Em um momento de êxtase espiritual ele teria proferido a polêmica frase: eu sou A Verdade (*anna al-haqq*), sendo al-Haqq um dos nomes de Deus no Alcorão. Por conta disso, al-Hallaj foi acusado de se comparar a Deus e assim cometer *shirk*, idolatria, o pecado maior do Islam. Isso o leva à condenação a uma morte que envolveu amputações de membros e crucificação. A formulação extática de al-Hallaj sofre um contraponto dentro da própria mística, na figura Junayd al-Baghdadi (830-910). Junayd critica duramente al-Hallaj, “acusando-o de propagar uma falsa reivindicação religiosa” (SCHIMMEL, 1975, p.66, tradução nossa), de confundir êxtase e realidade. Essa discordância entre os dois sufis é utilizada como exemplo para caracterizar as duas linhagens básicas que se constituíram inicialmente no “caminho”.

⁵⁹ Existe ainda hoje, por exemplo, o Irfan, tradição mística com aspectos intelectuais que se articulou com noções neoplatônicas e é bastante popular no mundo xiita, como no Irã.

Al-Junayd é conhecido como epítome da “via da sobriedade”, que busca a Deus a partir da confiança na sua providência, na execução de práticas voluntárias e numa vida frugal, enquanto al-Hallaj representa “via ébria⁶⁰”, que tem na busca extática o caminho para se encontrar o Divino. “No entanto, essas escolas místicas nunca criaram realidades religiosas completamente distintas e claramente delimitadas, pois seus princípios foram frequentemente combinados de várias formas nas obras e ensinamentos dos mestres sufis” (PINTO, 2010, p.109). O que podemos observar é que a ideia de vias sóbria e ébria são muito mais formações de tipologias que constituem uma tensão dialética que vai estar presente todo o tempo no sufismo, em que os “exageros” de um lado são “corrigidos” e colocados em checagem pelo outro. Essa dialética pode ser observada em toda a história dessa ciência, embora, via de regra, não leve a acusações mútuas de apostasia⁶¹.

Importante pontuar que a condenação de al-Hallaj não implica em dizer que ele se opunha às formulações exotéricas da religião islâmica. “Não é uma questão de Junayd ser mais escrupuloso em observar a *shari’a*, pois Hallaj era, alegadamente, extremamente meticuloso em sua observância religiosa” (MAYER, 2009, p.268, tradução nossa). Suas falas aparentemente heréticas devem ser entendidas dentro dum contexto de *sukr*, embriaguez espiritual provocada pelo êxtase místico, e as críticas de Junayd vão mais no sentido da divulgação pública desses estados do que no de sua obtenção.

1.5.2 - Ibn Arabi e o desvelamento espiritual

Um outro grande exemplo de um sufi que suscitou reações bastante diversas dentre os *ulema* é o de Ibn Arabi⁶². Ele nasceu na Múrcia, província islâmica em al-Andalus (Andaluzia) na Espanha, em 1165. Um escritor prolífico, Ibn Arabi é responsável por boa parte das formulações de especulação mística do Islam que chegam aos nossos dias. Ele sistematiza, amplia e cria diversas teorias à respeito do mundo espiritual, como suas famosas considerações a respeito da profecia (*nubbuwa*) e da santidade (*wilaya*) no Islam, e também aquelas que versam sobre a possibilidade

⁶⁰ Ébrio deve ser entendido num sentido metafórico, uma vez que o consumo de álcool é proibido normativamente no Islam.

⁶¹ Podemos citar, como exemplos dessa dialética: práticas de zikr silencioso *versus* zikr em voz alta, noções ontológicas da “unidade do ser” *versus* a unidade da percepção, dentre outras.

⁶² Aqui vamos falar de forma bem resumida sobre Ibn Arabi e Rumi, já que boa parte dos trabalhos acadêmicos que iremos analisar no próximo capítulo é focada neles.

do sufi de alcançar uma “extinção do ‘eu” (*fana*) na Presença Divina. Um dos mais famosos conceitos associados a Ibn Arabi é o de *wahdat al-wujud* (unidade do ser), que versa sobre a natureza ao mesmo tempo transcendente e imanente de Deus. Esse duplo caráter da Natureza Divina seria demonstrado a partir de interpretações do texto corânico. Em sua Essência Divina, Deus é totalmente inalcançável e incompreensível para sua criação. “Nada se assemelha a Ele” (ALCORÃO, 42:11). Ao mesmo tempo, a partir de seus Nomes e Atributos (*asma’ wa siffat*)⁶³ Allah escolheu se relacionar com sua criação, se tornando alcançável a ela a partir da disciplina ascética, da prática das ações *sunna*, da piedade e da recordação divina, *zikr*⁶⁴. O crente é capaz de experienciar a verdadeira Unicidade de Allah (*tawhid*) a partir de seus atributos. Os atributos não são parte de Allah, uma vez que a doutrina do *tawhid*, a unicidade absoluta, prega que Ele é indivisível. Eles seriam manifestações de seu Ser Uno no reino da multiplicidade, visando estabelecer um relacionamento com sua criação, um Sol Único distribuindo sua Luz através dos diversos raios solares sobre a criação. Como diz uma famosa formulação dos *ashari*, os atributos “não eram nem o próprio Deus nem outro senão Ele⁶⁵” (Blankinship, 2008, p.52, Tradução nossa).

Ibn Arabi afirma que muitas das suas obras, como Futuhatul Makiyah (as revelações de Meca) e Fusus al-Hikam (os Engastes da Sabedoria) não são fruto de sua mente, mas dos desvelamentos (*kashf*) experimentados em suas visões espirituais. As opiniões dos *ulema* sobre as obras de Ibn Arabi são diversas. O famoso *hanbalita* Ibn Taymiyya que é historicamente reputado como sendo um sufi ortodoxo se opôs aos conteúdos que supostamente contradizem os significados manifestos das fontes da religião (BARCELOS, 2019). Outros defendem o *sheikh* murciano sob o pretexto de que os significados esotéricos de uma obra feita a partir da visão espiritual não podem ser compreendidos por uma leitura meramente intelectual. O próprio Ibn Arabi afirmava que sua obra não era para os leigos, mas para pessoas de alto nível espiritual, com capacidade de desvelamento, assim como ele. Há ainda uma terceira

⁶³ O Alcorão nomeia 99 atributos de Allah, como: o Clemente, o Misericordioso, o Justo, o Belo, o Sublime, o Juiz, o Generoso, dentre outros. No entanto, a tradição diz que os nomes e atributos são infinitos.

⁶⁴ Palavra que significa, literalmente, recordação. No contexto sufi ela é usada para designar práticas litânicas de repetição de fórmulas sagradas e atributos divinos.

⁶⁵ Conforme dissemos acima, na visão *ashari* os atributos de Allah presentes no Alcorão devem ser entendidos como literais, mas de forma amodal (sem como). Isso evidencia a diferença da abordagem intelectual feita no *kalam* para a abordagem experiencial do sufismo.

posição, de que os conteúdos mais polêmicos do Fusus al-Hikam teriam sido fruto de adulteração dos inimigos do *sheikh*, ou de judeus mal intencionados⁶⁶.

Apesar das polêmicas, Ibn Arabi é amplamente reconhecido como grande sábio no mundo muçulmano. Dentre seus epítetos, destaca-se o de *muhyidin*,⁶⁷ revivificador da fé e Sheikh ul-Akbar (o maior dos *sheikhs*). Algumas das noções *ackbarianas* do sufismo são utilizadas até os dias atuais.

1.5.3 - Rumi e a temática do amor

A noção da relação entre Allah e sua criação focada no amor sempre esteve presente no Islam. Um dos atributos divinos no Alcorão é al-Wadud, o Amorosíssimo, e muitas das passagens mostram que Allah se aproxima de seus servos a partir de seu Amor e Misericórdia. O livro também estimula os crentes a amarem seu Senhor: “E dentre os homens, há quem, em vez de Allah, tome semelhantes em adoração, amando-os como se ama a Allah. E os que crêem são mais veementes no amor de Allah” (ALCORÃO, 2:165). Há também um *hadith* que diz: Nenhum de vocês terá (verdadeira) fé até que me ame mais do que a seu pai, a seus filhos e a toda a humanidade⁶⁸. Os relatos biográficos sobre o Profeta mostram que, em sua vida familiar, ele era alguém amoroso e atencioso, inclusive sofrendo com a morte de familiares e pessoas queridas.

Assim como a sinceridade, o amor é uma disposição que não se apreende ou se obtém a partir de mero engajamento intelectual, como o cumprimento de regras (*islam*) ou formulações racionais de crença (*iman*), sendo, então, temática abordada a partir da via mística. A temática do amor já estava presente nos ditos de muitos dos primeiros sufis, como Rabi’a al-Adawiyah:

Ó, meu Senhor, eu não estou indo para Ti porque estou ansiosa para entrar em Seu paraíso. Também não estou indo para Ti porque tenho medo do inferno. Estou livre dessas coisas. Estou indo a Ti por meu amor por Ti. Tu és o Único a quem posso me entregar com total amor. (NAZIM, 2008 p.26-27).

Muitos sufis formularam sua relação com Allah de forma poética usando metáforas eróticas, em terminologias como “amada e amante” (SCHWARTZ, 2005), a

⁶⁶ Esta posição pode ser encontrada aqui: <https://iloveimamrabbani.wordpress.com/2020/05/13/durr-al-mukhtar-tamperings-in-shaykh-al-akbar-ibn-al-arabis-books-by-jews/> (acessado em 22/02/2024).

⁶⁷ Existe um *hadith* em que o Profeta afirma que Allah mandaria, a cada século, alguém para renovar, revivificar a religião. Muitos sufis ao longo da história receberam o título de *muhyidin*.

⁶⁸ <https://sunnah.com/bukhari:15> (acessado em 22/02/2024).

partir de uma tradição estética herdada da poesia persa pré-islâmica. Essa relação “conjugal” seria uma forma de expressar em palavras algo do sentimento advindo da visão beatífica do *fana*, o estado de “extinção na Presença Divina”.

Dos sufis que tratam da temática do amor, certamente o mais célebre é Mevlana Jalaluddin Rumi (1207-1273). Rumi⁶⁹, ou Jalaluddin al-Balkhi, nasceu em Balkh, região da Pérsia localizada no atual Afeganistão, mas ficou famoso após se estabelecer em Konya, na Anatólia. Rumi já possuía treinamento sufi dado por seu pai, tendo ao seu redor um círculo de discípulos. No entanto, sua vida muda quando ele conhece seu mestre, Shams de Tabriz (1185-1248)⁷⁰. Os estados místicos obtidos a partir dessa relação amorosa entre mestre e discípulo alteram completamente sua percepção da vida e orientam boa parte dos seus trabalhos. Uma das temáticas mais recorrentes em Rumi é o lamento da alma humana em sua separação do Criador, esboçada metaforicamente pela flauta *ney*⁷¹, que sopra sua melancolia por ter sido separada (como um galho que era) de sua árvore originária.

Rumi escreve tanto em poesia como em prosa. Sua riqueza poética o fez célebre em todo o mundo, sendo reconhecido inclusive pela UNESCO⁷². De suas obras mais famosas, destaca-se o Mathnavi, chamado de “o Alcorão em persa” por conta de sua riqueza poética, ou o Fihi ma Fihi (Nele o que está Nele).

A prática espiritual mais célebre associada a Rumi é o ‘Sama⁷³, conhecido como giro dervixe, uma espécie de *zikr* em movimento em que o praticante recita fórmulas sagradas enquanto empreende um giro sobre o próprio eixo em sentido anti-horário. Após a morte de Rumi, seu filho Sultan Walad organiza seus ensinamentos e funda a *tariqa* (ordem sufi) que leva seu nome, Mevleviyah⁷⁴.

⁶⁹ Esse termo significa “romano”, que é como os muçulmanos se referem ao ocidente. Isso se dá por Rumi ter passado boa parte de sua vida na Anatólia, então parte do Sultanato Seljúcida de Rum.

⁷⁰ Shams significa “Sol”.

⁷¹ Flauta utilizada nas práticas espirituais instituídas por Rumi e depois mantidas na ordem sufi que leva seu nome, Mevleviya.

⁷² <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/997-armando-erik-de-carvalho> (acessado em 09/03/2024).

⁷³ Etimologicamente a palavra significa audição, no sentido de se reunir em grupo para ouvir récitas do Alcorão ou de outras obras. Quando nos referirmos à prática do giro, utilizaremos a letra maiúscula sem itálico.

⁷⁴ Relacionado ao turco “*mevlana*” (árabe: *mawlana*), que significa “nosso senhor”. É um título utilizado para designar pessoas eminentes no mundo islâmico, embora seja mais usado no contexto sufi e associada de forma mais célebre a Rumi.

Figura 3: Prática do ‘Sama, executada em apresentações ao público na Turquia.



Fonte: <https://edition.cnn.com/travel/article/turkey-mevlevi-dervishes/index.html> (acessado em 12/03/2024)

1.5.4 - al-Ghazali e Revivificação das Ciências Religiosas

Como vimos, o sufismo surge e se desenvolve como uma das tradições místicas dentro do mundo islâmico, e sua diversidade e caráter experiencial geram distintas reações por parte dos *ulema*. Vimos também que não há uma negação dos sufis que negue a pertença do sufismo ao Islam, e nem a necessidade do praticante em seguir a lei sagrada (*shari'a*). A maior parte das polêmicas é oriunda da discordância de atos ou falas dos *sheikhs* que supostamente contradizem o sentido literal dos textos sagrados, que seus defensores justificam como fruto de momentos de “embriaguez mística” e desvelamento espiritual. Ainda assim houve e há sufis que ostensivamente desrespeitaram a lei religiosa e se engajaram em práticas antinomias proibidas na lei sagrada, como, por exemplo, o *darb ush-shish*, a prática de perfuração do corpo com lâminas e objetos cortantes. Ainda assim, “isso não significa que exista uma oposição à *shari'a* por parte do sufismo. Ao contrário, os místicos sufis veem a lei islâmica como uma das etapas necessárias da via mística” (PINTO, 2010, p.113).

Entre “idas e vindas” vemos surgir, no século X, uma acomodação entre *zahir* e *batin*:

O período do final do século X ao XI viu a produção de uma série de obras compilatórias e manuais, desde então vistos como clássicos, visando organizar e defender o movimento místico. A unidade foi imposta às diferentes tradições regionais, termos técnicos foram definidos, hagiografias padrão foram elaboradas, e acima de tudo se mostrou o Sufismo como estando em conformidade com os credos sunitas “ortodoxos”, e como estando enraizado no Alcorão e na prática do Profeta e dos primeiros muçulmanos (MAYER, 2008 p.268, tradução nossa).

O principal nome associado a esse movimento é o de Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111).

O Imam Ghazali, como é conhecido, iniciou sua carreira como professor da *madrassa* (escola religiosa) Nizamiyah, em Bagdá. Originalmente voltado às ciências racionais da religião (*fiqh* e *kalam*), al-Ghazali sofre um “despertar espiritual” e “convenceu-se de que não podia encontrar o que buscava pelo uso do intelecto” (HOURANI, 2006, p.228). Era necessário que o cumprimento da religião fosse feito não só nos atos externos, mas com a sinceridade do coração, que deveria ser obtida mediante o esforço espiritual. Assim, ele desenvolve uma sistematização que acomoda o correto cumprimento da *shari'a*, a crença ortodoxa com a sinceridade necessária para implementá-los, através da purificação da alma de acordo com o sufismo. Essa esquematização dá origem àquela que ficou conhecida como sua obra magna, *Ihya ulum ad-Din* (a Revivificação das Ciências Religiosas). O livro “trata do relacionamento íntimo entre ato e disposição da alma, ou - em outros termos - entre as observâncias externas e o espírito que lhes dá significado e valor” (*IBIDEM*, p.228). O livro é dividido em quatro partes, cada uma contando com dez capítulos.

A primeira parte trata do conhecimento e dos requisitos da fé – pureza ritual, oração, caridade, jejum, peregrinação, recitação do Alcorão e assim por diante; a segunda parte concentra-se nas pessoas e na sociedade — as maneiras relacionadas à alimentação, ao casamento, ao modo de ganhar a vida e à amizade; as partes três e quatro são dedicadas à vida interior da alma e discutem primeiro os vícios que as pessoas devem superar em si mesmas e depois as virtudes que devem se esforçar para alcançar⁷⁵.

Em suma, a *Ihya* se apresenta como um manual para guiar o muçulmano no caminho para Allah, a partir do correto engajamento de *zahir* e *batin*, com o objetivo final de “total purificação da alma de tudo que não seja Deus Altíssimo” (HOURANI, 2006, p.230).

Como defensor do sunismo enquanto a ortodoxia do Islam, al-Ghazali também dedicou suas palavras a combater os outros grupos, como os xiitas e os filósofos.

⁷⁵ <https://www.ghazali.org/rrs-ovr/> (acessado em 23/02/2024).

Conta esses últimos, escreveu a Tahafut-Al-Falasifah (a Incoerência dos Filósofos), com críticas a Avicena e Alfarabi.

A Ihiya se torna “o texto muçulmano mais citado depois do Corão e dos *ahadith*” (ARMSTRONG, 2001, p.135), contribuindo para legitimar e popularizar o sufismo enquanto ciência do Islam. A *suluk* (jornada espiritual) esquematizada por Ghazali se torna a norma geral no meio sufi, universalizada a partir do esquema *sharia’a* (lei revelada e o ponto de partida do buscador) + *tariqa*, que conduzem a *ma’rifa* (gnose, conhecimento espiritual), que conduz a *haqiqa* (a verdade experimentada).

1.5.5 - O surgimento das *tariqas*

A sistematização do sufismo enquanto uma ciência da religião favoreceu sua disseminação pelo mundo islâmico. Assim como ocorreu anteriormente com a *fiqh* e o *kalam*, pouco a pouco as doutrinas dos diferentes *sheikhs* sufi vão sendo codificadas por seus discípulos e reproduzidas de forma metodológica. A partir do século XII essas tradições construídas se constituem em organizações, chamadas de *turuq* (sing. *tariqa*⁷⁶).

Ao contrário do que ocorre nas outras duas ciências, um *sheikh* do sufismo não se torna um *‘alim*, um erudito ou intelectual. Admite-se que ao fim do processo de purificação espiritual e obtenção do conhecimento Divino, a pessoa se torna um santo, ou amigo de Deus (*waliyullah*⁷⁷, pl. *awliyyaullah*). Essa pessoa seria um homem perfeito (*insan al-kamil*), cômico da presença de Deus durante todos os instantes, a emulação do modelo profético e capaz de realizar milagres e feitos sobrenaturais.

O *wally* passa a ser um *locus* de bênção Divina, *baraka*⁷⁸, que fluiria dele para seus discípulos e, após sua morte, continuaria através de seus sucessores autorizados.

⁷⁶ Assim como fizemos com o termo *hadith*, utilizaremos *tariqa* com a adição do “s” para o plural, como forma de ficar em consonância com o uso que se consolidou no Brasil.

⁷⁷ O termo significa, etimologicamente, “aliado” ou “protetor”, e tem uma aplicação polivalente. No Alcorão aparece como um dos Atributos de Allah (al-Wally) em (42:28). Já em (10:62), aparece para designar os servos mais próximos de Allah, assim como no *hadith qudsi* que citamos sobre “se tornar os olhos com os quais vê”. No mundo islâmico o termo também é utilizado para designar o representante legal de uma mulher no tocante às negociações para um contrato de casamento. A associação com o termo cristão “santo” não é consensual dentre os sufis, embora muitos utilizem com funções pedagógicas. Por essa mesma razão, utilizaremos essa associação.

⁷⁸ Termo às vezes traduzido por “carisma”, “graça divina” ou “poder espiritual”. A ideia no meio sufi é de que a *baraka* é concedida por Allah ao *wally*, mas pode ser impartida por este em objetos, pessoas e locais. Essa noção foi responsável por criar tanto uma cultura taumatúrgica ao redor dos santos vivos como a prática de peregrinação a seus túmulos, entendidos como locais de emanação

Dessa forma, a partir dos ensinamentos e transmissões espirituais de “santos fundadores”, organizam-se as *tariqas*, que podem ser entendidas como irmandades ou escolas. Cada *tariqa* é nomeada em referência a seu fundador: Qadiriyya se relaciona com Abdul Qadir Jilani, Naqshbandiyah com Bahauddin Naqshbandi, Shadhiliyyah com Abu Hassan al-Shadhili, Mevleviyah com Mevlana Jalaluddin Rumi, e assim por diante. Muitas *tariqas* se dividem posteriormente em ramos, e alguns deles adicionam nomes de outros mestres que foram importantes para seu desenvolvimento, como Naqshbandiyah-Mujadidiyah, Shadhiliyyah-Darqawiyah, etc.

De forma semelhante ao que ocorre com a transmissão dos *hadith* e com as outras ciências da religião, a autoridade de um *sheikh* sufi é construída a partir de sua linhagem. Ela se constitui numa cadeia de transmissão espiritual (*silsila*) que liga o *sheikh* presente ao fundador da *tariqa*, e este até o Profeta, passando pelos sufis mais antigos (da época que não havia *tariqa*) e pelos primeiros muçulmanos. A título de exemplo, reproduzimos abaixo a *silsila* da Tariqa Naqshbandi-Haqqani⁷⁹:

Figura 04: *Silsila* da *tariqa* Naqshbandiyah-Haqqaniyah

constante de *baraka*. Alguns dos trabalhos que analisaremos no próximo capítulo detalham com mais profundidade esses conceitos.

⁷⁹ Atualmente a *tariqa* está em seu 41º *sheikh*, Muhammad Adil, uma vez que Sheikh Nazim al-Haqqani faleceu em 2014.

- 01 - Saiyyidina wa Mawlāna Muhammad (s.a.s.) Profeta Muhammad
- 02 - Saiyyidina Abu Bakr as-Siddiq
- 03 - Salman al-Farsi
- 04 - Al-Imam Qasim bin Muhammad bin Abu Bakr as-Siddiq
- 05 - Al-Imam Ja'far as-Sadiq
- 06 - Sultānu-l-'Arifin Abu Yazid al-Bistami
- 07 - Abu Hasan al-Kharqani
- 08 - Abu Ali al-Farmadhi
- 09 - Khwāja Yusuf al-Hamadani
- 10 - Abul-'Abbas (Khidr, a paz seja sobre ele)
- 11 - Khwāja Khwājagān Akh.G. Imāmu-l-Khatm Abdul Khaliq al-Ghujduwani
- 12 - Khwāja 'Arif Righwari
- 13 - Khwāja Mahmud al-Faghnavi
- 14 - Khwāja Ali Ramitani
- 15 - Khwāja Muhammad Baba Samasi
- 16 - Khwāja Sayyid Amir Kulal
- 17 - Qutb at-Tariqah Shah Muhammad Bahauddin Naqshband al-Uwaysi al-Bukhari
- 18 - Khwāja Alaiddin Muhammad al-Attar
- 19 - Khwāja Yaqub al-Sharkhi
- 20 - Hadrat Ihsan Khwāja Ubaydullah al-Ahrar as-Samarqandi
- 21 - Saiyyidina ash-Shaykh Muhammad az-Zahid
- 22 - Saiyyidina ash-Shaykh Dervish Muhammad al-Bukhari
- 23 - Khwāja Hajegi Emkeneki as-Samarqandi
- 24 - Saiyyidina Muhammad al-Baqibillah as-Samarqandi
- 25 - Saiyyidina ash-Shaykh Mujaddid al-Alfath-Thani Imam Rabbani Ahmad Faruq as-Sirhindi
- 26 - Saiyyidina 'Urwat ul-Wuthqa Muhammad Ma'sum ar-Rabbani
- 27 - Saiyyidina ash-Shaykh Haji Sayfuddin ar-Rabbani
- 28 - Saiyyidina ash-Shaykh Sayyid Nur Muhammad al-Badwani
- 29 - Saiyyidina ash-Shaykh Habibullah Mirza Jan-i-Janan al-Mazhar
- 30 - Saiyyidina ash-Shaykh Ghulam Ali Abdullah al-Dahlawi
- 31 - Saiyyidina ash-Shaykh Diyauddin Abu Naasan Muhammad Khalid al-Baghdadi ash-Shami al-Sharazuri
- 32 - Saiyyidina ash-Shaykh Isma'il al-Kurdemiri
- 33 - Saiyyidina ash-Shaykh Khas Muhammad Shirwani
- 34 - Saiyyidina ash-Shaykh Muhammad Effendi al-Yaraghi
- 35 - Saiyyidina ash-Shaykh Sayyid Jamaluddin al-Ghumuqi al-Husayni
- 36 - Saiyyidina ash-Shaykh Abu Ahmed as-Sughuri
- 37 - Saiyyidina ash-Shaykh Abu Muhammad al-Madani
- 38 - Saiyyidina ash-Shaykh Sayyid Sharafuddin ad-Daghestani
- 39 - Al-Fā'id Sultan al-Awliya Shaykh Abdullah ad-Daghestani
- 40 - Shaykhuna wa-Ustazuna Shaykh Muhammad Nazim Adil al-Qubrusi al-Haqqani

Fonte: <https://web.archive.org/web/20111106235759/http://www.sufinaqsh.com/silsilah.htm>

(acessado em 23/02/2024)

A presença, na *silsila*, dos nomes do Profeta, de seus companheiros⁸⁰ e dos primeiros sufis, como Abu Yazid al-Bistami (posição 6) é uma forma de conferir legitimidade à *tariqa*, de apresentá-la como uma tradição inquebrantável. Mesmo que à época deles não existisse *tariqa* enquanto uma organização, existem “mitos fundacionais” que afirmam haver, desde o Profeta, um segredo espiritual (*sir*) relativo à realidade *batin* (esotérica) da religião, que foi transmitido pela via do coração (KABBANI, 2004) até chegar aos *sheikhs* atuais. A sucessão de autoridade numa *tariqa* não é necessariamente consanguínea, embora em muitos casos há a transmissão de pai para filho. O critério alegado para a sucessão é que ela deve passar para o discípulo mais capacitado, muitas vezes apontado por desvelamento espiritual ou sonhos.

⁸⁰ Diferente de outras *tariqas*, que se conectam ao Profeta através de 'Ali, o 4º califa, a Naqshbandi se conecta através de Abu Bakr, o primeiro califa, embora também existam linhas de transmissão nela que passam por 'Ali (KABBANI, 2004, p.69).

Embora cada *tariqa* remonte a um fundador específico, ao longo do tempo ela se divide em subramos, seja porque um *sheikh* aponta mais de um sucessor ou quando ele não o indica claramente, havendo um cisma entre pretensos sucessores. Dessa forma, a maioria das *tariqas* possui dezenas de ramos espalhados pelo mundo islâmico, que, via de regra, operam paralelamente sem reconhecimento mútuo de autoridade, às vezes chegando a ocorrer acusações de ilegitimidade entre os ramos. Dessa forma, como dito, uma *tariqa* pode adquirir nomes secundários de acordo com as divisões que ela sofre. Levando em conta as subdivisões, a *tariqa* que trouxemos como exemplo seria chamada, a rigor: Naqshbandi (por conta do sheikh na posição 17) Mujadidi (por conta do *sheikh* na posição 25) Khalidi (por conta do sheikh na posição 31) Daghestani (por conta do sheikh na posição 33) Haqqani (por conta do sheikh na posição 40). Na prática, cada ramo opera como uma *tariqa* diferente do outro, embora compartilhem algumas concepções cosmológicas e práticas rituais gerais entre si. Os ramos Naqshbandi, por exemplo, compartilham entre si a prática do *zikr ul-khafi*, o *zikr* silencioso.

Dentre as mudanças que ocorreram no sufismo, que passa forma mais “individualizada” em seus séculos iniciais para uma formatação em irmandades, podemos destacar:

As relações de poder que estruturavam a relação mestre/discípulo⁸¹ foram reforçadas pela introdução do voto de obediência e aliança (*bay'a*) que o discípulo deveria fazer para poder ser iniciado na via mística. No mesmo sentido, os estados experienciais (*ahwal*) que desvelam as transformações existenciais do self/ego (*nafs*) no seu avanço (*suluk*) dentro da via mística foram sistematicamente organizados de modo a estabelecer uma correspondência com as posições (*maqam*, pl. *maqamat*) ocupados pelos discípulos do *sheikh* na hierarquia de status e prestígio religioso das comunidades sufis. (PINTO, 2010, p.111).

Cada *tariqa* possui critérios próprios sobre a aceitação de iniciados, algumas mais rígidas a outras mais abertas. De modo geral, é possível fazer um *ba'yah* com o objetivo de receber a *baraka* do *sheikh* (*ba'yah` tabarruk*), sem ter que se engajar disciplina da *tariqa*. Para isso se faz o *ba'yah* de guia (*ba'yah irshad*). Varia também entre as *tariqas* a permissibilidade de que seus discípulos tenham *ba'yah* simultaneamente em outras ordens⁸².

⁸¹ Em árabe, *murshid* e *murid*, respectivamente.

⁸² <https://eshaykh.com/sufism/bayah-barakah-before-bayah-irshad/> (acessado em 23/02/2024).

A formação e desenvolvimento das *tariqas* conferem uma grande vitalidade ao sufismo, que se espalha por quase todo o mundo islâmico. Além disso,

Shaykhs sufis também foram responsáveis pela expansão do islã para além das fronteiras dos impérios muçulmanos. Ao acompanharem rotas comerciais, os sufis islamizaram diversas populações na Ásia Central, sul da Índia, China, África subsaariana, Java, Sumatra e sul da Tailândia. Essa expansão foi acompanhada de mudanças rituais e doutrinárias causadas pela adaptação do sufismo às tradições culturais de cada local. (PINTO, 2010, p.117).

1.6 - Desdobramentos posteriores

O período que vai do século X ao XV vê uma grande transformação política e territorial no mundo islâmico. O poder central do califado Abássida começa a enfraquecer, o que leva à fragmentação de seu território. A invasão mongol e as Cruzadas aceleram esse processo de fragmentação, de modo que o território da *ummah* fica dividido entre várias dinastias e príncipes (*emires*), que administram suas áreas de influência em nome do califa, mas exercem o poder de fato. Em 1258, uma horda mongol, liderada por Hulagu Khan, saqueia Bagdá e executa o califa al-Muntassim, marcando o fim do poder temporal da dinastia abássida. Pouco a pouco as fronteiras vão se redefinindo, e surgem outros atores que virão a formar as novas potências imperiais da *ummah*.

Figura 05: mapa com a fragmentação do califado Abássida no século IX



Fonte: <https://www.medievalware.com/wp-content/uploads/2021/12/abbasid-caliphate-9th-century.jpg> (acessado em 23/02/2024).

Segundo Pinto (2010), por volta do século XVI quase todo o mundo muçulmano estava coberto por três impérios: o Otomano e o Safávida, que surgem a partir da desintegração do califado, e o Mogol, que surge a partir de conquistas territoriais no subcontinente indiano. Os três “impérios da pólvora” (alcunha dada por conta do largo uso do poder de fogo como ferramenta militar) se relacionaram de formas diferentes com o sufismo e as *tariqas* em seus territórios.

Figura 06: mapa dos impérios islâmicos do séc. XVI, conhecidos como “impérios da pólvora”.



Fonte: <https://slideplayer.com/slide/14577345/> (acessado em 23/02/2023).

O Império Safávida seguia oficialmente o xiismo duodecimano e, embora sua dinastia tenha surgido a partir de uma ordem sufi sunita, passa a perseguir essa vertente do Islam e o sufismo a ela associado. Dessa forma, a única *tariqa* que se torna abertamente ativa em território safávida é a Nimatullahi, que, para escapar da perseguição, muda seu credo para o xiismo⁸³.

O Império Mogol ou Moghul, “uma confederação de pequenos reinos vassalos liderados por marajás” (PINTO, 2010, p.2122), tinha sob sua tutela uma pluralidade de religiões além do Islam, como o zoroastrismo e as diversas formas de hinduísmo. Esse “caldeirão complexo” levou a diferentes formas de engajamento do Islam sufi na região, inclusive com novas formulações religiosas advindas dos sincretismos que ocorreram. Destaca-se, porém, o desenvolvimento e crescimento da *tariqa* Chisti na região, que ainda hoje é a mais influente.

Foi no território otomano que o sufismo teve não só um grande crescimento e desenvolvimento, mas tornou-se parte da burocracia do Estado.

Formado a partir de diversos principados (*beyliks*) nômades vassalos do antigo sultanato Seljúcida, os otomanos conquistaram territórios que incluíam os grandes

⁸³ <https://historiaislamica.com/pt/safavidas-cajares-e-pahlevis-as-dinastias-que-deram-origem-ao-ir-moderno/> (acessado em 23/02/2024).

centros de cultura urbana do Islam sunita, de modo que o império se torna o grande defensor do sunismo no mundo islâmico. O Império Otomano governa vastos territórios tomados do extinto Império Bizantino (inclusive a capital, Constantinopla, transformada em Istambul, capital otomana, após a conquista de 1453) e a maior parte ocidental do antigo califado abássida, abrangendo áreas em três continentes: Europa Oriental, Ásia Ocidental e a maior parte do norte africano (Magreb).

A promoção do sunismo ghazaliano levou ao patronato, por parte dos sultões otomanos, de muitas das *tariqas* que existiam no território. O exército imperial chegou a ter uma divisão formada exclusivamente pelos dervixes da *tariqa* Mevlevi, aquela que tem Rumi como “santo fundador⁸⁴”. Segundo uma postagem no Facebook de um grupo de divulgação islâmica do Sri Lanka, todos os Padishah (título oficial do governante otomano) eram filiados a uma *tariqa*. A postagem traz uma lista com o nome de cada um e a *tariqa* a qual fazia parte⁸⁵.

Dentro das regiões otomanas havia diversas minorias religiosas, como cristãos ortodoxos, armênios e judeus. Dentro da perspectiva islâmica de aceitação dos “povos do livro”, havia, na fronteira do império, um relativo nível de tolerância nos moldes de um estado confessional, em que, dentro de limites que colocavam seus membros como “cidadãos de segunda classe” em relação aos muçulmanos, as minorias religiosas gozavam do direito de praticar suas crenças (BARKEY, 2005).

1.7 - Decadência, colonização e contemporaneidade

Durante séculos o Império Otomano figurou como uma das maiores potências militares e econômicas do mundo, o que lhe permitiu fazer frente aos reinos europeus e empreender diversas conquistas no “velho mundo”. No entanto, a partir do século XVIII, países como França e Inglaterra alcançaram um nível de desenvolvimento que pouco a pouco os tornaram as maiores potências do globo. Economicamente, esse desenvolvimento “se baseava numa tecnologia e num investimento de capital que possibilitavam ao Ocidente reproduzir seus recursos indefinidamente, de tal modo que a sociedade ocidental não estivesse mais sujeita às mesmas limitações de uma cultura agrária” (ARMSTRONG, 2001, p. 194). Politicamente, a centralização administrativa

⁸⁴ <https://historiaislamica.com/pt/sufis-no-front-de-batalha-o-regimento-mevlevi> (acesso em 23/02/2024).

⁸⁵

<https://www.facebook.com/AssunnahTrustSriLanka/photos/a.481227331989207/3838800009565239/?type=3> (acessado em 23/02/2024).

experimentada pelos estados-nações europeus “permitiu a emergência de novas formas de governabilidade (...) aplicadas no universo militar, onde permitiram a introdução de noções de disciplina e eficiência” (PINTO, 2010, p.123). À altura da Revolução Industrial (fins do séc. XVIII), já era clara a superioridade europeia em relação ao estado otomano, que em meados do século XIX foi apelidado pelo Czar da Rússia de “o homem doente da Europa⁸⁶”.

As potências europeias avançaram sobre o território e a soberania otomanos, seja pela invasão e colonização direta de locais como Egito e Argélia (França), regiões da Ásia Central e Cáucaso (Rússia), ou pela interferência política e social no seio do governo, em que o acordo das Capitulações alçava os europeus a “protetores” das minorias cristãs e judias dentro do território otomano, lhes possibilitando interferência direta nos assuntos domésticos do Império. Essa situação desequilibra a “tensão controlada” que havia entre essas minorias e a maioria muçulmana, levando o Império a experimentar diversos episódios de violência e caos social.

Os outros dois “impérios da pólvora” experimentaram problemas semelhantes. No século XIX os ingleses conquistam muito do território indiano, seja por administração direta ou por influência das fracas elites locais, que passam a desempenhar um papel de governos “fantoques”.

Figura 07: Divisão do mundo islâmico entre as potências europeias no início do século XX.

⁸⁶ Mesmo sob tensão, em grande medida por questões religiosas, havia uma relação diplomática intensa entre europeus e otomanos.

O Wahabismo surge no século XVIII, a partir das ideias de Muhammad Ibn Abdul Wahabb (1703-1792), oriundo da região de Najd, na Península Arábica. Ele é influenciado pelas doutrinas hanbalitas de Ibn Taymiyyah, clérigo controverso do século XIII. Os *wahabbitas* combatem o sufismo sob a alegação de que ele é inovação na religião que não existia na época do Profeta. Para isso, eles articulam dois conceitos específicos do Islam. A ideia de *bida'a* (inovação repreensível) e o *takfir*, que é a declaração de apostasia contra um muçulmano.

A ideia de *bida'a* é oriunda de *hadiths* que condenam as inovações na religião, como: “cuidado com as inovações, pois toda inovação é um desvio⁸⁹”. Dessa forma, práticas como *zikr* audível em grupo, beijar as mãos dos *sheikhs*, celebrar o aniversário do Profeta (*mawlid*) e outras, além da própria ideia de sufismo enquanto uma dimensão espiritual organizada da religião, seriam inovações, e por isso os sufis seriam desviados.

Os defensores do sufismo contra argumentam usando outros *hadith*, como: “Quem quer que inicie uma boa prática (*sunna*) no Islam tem a recompensa por isso e a recompensa de todos os que a seguem, sem diminuir de forma alguma a sua recompensa⁹⁰”. Eles também utilizam exemplos de certas mudanças feitas pelos primeiros califas após a morte do Profeta, como quando Umar ibn al-Khattab alterou a forma de realizar a *tarawih* (oração voluntária feita no Ramadan), e teria dito: “que boa inovação (*bida'a hassana*) essa é⁹¹”. Assim, eles alegam que, desde que não se alterem os princípios da religião, as formas fundamentais de adoração e que a prática não leve a atos proibidos na religião (*haram*), pode haver inovações positivas (*bida'a hassana*) em ordem de adaptar a religião para contingências e necessidades que venham a surgir. A inovação repreensível que o Profeta condenou seriam aquelas que alteram os princípios da religião e afastam as pessoas dela.

Sob essa perspectiva, comemorar o aniversário do Profeta, por exemplo, seria válido porque serviria para incentivar as pessoas a se tornarem mais piedosas a partir de seu amor por ele.

Importante dizer que esse debate sobre inovação é travado no próprio meio sunni-sufi, em que algumas *tariqas* condenam certas práticas de outras, como *zikr*

⁸⁹ <https://sunnah.com/ibnmajah:46> (acessado em 24/02/2024).

⁹⁰ <https://seekersguidance.org/answers/general-answers-feeds/how-can-there-be-good-innovations-bida/> (acessado em 24/02/2024).

⁹¹ <https://sunnah.com/bukhari:2010> (acessado em 24/02/2024).

feito em voz alta, exorcismos, uso de música e práticas de mortificação corporal. Em linhas gerais, o debate consiste em interpretações diferentes sobre o que é “seguir a *sunna*”.

O segundo conceito, o de *takfir* (excomunhão, declaração de apostasia) também não é criação de Ibn Abdul Wahabb. Historicamente, muitas *fatwas* (veredictos legais) foram emitidas por *ulemas* condenando outros por incredulidade ou idolatria⁹² (*shirk*). al-Hallaj, por exemplo, foi executado mediante esse tipo de acusação. A diferença aqui se dá na dimensão dada ao *takfirismo*, que antes era feito de forma mais específica a pessoas ou grupos que mostrassem claramente sua crença em algo que os excluísse da religião. No caso em questão, o *takfirismo* é feito *a priori* contra grupos inteiros⁹³, e direcionado não apenas às crenças consideradas heréticas, mas a ações⁹⁴ que supostamente implicam descrença.

O Wahabbismo ganha aplicação prática a partir da aliança de Ibn Abdul Wahabb com o chefe tribal Muhammad Ibn Sa’ud (1710-1765), e se torna política de estado a partir da formação do Reino da Arábia Saudita em 1932, após a conquista dos territórios da Península Arábica pelos sauditas (PINTO, 2010, p.135).

Posteriormente, a partir do Ministério de Assuntos Islâmicos, *Dawa*⁹⁵ e Guia, a visão islâmica da Arábia Saudita é exportada para o mundo, através da abertura de mesquitas, contratação de líderes religiosos e disponibilização gratuita de livros impressos do Alcorão em línguas locais, tornando-se influente em diversos países, muçulmanos e não muçulmanos (MANDAVILLE, 2022).

A Turquia, assento de poder do agora extinto Império Otomano, não é diretamente colonizada pelo Ocidente, como foi a maioria de suas províncias árabes e norte africanas. Nos eventos imediatamente posteriores à Primeira Guerra, Mustafá

⁹² Se uma pessoa fosse comprovadamente idólatra isso automaticamente a excluiria do Islam, uma vez que a idolatria contradiz frontalmente o *tawhid* (monoteísmo), princípio absoluto da religião.

⁹³ Existem pesquisas que sugerem que Abdul Wahabb não era contra os sufis em sua totalidade, mas contra aqueles que se engajaram em práticas consideradas erradas. O combate ao sufismo como um todo é desenvolvido ao longo do tempo no *wahabbismo*, a partir de *ulema* posteriores. Ver, sobre isso: <https://iqaraislam.com/muhammad-ibn-abdul-wahhab-era-contrario-ao-sufismo> (acessado em 24/02/2024).

⁹⁴ A rotulação de atos externos como descrença ou idolatria, sem levar em conta a intenção e o contexto de sua performance, foi uma prática dos *kharajitas* dos primórdios do Islam, e é aplicada em alguns casos na escola Hanbali. Entende-se que alguns atos “em si” implicam idolatria e automaticamente excomungam o praticante (como deixar a oração ou se prostrar a outro ser humano, por exemplo), enquanto outras escolas, como a Hanafi, separam ato e intenção. No exemplo em questão, segundo os *hanafis*, se prostrar para uma pessoa é proibido (*haram*) em si, mas só seria considerado idolatria (*shirk*) se feito com a intenção de adoração.

⁹⁵ *Dawa* é injunção corânica para divulgar a religião.

Kemal (1881-1938), um militar otomano que havia conquistado prestígio após seus feitos na Batalha de Galípoli, consegue amearhar o poder e garantir a soberania turca nos territórios da Anatólia, criando a República da Turquia. Uma vez no poder, Atatürk (o pai dos turcos), como ficou conhecido, empreende uma série de reformas profundas, que foram desde a abolição das estruturas civis, governamentais e religiosas otomanas a códigos de vestimenta, tornando a Turquia um estado secular nos moldes europeus.

Todos os valores identitários islâmicos foram proibidos, com a ênfase de valores nacionalistas e a construção de uma identidade turca. O sufismo, que era uma das forças que garantia legitimidade religiosa ao império, passa a ser proibido. As *tekkes* (sede das ordens) são fechadas, e as *tariqas* proibidas de funcionar. O chapéu estilo *fez* e os turbantes são proibidos, e há um incentivo de estado à adoção do chapéu e vestimentas no estilo ocidental. O *hijab*, véu utilizado pelas mulheres, passa a ser proibido em repartições públicas. O alfabeto turco adota os caracteres latinos em substituição às letras árabes, as *madrassa* são fechadas, substituídas por escolas seculares em moldes europeus. O *azan* (chamado para a oração feito nas mesquitas) é proibido de ser feito em árabe, sendo adotado o turco. Há um estímulo do governo para a criação de uma cultura secular⁹⁶ e para a expulsão da religião da esfera pública, legando-a a uma crença privada e controlada pelo governo.

Diante do avanço ocidental e do “trunfo” dos valores secularistas e da ciência moderna, diversas visões reformistas surgem no seio do mundo muçulmano (PINTO, 2010). Muitas delas têm o intuito de discutir a prática da religião, num caminho duplo de, ao mesmo tempo resgatar a “pureza” dos primeiros tempos e de tornar o Islam mais alinhado com os valores e a linguagem da modernidade. Muito desse esforço passa pela ênfase na textualidade do Alcorão e dos *hadith*, em detrimento de sua abordagem alegórica e mística que marcou muito do desenvolvimento do sunismo no último milênio. Se destaca o movimento Salafiyah, cujo nome faz referência aos Salaf Salihin⁹⁷ (antecessores piedosos), os muçulmanos das três primeiras gerações após a época do Profeta. Um dos desdobramentos dessa corrente é no chamado “Islam político”, que mobiliza os valores de justiça e igualitarismo da religião na luta política

⁹⁶ Para uma lista mais detalhada das reformas de Atatürk, ver:

<https://www.britannica.com/biography/Kemal-Ataturk/The-Turkish-republic> (acessado em 24/02/2024).

⁹⁷ Eles se baseiam num *hadith* em que o Profeta louva os muçulmanos das três primeiras gerações como “corretamente guiados”.

(às vezes armada) contra o colonialismo econômico, social, intelectual e espiritual do Ocidente. O Islam político não se constitui numa unidade, e assume diferentes contornos em cada situação específica, muitas vezes se articulando a éticas nacionalistas, socialistas, milenaristas e secularistas.

A descolonização do mundo muçulmano, ocorrida sobretudo após o enfraquecimento dos países europeus após a Segunda Guerra Mundial, gera uma nova realidade. Diversos estados nacionais surgem a partir dos imensos territórios conquistados pela Europa ao longo dos séculos XIX e XX. Argélia, Tunísia, Egito, Sudão, Líbia, Marrocos, Iraque, Jordânia, Síria, Líbano e outros foram formados nesse momento, cada um deles atravessado por uma série de influências dos modelos de colonização sobre a cultura religiosa, étnica e nacional locais.

No subcontinente indiano houve a formação de Índia e Paquistão após o cisma em 1947, em virtude da falta de entendimento entre as elites hindus e muçulmanas que haviam protagonizado o processo de independência (ARMSTRONG, 2006). Por último, mas de forma alguma menos importante:

Em 1948, os árabes da Palestina perderam sua terra natal para os sionistas, que ali fundaram o Estado secular judaico de Israel, com o apoio das Nações Unidas e da comunidade internacional. A perda da Palestina tornou-se um forte símbolo de humilhação do mundo muçulmano nas mãos das potências ocidentais, às quais a espoliação e o permanente exílio de centenas de milhares de palestinos pareciam não causar nenhum remorso (*IBIDEM*, p.202).

É a partir dessa série complexa de processos que emerge o mundo muçulmano mais ou menos como o conhecemos hoje. A busca de respostas e da redefinição de identidades pessoais e coletivas gera uma pluralidade de engajamentos, pacíficos ou violentos, com a modernidade, a *ummah* e o Ocidente. A situação do Sufismo também varia em cada caso. No entanto, em linhas gerais, podemos dizer que ele sofre um processo de revalorização a partir da segunda metade do século XX, em que sua espiritualidade é colocada como alternativa ao estilo de vida materialista em vigor. Também, em alguns casos, após os atentados de 11 de setembro de 2001, ele é mobilizado por lideranças políticas, intelectuais e *sheikhs* carismáticos como uma alteridade ao Islam político (BARTEL, 2022). O sufismo é visto como a prova de que o Islam é em sua essência pacífico, passível de diálogo com o Ocidente, tendo muito a contribuir com a sociedade moderna. Sua presença cresce inclusive em países ocidentais, mediante a diáspora de populações árabes, turcas e norte africanas para

a Europa e América, além das viagens de *sheikhs* ao redor do mundo, o que acaba transformando algumas *tariqas* em redes transnacionais.

Conclusão

Neste primeiro capítulo, busquei apresentar os conceitos-chave necessários para a análise bibliográfica que iremos empreender. Primeiramente trouxemos uma história resumida da vida do Profeta Muhammad e do surgimento da religião islâmica. Depois, apresentamos os desdobramentos que advieram de sua morte e sucessão, com ênfase no cisma entre xiitas e o grupo majoritário, que posteriormente se tornaria o sunita. Seguiram as grandes mudanças ocorridas a partir da transformação da comunidade islâmica (*ummah*) em uma potência imperial a partir da instauração do califado e das conquistas territoriais que se seguiram.

Uma vez que nosso objetivo é abordar o sufismo, que, embora tenha tido algum desenvolvimento e presença no mundo xiita, é majoritariamente um fenômeno associado ao sunismo, demos ênfase no desenvolvimento da religião a partir da perspectiva sunita. Falamos sobre o *hadith* de Gabriel, que divide a religião em três dimensões, *islam*, *iman* e *ihsan*, e como ocorreu o desenvolvimento de importantes ciências da religião a partir dessa narrativa. A *fiqh* (jurisprudência) desenvolveu-se a partir da necessidade de normatizar as ações de acordo com sua permissão e proibição. O *kalam* surgiu pela necessidade de responder questões teológicas internas, e também aquelas advindas do contato da *ummah* com os textos e sábios de outras tradições, como a Filosofia, o Cristianismo e o Zoroastrismo.

Quanto ao sufismo, foi mostrado como se deu a emergência de uma ética ascética e piedosa na *ummah* pela busca da restauração dos valores simples do Profeta, em resposta ao desenvolvimento do califado como rica potência imperial. Vimos também como esse *ethos* se desenvolve e passa a englobar experiências místicas e extáticas, que são vistas com desconfiança pelos *ulema* relacionados ao *fiqh* e ao *kalam*, gerando reações conflituosas e por vezes violentas. Foram brevemente abordadas a história de alguns dos *sheikhs* mais influentes, como Junayd, al-Hallaj, Ibn Arabi, Rumi e al-Ghazali, cujos ensinamentos serviram como base formativa para a criação de uma tradição. Os processos discursivos que ocorreram geraram, historicamente, a acomodação do sufismo enquanto ciência da religião, colocado em relação de complementaridade com a *fiqh* e o *kalam*. Essa

sistematização se deve em grande medida ao trabalho de al-Ghazali, que através da *Ihya ulum ud-Din* cria as bases interpretativas para a criação da compreensão do sunismo que se torna hegemônica.

A partir do século XI o sufismo se organiza na forma das *tariqas*, que são irmandades feitas a partir da codificação de ensinamentos e práticas espirituais conforme passadas por “mestres fundadores”, que se reproduziram, dividiram e alcançaram a totalidade do mundo islâmico sunita de então.

Na esteira dos processos transformativos do mundo islâmico e da criação dos grandes impérios, vimos como o sufismo se articula de formas diferentes com o poder, alcançando presença oficial no caso otomano.

Por fim, abordou-se os desdobramentos posteriores, oriundos da decadência econômica e colonização europeia de grande parte dos territórios islâmicos, o que gera uma pluralidade de respostas, desde o surgimento de novos valores religiosos e identitários, para chegarmos à contemporaneidade, na qual o sufismo é “reinventado” à luz da descolonização, formação e redefinição dos territórios islâmicos.

É a partir dessa base estabelecida que iremos, no capítulo seguinte, analisar algumas teses e dissertações produzidas no âmbito da academia brasileira sobre o sufismo.

CAPÍTULO 2 - Análise bibliográfica crítica

2.1. Análise preliminar dos textos

Nosso levantamento dos trabalhos acadêmicos sobre sufismo nos revelou uma pluralidade de abordagens sobre o tema, no tocante às fontes, ao período pesquisado e a qual aspecto do sufismo se enfatizou. Assim, qualquer forma de classificação feita desses trabalhos será incompleta, dada a complexidade do tema e das abordagens. No entanto, para fins didáticos, a análise dos trabalhos nos permitiu estabelecer três linhas ou eixos temáticos gerais nas pesquisas. Muitos dos trabalhos poderiam se encaixar em mais de um eixo, ou mesmo nos três. O critério utilizado para a classificação foi o de buscar compreender qual a ênfase principal dada por cada um deles.

Nosso primeiro critério delimitador foi o de levantar, na plataforma de repositório da CAPES, os trabalhos que utilizassem o termo “sufismo” como palavra-chave. Uma vez que “sufismo” é utilizado como categoria analítica na academia, entendo que a utilização do termo como palavra-chave é uma evidência de sua centralidade na pesquisa em questão.

Como segundo critério de corte, a partir de sugestões recebidas na banca de qualificação e de ponderações pessoais, resolvi que iria focar exclusivamente no sufismo islâmico, aquele que se entende como ciência da religião do Islam, diferentemente do “sufismo substantivado”, que se entende como uma “espiritualidade” (GIUMBELLI & TONIOL, 2020) sem vinculação essencial ao Islam ou a qualquer religião. Uma vez que os dois tipos de sufismo mobilizam diferentes categorias analíticas, atores, referências bibliográficas, cosmologias e formações subjetivas, me deter ambos prejudicaria uma abordagem mais qualitativa dessas categorias. Talvez valha a pena uma pesquisa voltada exclusivamente ao sufismo não islâmico, visando entender seu surgimento e desdobramentos.

Por fim, o nosso terceiro critério delimitador foi classificatório. Ao identificar as principais temáticas nos trabalhos analisados, estabelecemos os eixos de análise e dividimos as pesquisas de acordo com cada um deles.

O primeiro eixo será chamado de “sufismo na perspectiva do diálogo inter-religioso”. A dissertação e teses aqui analisadas são construídas emparelhando o sufismo e algum outro sistema religioso, seja o Hinduísmo ou o Cristianismo. A metodologia utilizada na maioria dos casos é a da mística comparada, a noção de

que, embora os sistemas religiosos possuam entre si diferenças em suas cosmologias, noções de pessoa, práticas espirituais e outras, é possível encontrar em suas formulações místicas pontos de contato em comum, que diminuem as fronteiras entre eles e podem contribuir para uma bem vinda compreensão mútua entre diferentes povos. Algumas das vezes esse diálogo é feito do ponto de vista do meio sufi, e outras vezes é fruto de uma abstração epistemológica do autor.

Chamei o segundo eixo de “análise textual e estética do sufismo”. Aqui a perspectiva é na análise de textos e práticas rituais produzidos por *sheikhs* sufis. Há uma predominância de dois *sheikhs* em específico: Ibn Arabi e Rumi. O primeiro tem analisadas algumas de suas declarações místicas e a construção de seu sistema religioso. O segundo tem analisados seus poemas (que podem ser entendidos tanto como texto como enquanto práticas espirituais) e a dimensão estética, psicológica e espiritual do ‘Sama, conhecido no Ocidente como “giro dervixe”.

O terceiro eixo foi nomeado de “estudos etnográficos sobre o sufismo”. Todos os trabalhos aqui classificados se engajam com grupos sufis contemporâneos, e buscam descrevê-los e compreendê-los a partir da observação participante em seus meios.

A análise dos textos será feita por eixos. Inicialmente, pretendo apresentar algumas informações mais gerais, como qual ou quais os principais grupos de pesquisa e instituições que se debruçam sobre o tema, quais as metodologias mais utilizadas, dentre outros. Daí passaremos à análise dos textos em si. A ênfase será dada nos aspectos que os aproximam do tema geral do eixo. Durante a análise também busquei identificar e fazer comentários críticos sobre categorias analíticas utilizadas nos textos, de acordo com o suporte teórico do qual me utilizo.

Diante do exposto, poderia dizer que essa pesquisa tem uma ênfase mais quantitativa que qualitativa, o que é em parte verdade. Como o objetivo era mapear o panorama das pesquisas brasileiras sobre sufismo, foi necessário abordar o máximo possível de temas e pesquisas, o que compromete uma análise mais aprofundada de cada uma delas. Mas, ainda assim, buscou-se, dentro dos limites de uma dissertação, aprofundar a análise das categorias analíticas empregadas e que, acredito, são importantes para o sufismo enquanto categoria e para a Antropologia da Religião em geral.

Obviamente que, diante dos recortes que empreendemos, não analisamos a totalidade das produções acadêmicas sobre o tema, o que seria impossível dentro dos

limites de uma dissertação, e quebraria o equilíbrio que tentei dar entre quantidade e qualidade. Mas, ainda assim, penso que a análise consegue ao menos apresentar o panorama geral das pesquisas sobre o tema.

Quadro I: Número de dissertações e teses encontradas a partir da palavra chave “sufismo” na plataforma Capes por área de conhecimento:

Área	Número de dissertações	Número de teses
Ciências da Religião	7	2
Antropologia	1	2
Filosofia	2	3
Estudos judaicos e árabes (letras)	2	1
História	1	0
Ciências da Informação	0	1

Fonte: Elaborado pelo autor

2.2. O sufismo na perspectiva do diálogo inter-religioso

O discurso inter-religioso emerge como uma necessidade da modernidade. Não faltam, na história, exemplos de conflitos, por vezes bastante violentos, resultantes da divergência entre distintas visões religiosas, ou mesmo de disputas dentro de um mesmo sistema de crenças. Obviamente, esses conflitos não podem ser vistos como separados de relações de poder, econômicas e sociais, uma vez que o próprio conceito de religião, no sentido de um valor privado separado de outras esferas da vida, é uma invenção discursiva da modernidade (ASAD, 2010). As disputas entre sunitas e xiitas, por exemplo, tem início numa divergência sobre a legitimidade em exercer o cargo de califa.

Com o processo de secularização pelo qual passa a Europa a partir do século XVI e que, pela via do colonialismo e dominação política, é exportado para o resto do mundo, se forja a fronteira sobre aquilo que é ou não religioso. Essa fronteira não é fixa e sua aplicação prática é situacional, articulada a relações históricas, culturais e de poder.

“Considero, como outros fizeram, que o “religioso” e o “secular” não são essencialmente categorias fixas. No entanto, não afirmo que, despojadas as aparências, concluiríamos que algumas instituições aparentemente seculares eram *de fato* religiosas. Presumo, pelo contrário, que não há nada essencialmente religioso, nem qualquer essência universal que defina a “linguagem sagrada” ou a “experiência sagrada”. (ASAD, 2021. P.35).

Temos, no século XX, um cenário em que a religião deixa de ser vista como “uma ação no mundo” (ASAD, 2010) e se torna um sinônimo de crença privada, relacionada à “consciência” do indivíduo e “bem separada da política, do direito e da ciência” (ASAD, 2010, p. 2). Embora seja fruto de processos discursivos e muitas vezes coercitivos, a secularização não ocorre de maneira homogênea em todos os cenários, nem mesmo no que chamamos Ocidente (CASANOVA, 2007). As configurações e fronteiras entre secular e religioso são múltiplas e relacionadas com as especificidades de cada sistema religioso e dos contextos locais, sociais, políticos, econômicos, etc.

Posto este fato, o mundo moderno experimenta uma mistura populacional sem precedentes na história. A escravidão atlântica, praticamente ininterrupta entre os séculos XVI e XIX, a migração de grandes contingentes de europeus em busca de uma vida melhor nas Américas, os judeus fugindo da perseguição nazista, indianos, árabes e africanos buscando melhores condições na Europa. Todos esses processos criam, nas grandes metrópoles mundiais, um cenário de pluralidade de pessoas, línguas, cores, vestimentas, culinária, hábitos, modos e religiões.

A norma vigente do secularismo⁹⁸ nessas metrópoles e em seus respectivos estados nacionais é a de que, sendo a religião um valor privado, ela não deve interferir de maneira alguma nas relações civis. A realidade, no entanto, é que ninguém “deixa em casa seus valores e identidades” e chega despido deles no meio público. As relações são mediadas por todas essas características, de modo que, no cenário cosmopolita que desenhamos, há uma relação contínua entre pessoas muito diferentes.

Algumas dessas diferenças estão inscritas ou ostentadas nos corpos das pessoas, como, por exemplo, o *hijab* (véu) utilizado pelas muçulmanas. Assim sendo, cai por terra a ficção de uma sociedade civil homogeneizada pelos valores de pertença

⁹⁸ Entendido aqui como uma “promulgação mediante a qual um meio político (representação da cidadania) redefine e transcende práticas particulares e diferenciadoras do sujeito que se articulam por meio de classe, gênero e religião” (ASAD, 2021, p.15). Uma das “imagens construídas” pelo secularismo é a de que o meio civil não deve de forma alguma ser atravessado por valores religiosos.

nacional, em que as diferenças seriam secundárias. A tentativa de Atatürk de proibir os signos religiosos na Turquia, por exemplo, só gerou uma reação em que eles reemergiram com força no cenário público após o afrouxamento das proibições. As tentativas do governo francês de proibir o *burkini* e o véu nas escolas sem nenhuma base racional só evidencia o quanto o secularismo é também parte de um sistema de crenças e valores, e não uma simples aplicação da razão pura.

O convívio dos diferentes no meio cosmopolita gera, infelizmente, muitos casos de discordância intolerante, que muitas vezes ocorrem de forma violenta⁹⁹. Muitos deles são causados a partir de discursos de universalismo e exclusivismo religioso, que reifica o outro, o coloca como uma alteridade que habita o campo do erro. Em resumo: “minha religião é a correta e a do outro está errada, logo eu tenho o dever de apontar seu erro e corrigi-lo”. Obviamente que o argumento do exclusivismo religioso não explica toda a realidade, já que, em muitos casos (como no preconceito contra o *hijab*), há muito mais um embate entre uma “ética secular” contra um inventado “fanatismo religioso” que, em verdade, nada mais é do que o resultado de diferentes processos de secularização e engajamentos com a modernidade de cada sistema de crenças. Sem dúvida, também, não é possível separar esses episódios de questões raciais, de gênero e econômicas. Não vemos relatos, por exemplo, de pessoas perturbando freiras católicas nas ruas por conta da sua vestimenta. O preconceito religioso está, portanto, associado à “inferiorização de outras culturas, pessoas e formas de pensamento” (BARBOSA, 2022, p. 40).

No entanto, visando objetivos didáticos, vamos fazer uma abstração e focar no primeiro problema: a intolerância como fruto dos discursos de exclusivismo religioso.

Boa parte das religiões (inclusive as que trataremos aqui) possui um discurso cosmológico, cosmogônico e ontológico que servem de orientação a seus praticantes, criando laços e formando entre eles uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2013), que coloca como alteridade aqueles que estão de fora delas. Dessa forma, no cenário de pluralismo das sociedades modernas que já descrevemos, como alcançar uma compreensão mútua que seja razoável às pessoas? Como eu posso entender as crenças que motivam e dão sentido ao outro, para que assim eu possa respeitá-las? Se a ignorância é uma das bases do ódio, possivelmente, então, o conhecimento é uma das bases da compreensão. Dessa forma, o diálogo inter-religioso é uma

⁹⁹ Ver, por exemplo, dados sobre a intolerância contra muçulmanos (as) (islamofobia) no Brasil, em BARBOSA (2022).

possibilidade de conhecimento que leva à compreensão. No entanto, quais devem ser os termos desse diálogo?

As próprias instituições religiosas organizadas no Brasil têm se engajado em diversos eventos de diálogo inter-religioso, visando dirimir os crescentes episódios de intolerância e violência ocorridos no país

Figura 08: Palestra proferida no Reluz - 1º Encontro Inter - Religioso da Bahia 2020.



Fonte: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1094416740890586&set=a.1094355187563408>

(acessado em 12/03/2024).

No meio acadêmico também abundam trabalhos voltados para a temática sob as mais diversas perspectivas, como, por exemplo, a ênfase nos universos compartilhados por mais de uma tradição religiosa. Muitos deles são feitos em mídias que vão além da escrita¹⁰⁰.

Conforme o nome que demos a este primeiro eixo, o sufismo também tem sido usado como temática para o diálogo inter-religioso. O principal programa de pós-graduação que produz pesquisas nesse aspecto é o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

O programa possui quatro linhas de pesquisa. Na linha “Religiões e Diálogo”, consta o projeto “Estudos de Mística Cristã e Islâmica”, coordenado pelo professor Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira. Uma breve descrição do projeto consta no website do programa: “visa recolher e aprofundar os estudos realizados sobre a mística nas

¹⁰⁰ Como um exemplo, ver o documentário de BARBOSA(2015): Allah, oxala: na trilha malê: <https://lisa.fflch.usp.br/node/219> (acessado em 25/02/2024).

tradições cristã e muçulmana, sobretudo a questão da linguagem, do itinerário e da união mística, tendo uma peculiar atenção aos temas que suscitem uma perspectiva comparada¹⁰¹. O professor Faustino Texeira também compõe, junto ao professor Dr. Dilip Loundo, o “NEMIC – Núcleo de Estudos em Religião e Mística Comparada”, que visa

“o estudo das religiões privilegiando a relação de proximidade e diferença entre elas, através de distintas perspectivas metodológicas. São igualmente enfatizados os estudos de mística comparada, tendo em vista sua importância no âmbito do diálogo inter-religioso¹⁰²”.

O tema da mística comparada tem despertado o interesse de muitos pesquisadores, e, a partir de diversos encontros e seminários sobre o tema, há uma extensa produção bibliográfica, como, por exemplo, Teixeira (2012; 2004), contando com artigos de diversos pesquisadores.

Retomando nossa pergunta acima sobre “quais os termos possíveis do diálogo inter-religioso” e levando para o campo específico da “mística”, eu reformulo: é possível falar em mística comparada? É possível definir, dentro das tradições religiosas, aquilo que é “místico”, isolar esse aspecto e colocá-lo num espaço amostral com outras “místicas”, para fins de comparação? Ao final de tal empreendimento, o resultado ainda estaria relacionado com as tradições religiosas originais ou seria um “outro” distinto delas? A própria ideia de “mística” como uma categoria analítica não seria uma universalização de algo vinculado a uma experiência religiosa específica do Ocidente cristão? Em caso positivo, o esforço ainda assim seria válido, sob a perspectiva do diálogo inter-religioso e da possibilidade de conhecer melhor o “outro”? Essas são algumas das perguntas que buscamos elucidar (ou, ao menos se aproximar disso) na análise deste eixo que ora empreendemos.

Ao tratar desse assunto, Teixeira (2004), admite que não há uma resposta simples. Embora se coloque a favor da mística comparada, ele não ignora as críticas dos pensadores contextualistas, que defendem “a impossibilidade de qualquer experiência pura ou não-mediada. A experiência mística, como qualquer outra, seria construída e modelada dentro dos parâmetros culturais e linguísticos do indivíduo” (SCHWARTZ, 2005, p 7). O autor aceita que é difícil sustentar a posição dos essencialistas, que admitem haver uma verdade única e universal por trás de todas

¹⁰¹ <https://www2.ufjf.br/ppcir/pesquisa/linhas-de-pesquisa/linha-rd/> (acessado em 25/02/2024).

¹⁰² <https://www2.ufjf.br/ppcir/pesquisa/linhas-de-pesquisa/#nemic-nucleo-de-estudos-em-religiao-e-mistica-comparada> (acessado em 25/02/2024).

as experiências místicas, ou “um fundo ou essência comum não-interpretável que é partilhado por místicos de várias tradições” (*IBIDEM*). Diante dessas questões, o autor propõe a “possibilidade de laços de interação entre as tradições que são diversas” (TEIXEIRA 2004, p.14), experimentados com ênfase nas semelhanças entre as diversas tradições. Uma vez que, “mesmo no âmbito da experiência mística, as diferenças não desaparecem”, entendo que, para essa abordagem, o ponto de partida deve ser a compreensão não apenas da mística, mas dos sistemas religiosos aos quais elas fazem parte.

Neste primeiro eixo iremos analisar uma dissertação e duas teses, conforme o quadro abaixo:

QUADRO II: trabalhos analisados no eixo temático I: o sufismo na perspectiva do diálogo inter-religioso¹⁰³

TÍTULO	AUTOR (A)	ÁREA	ORIENTADOR (A)	INSTITUIÇÃO	ANO
Mística e Estados não Ordinários de Consciência: um Estudo Comparado entre o Samãdhi Hindu e o Samã´Sufi (dissertação)	Ana Carolina Kerr Neppel Hot	Ciências da Religião	Carlos Frederico Barboza de Souza	Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais	2020
O Encontro de Dois Oceanos: A Ordem Sufi Chishti na Índia e o Diálogo com as Tradições do Hinduísmo (tese)	Delano De Jesus Silva Santos	Ciências da Religião	Dilip Loundo	Universidade Federal de Juiz de Fora	2017
A Béguine e Al- Shaykh: Um Estudo Comparativo da Aniquilação Mística em Marguerite Porete e Ibn Arabi (tese)	Silvia Schwartz	Ciências da Religião	Faustino Luiz Couto Teixeira	Universidade Federal de Juiz de Fora	2005

Fonte: elaborado pelo autor

2.2.1 - Hindus, Chistis e o encontro de dois oceanos

O primeiro trabalho que iremos analisar é “O encontro de dois oceanos: a Ordem Sufi Chisti na Índia e o Diálogo com as Tradições do Hinduísmo”, de Delano

¹⁰³ Infelizmente não conseguimos encontrar alguns trabalhos que enriqueceriam esta análise, como a dissertação de Carlos Frederico Barbosa de Souza, intitulada “No mais profundo centro: João da Cruz e o sufismo sadili cantam a união transformante”.

de Jesus Silva Santos. A tese foi defendida em 2017, na linha “Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogos”, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora. O orientador é o professor Dilip Loundo. A proposta da tese é analisar o diálogo inter-religioso, no subcontinente indiano, a partir das relações históricas de contato entre a *tariqa* Chisti e as tradições hindus relacionadas ao livro sagrado Upanishads. Segundo o autor, sua pesquisa indica que esse diálogo ocorre em uma forma “não ocidental”.

A pesquisa é bibliográfica, feita a partir da análise de obras de alguns dos mais influentes *sheikhs* sufi, como al-Ghazali (1058-1111), Ibn Arabi (1165-1240), Ali Hujwiri (1009-1077), Mo'inuddin Chishti (1143-1236) e outros, além de obras de referência hindus. O autor também cita, como forma suplementar de pesquisa, sua vivência de sete meses na Índia, a partir do programa de “Doutorado Sanduíche” da CAPES, em que ele visita alguns dos lugares sagrados do sufismo Chisti e trava diálogos com membros da *tariqa* Chisti e seguidores da Yoga.

No primeiro capítulo ele faz algumas explicações iniciais sobre o Islam e o sufismo e traça uma trajetória histórica da chegada dos muçulmanos na Índia, que se deu com a residência de comerciantes árabes ao sul do subcontinente, no século VII. A partir da criação de um principado na região de Sindh (hoje Paquistão), teria início uma presença islâmica em moldes políticos e militares. De acordo com o autor, desde esse momento inicial a população não muçulmana da região recebe, assim como judeus e cristãos sob governos islâmicos, o status de *dhimmi*, povo do livro, possuindo o direito de praticar sua religião. Interessante apontar que, uma vez que esse direito é dado a povos considerados monoteístas, provavelmente os líderes islâmicos encaravam as religiões desses nativos dessa forma, e não como politeísmo¹⁰⁴, embora tenha havido também períodos de perseguição e saques a templos hindus. A classificação do *dhimmi* é então, possivelmente, situacional. Ele não nos informa se houve a evocação dos aspectos politeístas do hinduísmo para justificar esses saques. Por volta de 1707, praticamente a totalidade do subcontinente já era dominada politicamente por muçulmanos, sob o domínio do Império Mughal.

Figura 09: Mapa da extensão máxima do Império Mughal no subcontinente indiano.

¹⁰⁴ O autor elabora, mais adiante, sobre a percepção do hinduísmo como um monoteísmo, apesar de popularmente haver um panteão contando com dezenas de divindades.

Growth of the Mughal Empire, 1526–1707



Fonte: <https://www.freeman-pedia.com/mughalempire> (acessado em 26/02/2024).

Segundo Santos, a presença sufi na Índia data do século XI, seguindo a crescente presença islâmica na região. As *tariqas* de maior presença são: Naqshbandi, Qadri, Suhrawardi e, sobretudo, Chisti. Ao comparar a ordem Chisti com as outras *tariqas*, o autor expõe um quadro de grande diversidade no sufismo indiano. A ordem Suhrawardi, por exemplo, não dá, como a Chisti, uma ênfase tão grande em práticas ascéticas voluntárias de jejum, ou na pobreza material. O foco é mais na prática do *zikr*. Já os *naqshbandis*, diferentemente dos *chistis*, que tem no estilo musical Qawwaly uma de suas principais práticas espirituais, não usa música em suas práticas, e seu *zikr* é feito de forma silenciosa.

Embora tenha surgido na cidade persa de Chist (atual Afeganistão), é na Índia que a *tariqa* Chisti encontra sua maior expressão e desenvolvimento, sobretudo com o *sheikh* Mo'inuddin Chisti (1143-1236). Dois princípios importantes foram fundamentais para definir a atuação da *tariqa* na região: primeiro, um afastamento inicial de relações com líderes políticos e, segundo, uma percepção cosmológica que enxergava a humanidade como uma unidade.

Em consonância com essa percepção, o autor afirma que “não há a exigência de conversão formal ao islã para alguém que deseja ser iniciado na disciplina mística da ordem” (SANTOS, 2017, p.39). Essa afirmação, no entanto, entra em suposta contradição com outro momento do texto, em que, falando sobre *shari’a* e *tariqa*, é dito que “ambos os conceitos são centrais para o sufismo indiano e fazem parte integrante da teologia da Ordem Chisti (...) e são considerados essenciais para a jornada mística: *shari’a* como o aspecto externo da religião e *tariqa* como (...) mística” (IBIDEM, p. 118). Lembrando que, como mostramos no capítulo I, o primeiro dos cinco pilares da *shari’a* (*islam*) é a *shahada*, a crença no monoteísmo de acordo com os preceitos corânicos e na posição de Muhammad enquanto profeta, e é essa crença que faz de alguém um muçulmano. Portanto, como se daria a síntese entre essas duas afirmações supostamente contraditórias? Infelizmente o autor não nos dá essa resposta, de modo que especulamos sobre duas possibilidades: 1- aquilo que o autor chama de “conversão formal” estaria relacionado à adoção de uma “identidade exterior” muçulmana, e não a mera adesão à religião a partir da crença. Isso aponta, talvez, para um conceito de conversão que a relaciona à ideia de batismo no estilo cristão, o que não existe no Islam. 2- caso de fato os *sheikhs* Chisti aceitem a presença de não convertidos em seus círculos, seria, possivelmente, no sentido de convidá-los a participar de suas práticas rituais ou mesmo para conferir-lhes um *ba’yah* de *baraka*¹⁰⁵, mas não para um treinamento completo de discipulado.

Independentemente da resposta, é fato que o sufismo indiano, sobretudo a partir da *tariqa* Chisti, produziu diversas soluções criativas em sua cosmologia para acomodar dentro de seus limites as semelhanças entre Islam e Hinduísmo, focados no conceito de “unidade”.

Um dos mais proeminentes expoentes dessa aproximação foi o polímata al-Biruni (973-1048). Versado em “matemática, física, astronomia, ciências naturais e também história,”¹⁰⁶ al-Biruni é autor do livro *Tahqiq Ma Li-hind* (investigação sobre a Índia), em que ele analisa conceitos da religião hindu (ele aprendeu o sânscrito para isso), e os relaciona com o Islam, apontando enormes semelhanças entre ambos.

A crença na pluralidade de deuses, para Al-Beruni, existe para pessoas sem um nível elevado de conhecimento. Esse tipo de conhecimento é para aqueles que recebem os conteúdos de fé através dos sentidos. Contudo, para

¹⁰⁵ Ver capítulo 1 desta dissertação.

¹⁰⁶ <https://historiaislamica.com/pt/al-biruni/> (acessado em 26/02/2024).

ele, os mestres da religião hindu possuem conceitos abstratos sobre Deus que ultrapassam os limites da apreensão sensorial. (*IBIDEM*, p. 46).

Podemos ser levados a pensar que, a partir de uma intenção de aproximação, al-Biruni e outros muçulmanos enxergam um monoteísmo onde não há. No entanto, a percepção da existência de vertentes monoteístas nas tradições hindus não é defendida apenas por muçulmanos:

Por isso, o contexto vaiṣṇava da tradição Advaita Vedānta representada por Madhusūdana Sarasvatī combina, de forma inusitada, o que numa terminologia ocidental seria denominado “monoteísmo” e “monismo” (SASTRI, 2019). Este “monoteísmo monista” ou “monismo monoteísta” está magnificamente sintetizado nas palavras do Swami Dayananda Saraswati, mestre contemporâneo da escola Advaita Vedānta: “Não dizemos que existe um único Deus. Dizemos que apenas Deus existe” (cited in ADVAITA VISION, 2019). LOUNDO, 2022, p. 27.

Santos descreve outras formas de aproximação entre o Islam e o Hinduísmo e que resultaram no desenvolvimento de formas mais sincréticas de culto.

Uma delas é o surgimento do movimento Bhakti, ramo do Hinduísmo relacionado ao culto de Vishnu. Um de seus mestres mais famosos, Kabir (1398-1518), teve, segundo o autor, sua criação numa família islâmica. As influências da religião de Muhammad podem ser vistas em sua poesia, que pregava uma relação amorosa com Deus, e também em seu questionamento do sistema de castas, refletindo a ênfase do discurso islâmico na igualdade entre as pessoas. A síntese que Kabir faz das duas tradições seria tão profunda que, segundo o autor, às vezes é difícil identificar se ele discursava como hindu ou muçulmano. É relatado que no momento de sua morte teria havido uma disputa entre as duas comunidades sobre qual forma deveria tomar seu funeral, hindu ou islâmica.

Outro exemplo proeminente dessa aproximação “sincrética” é o do príncipe mughal Akbar, o Grande (1542-1605). Sob seu governo o império conquista uma grande extensão territorial (vide a figura 09). De criação muçulmana, Akbar teria um interesse pelo conhecimento religioso, e “acreditava que a verdade sobre Deus não estava confinada a uma religião específica” (SANTOS, 2017, p. 54). Imbuído desse espírito, e insatisfeito com o discurso que considerava “exclusivista” das religiões, o imperador teria declarado não ser mais muçulmano, e funda sua própria crença particular, conhecida como Din-i Ilahi (a religião divina). Essa crença sintetizava a visão de diversas religiões e teria sido profundamente influenciada pela doutrina do

wahdat il wujud, a “unidade da existência”, elaborada pelos discípulos de Ibn Arabi a partir de suas formulações. Uma das consequências práticas da criação da Religião Divina foi a suspensão, pelo imperador, das restrições impostas aos hindus oriunda do status jurídico de *dhimmī*¹⁰⁷.

O autor discorda da opinião de que a criação da Religião Divina foi uma “jogada política” de Akbar para angariar simpatia e fidelidade de seus súditos hindus. E, embora a nova religião não tenha sobrevivido à morte de seu fundador, ela teria servido para criar uma tendência maior dentro do Islam ortodoxo ao diálogo inter-religioso.

Um segundo imperador e descendente de Akbar, Dara Shikoh (1615-1659), também empreendeu diversos esforços para conciliar Islam e Hinduísmo através de suas dimensões místicas. Ele é autor do livro “O Encontro de dois Oceanos”, de quem a tese de Santos empresta seu nome. As visões do príncipe se assemelham àquelas defendidas pelos atuais essencialistas (de quem falamos acima), de que as diferenças entre as religiões se dão somente em seu campo doutrinal e que em nível mais profundo elas convergem para a mesma realidade. Segundo Dara Shikoh, os Upanishads seriam o primeiro livro revelado por Deus¹⁰⁸. Há uma divergência de opinião se as propostas sincréticas de Akbar e Dara Shikoh ultrapassam os limites da ortodoxia do Islam, uma vez que a própria definição do que é ortodoxo é também fruto de debate (ASAD, 1993).

Ao abordar a *tariqa* Chisti, tema principal da tese, Santos elenca algumas das principais referências literárias que orientam seus discípulos, além do Alcorão e dos *hadith*. Dentre elas está a *Fusus al-Hikam*, de Ibn Arabi, e a *Ihya Ulum ud-Din*, de Ghazali. Os três santos mais importantes da *tariqa* no subcontinente são Mo’inuddin Chisti (1143-1236), quem inaugurou o ramo na Índia, Nizamuddin Awliyah (1238-1325) e Amir Khusrou (1253-1325), criador do Qawally, principal estilo musical utilizado nas práticas de *zikr* da *tariqa*.

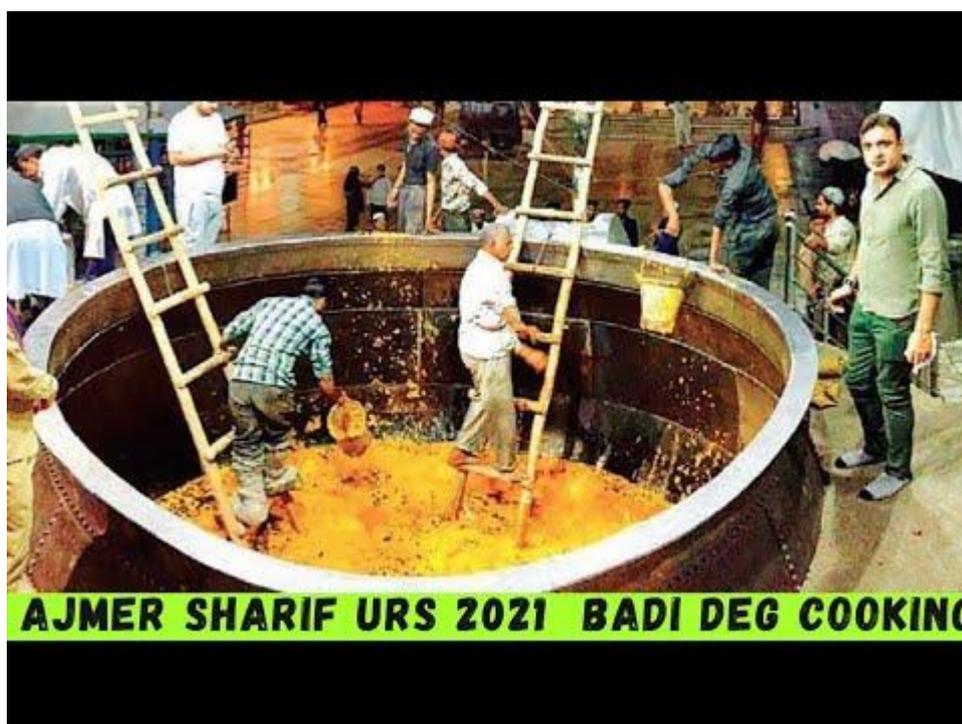
Uma das razões do grande sucesso da *tariqa* Chisti na Índia, segundo o autor, teria sido a capacidade de aproximação do *sheikh* Mo’inuddin com todas as pessoas, independente de classe social ou credo. Uma de suas principais práticas de ação

¹⁰⁷ Embora tivessem direito de exercer sua religião em territórios politicamente islâmicos, os *dhimmis* sofriam algumas restrições, como limitações na construção de templos e na exibição pública de seu culto.

¹⁰⁸ Essa ideia não seria estranha a uma visão mais “ortodoxa” do Islam, uma vez que os pilares da crença pressupõem acreditar nos livros revelados anteriormente por Deus.

social era o acolhimento e ajuda aos necessitados de todas as religiões, alimentando todo aquele que chegassem a sua *dargah*. Essa prática lhe valeu o epíteto de Gharib Nawaz, o defensor dos pobres. Ainda hoje a *dargah* do *sheikh* continua a prática de alimentar os peregrinos, preparando a comida em grandes caldeirões. Em termos de práticas rituais, a *tariqa* teria incorporado diversos costumes hindus e budistas, conferindo-lhe grande aceitação e capilaridade nesses públicos. Segundo o autor, tanto muçulmanos como hindus consideram *sheikh* Mo'inuddin um grande santo, e seu mausoléu atrai peregrinos de ambas as religiões.

Figura 10: Comida sendo preparada na *dargah* de Mo'inuddin Chisti para alimentar peregrinos na ocasião do *urs* (comemoração da data de morte) do *sheikh*, em 2001.



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=Lm-tEv8a4os> (acessado em 27/02/2024).

O segundo dos grandes santos Chisti na Índia foi Nizamuddin Awliyah. Além de ser reconhecido como grande santo em sua vida, Nizamuddin era um *ulema* de renome, versado na *sharia* e conhecido por ser um exímio debatedor. Segundo o autor, seu renome, tanto nas ciências da lei quanto da espiritualidade, serviram para aumentar a presença do Islam nas camadas mais populares do subcontinente, definindo boa parte de suas configurações atuais na região.

O terceiro dos grandes nomes que influenciou o cenário sufi na Índia é o de Amir Khusraw, discípulo de Nizamuddin. Descrito pelo autor como um homem de intensa relação com a *tariqa*, Khusraw é conhecido por suas escritas poéticas e,

sobretudo, por ser o criador do Qawally, estilo musical que é “marca registrada” da *tariqa*, e é tratado em boa parte do 4º capítulo da tese, em que o autor se dedica a discutir as disciplinas espirituais e práticas populares da *tariqa*.

Primeiramente ele fala sobre a relação mestre-discípulo, indicando que na Chistiyah essa relação é semelhante àquelas mais comuns nas *tariqas*¹⁰⁹. O mestre é visto não só como detentor dos conhecimentos exotérico e esotérico, mas como exemplo de modelo Profético a ser seguido. O discípulo deve ser apegar a seu mestre e obedecer suas instruções dentro do possível, como a prescrição de práticas espirituais e disciplinas ascéticas. “A obediência ao mestre torna-se, portanto, um modo de conhecimento, interpretação e aplicação da Lei Islâmica. (...) O mestre é tanto o representante de Deus quanto de Muhammad, (...) mediador terreno entre os Devotos sufis e Deus.” (SANTOS, 2017, p. 178). Santos informa, no entanto, que há uma segunda categoria de mestres, formada pelos descendentes de Nizamuddin Awliyah. A descendência sanguínea é mobilizada por eles como argumento de autoridade e legitimidade, em que eles declaram ter herdado os dons e a posição espiritual do *sheikh*. Segundo Santos, a relação mestre-discípulo na Chistiya é largamente influenciada pelas tradições hindus, em que a relação entre guru e discípulo é essencial para que os segundos alcancem o estado de *moksa* (libertação). Concordo em parte com essa afirmação. Meu argumento é que, embora essa influência possa existir, ela pode estar sendo superestimada, uma vez que este tipo de relação mestre-discípulo não é exclusivo do sufismo *chisti*, e ocorre de forma semelhante em muitas outras *tariqas* no mundo islâmico. Eu enxergo muito mais uma relação de paralelismo e intersecções do que propriamente uma influência vertical.

Além das orações canônicas (*salat*), as práticas litúrgicas *chisti* incluem a recitação do *zikr*, feito de forma melódica e com o auxílio de instrumentos musicais. Há uma ênfase em técnicas do controle da respiração, que teriam sido herdadas da yoga. Há, inclusive, um livro atribuído ao *sheikh* Mo’inuddin, com o título de “Risala-i Wujudiyya” (Tratado sobre o Corpo Humano), que faz investigações sobre técnicas de controle da respiração na Yoga e as relaciona à cosmologia sufi. Podemos ver, em todos esses exemplos citados, a presença do *urf* como princípio mediador da adoção de práticas sincréticas, em que ele se preocupa a dotar os hábitos culturais adquiridos com um significado islâmico.

¹⁰⁹ Como veremos em BARTEL (2022), existem *tariqas* que não se baseiam nesse tipo de relação.

Dentre as práticas mais célebres da *tariqa* está o *sama'* (audição de recitações), sobretudo o do estilo musical Qawalyy, que alcançou enorme popularidade cultural em todo o subcontinente e figura como “marca registrada” do sufismo indiano. Há uma articulação entre a recitação de poemas nas línguas persa, *hindi* ou *urdu*, com temáticas de amor Divino, e instrumentos musicais desenvolvidos historicamente na região. O principal objetivo é despertar o amor Divino através do *hal*, estados de consciência alterada. Segundo o autor, os músicos prestam constante atenção ao engajamento do público no tocante à produção desses estados, adaptando e improvisando a performance de acordo. A ampla popularidade e uso do Qawally fora de contextos sufis (há até mesmo filmes de Holywood em que ele aparece) é um exemplo do que podemos chamar de “comoditização” das práticas espirituais (BARTEL, 2022), o que inclusive suscita polêmicas sobre a legitimidade de seu uso. Além das discussões mais amplas sobre a permissibilidade da música no Islam, muitos *ulema* criticam o fato de os músicos serem remunerados durante suas apresentações, o que iria contra o espírito sacro do *zikr*. No entanto, segundo o autor, muitos desses músicos sobrevivem exclusivamente dessas remunerações voluntárias feitas durante suas performances.

Santos conclui sua tese evocando questões históricas, sociais, políticas e religiosas para os atuais conflitos entre hindus e muçulmanos no subcontinente, que ele atribui ao surgimento de grupos conservadores e radicais em ambos os lados. Ele mostra os exemplos que trouxe na tese como alternativas à divergência, como possibilidades de relações inter-religiosas positivas e construtivas. Ele coloca em lados opostos o que chama de “dogmatismo exclusivista” (SANTOS, 2017, p 208) e as experiências entre *chistís* e hindus, assim como o sincretismo de Akbar e Darah Shikoh, estabelecendo o reconhecimento da “verdade” no outro como etapa fundamental para a harmonia. Não há dúvidas de que esse seja um apelo convincente, mas eu entendo que o exclusivismo não deve ser encarado necessariamente como sinônimo de radicalismo ou intolerância. A crença do monopólio (ou, ao menos, de formulações mais precisas) da verdade é parte da cosmologia de diversos sistemas religiosos, o que não implica automaticamente que o “outro” deva ser reificado e combatido. O problema está em posturas radicais e de desrespeito, e não na crença “exclusivista” em si. O diálogo inter-religioso, para ser efetivo, não tem que necessariamente passar pela criação de uma meta crença que esteja acima dos

sistemas específicos das religiões, sob o risco de desrespeitar crenças que são caras a seus praticantes.

2.2.2 - Estados não ordinários de consciência

É também sob a premissa de comparações entre hindus e muçulmanos que é escrita a dissertação “Mística e Estados não Ordinários de Consciência: Um estudo Comparado entre o Samādhi Hindu e o Samā’ Sufi”, de Ana Carolina Kerr Neppel Hot, defendida em 2020 no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, sob orientação do Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza.

Diferentemente da tese de Santos, a dissertação não foca na relação histórica entre os dois povos. Ela faz uma análise comparativa a partir de práticas espirituais célebres: as meditações yogues que conduzem ao “*samadhi*”, que define como “estado mental resultante de profundo autocontrole e concentração em que a consciência se expande e contempla a máxima do Conhecimento Universal” (Hot, 2020, p. 135), e o giro dervixe de Jalaluddin Rumi, o Sama’. A autora aborda as duas práticas sob a chave interpretativa do um conceito de “estados não ordinários de consciência”, da área de filosofia da mente. Esses estados seriam alcançados no estado de *samadhi* e no *hal* provocado pela prática do Sama’.

A ideia de Hot sobre mística parece se aproximar das visões essencialistas, que pressupõem uma ideia única e meta-religiosa do conceito. Segundo ela, a mística:

Pode ser compreendida como uma experiência direta (embora mediada também pela linguagem, cultura e tradições religiosas) de um indivíduo para com Deus ou com o Divino, tendo em vista seu caráter unificador que, independentemente da tradição religiosa, se expressa na relação entre o sujeito e o Sagrado. (*IBIDEM*, p. 12).

Para compreender as relações entre as duas místicas e o estado de consciência não ordinário, a autora descreve, primeiramente, os sistemas religiosos aos quais elas fazem parte. O primeiro capítulo é dedicado ao hinduísmo e à yoga, e o segundo ao Islam e o sufismo, com foco na *tariqa* Mevleviya.

Ela explica sucintamente que o termo hinduísmo não foi cunhado pelos próprios praticantes da religião, e sim a partir da alteridade que os via como “outro”. “Hinduísmo é um termo abrangente que serve para definir diversas tradições religiosas organizadas em torno das escrituras sagradas védicas” (LARA, 2014). “O termo era

utilizado também para se referir às pessoas que viviam na Índia, mas que não eram muçulmanas, budistas ou cristãs” (HOT, 2020, p. 20).

A autora conceitua o *samadhi* de acordo com duas tradições distintas da Yoga: a primeira é na Raja Yoga, que tem como principal texto os “Yoga Sutrās de Patañjali” (Os aforismos do Yoga de Patañjali), escritos por Patañjali, figura ao mesmo tempo histórica e mítica, a quem se reputa a criação da Yoga. A segunda é a Bhakti Yoga, uma tradição centrada no culto a Krishna. Ela explica que as diferenças entre as duas tradições geram formas diferentes de compreender e vivenciar o *samadhi*.

Em Rāja Yoga a encontramos no esforço pessoal, através de um sistema óctuplo de yoga, que pressupõe sacrifícios, renúncias e um alto teor de santidade e purificação do indivíduo, que se destacará pelo nível elevado de percepção da consciência, fundindo-se no conhecimento universal. Já a mística vaiṣṇava é expressa no serviço de devoção a um deus pessoal, no qual o praticante poderá estabelecer uma relação íntima com tal Deus. Afirmamos ainda que essa modalidade de mística está vinculada ao cantar e ao dançar, e a atividade espiritual ocorre também no cotidiano destes praticantes. (*IBIDEM*, p. 66).

Mesmo a partir de caminhos e metodologias diferentes, o objetivo de ambas as doutrinas é o contato com o Divino. A caracterização dos dois caminhos distintos foi feita, segundo ela, para explicar com mais elementos a relação do *samadhi* com o estado não ordinário de consciência (ENOC).

O capítulo 2 é dedicado a explicar o Islam e o sufismo. Ela conceitua o sufismo como dimensão mística do Islam, embora aponte que essa definição é generalista, uma vez que (como apontamos no capítulo 1) o sufismo não é a única forma de devoção Mística do Islam, algo que, ela afirma, é ignorado pelos “ocidentais”. Sobre o uso da música e dança no sufismo, a autora afirma “que não são bem vistos por algumas vertentes mais ortodoxas do Islã (como por exemplo o Wahabismo, que compreende a utilização da música como heresia)” (*IBIDEM*, p.86). Embora a formulação esteja correta, não concordo com o uso dado ao termo “ortodoxo”. De acordo com o dicionário online de português, “ortodoxo” significa: “quem segue estritamente as normas e/ou regras estabelecidas por uma religião, ideologia, filosofia, política ou sociedade¹¹⁰”. Como vimos, a partir da sistematização de Ghazali, o sufismo passa a se considerar parte da ortodoxia do Islam. A definição sobre quem é

¹¹⁰ <https://www.dicio.com.br/ortodoxo/>

ortodoxo é parte da disputa de legitimidade que ocorre entre interpretações concorrentes de uma doutrina.

“Os termos utilizados para designar uma posição distinta, dentro dos debates religiosos, estão associados sempre ao poder político assentado. Mesmo que se atribua a característica de heterodoxia ou heresia, esses termos apenas nos auxiliam a compreender uma luta político-religiosa” (BARCELOS, 2019, p. 30 (nota de rodapé).

Como sugere Asad:

Ortodoxia é crucial para todas as tradições islâmicas. (...) Ortodoxia não é um mero corpo de opiniões, mas uma relação distintiva -uma relação de poder para a verdade. Onde quer que os muçulmanos tenham o poder de regulamentar, defender, exigir ou ajustar práticas corretas e condenar, excluir, minar ou substituir os incorretos, há o domínio da ortodoxia. (ASAD, 2009, p. 22. Tradução nossa).

A tendência que observamos neste e em outros trabalhos acadêmicos, de definir “ortodoxo” como as visões mais estritas e “intolerantes” de uma doutrina é imprecisa e acaba, implicitamente, colocando essa visão como a mais correta ou a mais fiel às fontes religiosas, e isso nubla a percepção da complexidade e das disputas em torno das diferentes interpretações hermenêuticas numa dada tradição. Essa forma de empregar a dualidade ortodoxo e heterodoxo me parece oriunda de uma análise orientalista e que essencializa categorias vindas do catolicismo, que possui uma autoridade eclesiástica centralizada com poder nominal para declarar o que é correto na doutrina, embora, ainda assim, essas definições não escapem às disputas e relações de poder. O mesmo não ocorre no Islam, pelo fato de ele não ter um clero centralizado. Faz-se necessária, penso, uma revisão da utilização de “ortodoxo” como passo necessário a uma visão mais acurada do Islam, que é levemente associado à violência em suas formulações “ortodoxas”.

A autora explica de forma sintética a vida de Rumi, dando destaque a seu encontro com seu mestre, Shams de Tabriz, como marco a partir do qual ele se intensifica no caminho místico. Ela faz uma exposição minuciosa sobre a *tariqa* Mevleviyah e sobre a performance do Sama'. Destaca-se a importância de, durante a prática, que os participantes “fiquem em silêncio, quietos e que busquem se conter dos movimentos corporais e do choro durante o ato da cerimônia, a menos que alcancem wajd, o estado de êxtase espiritual” (HOT, 2022, p. 108). Dessa forma, embora o Sama' não tenha o objetivo automático de induzir o praticante a estados de êxtase, admite-se que ele pode ocorrer eventualmente. Ela aponta também que o

objetivo é “retornar do samā’ como alguém que evolui espiritualmente, no sentido de atingir maturidade, bondade, excelência moral e uma perfeição ainda maior, ao ponto de amar e ser útil para com todo o universo” (*IBIDEM*, p. 111). A autora finaliza o capítulo reproduzindo alguns dos poemas de Rumi sobre o Sama’¹¹¹ e fazendo detalhadas interpretações. Em linhas gerais, os poemas apresentam o Sama’ como ferramenta para esvaziar-se de si mesmo, das amarras do ego, e entrar num estado de contemplação, de percepção da unidade das coisas do mundo e a partir daí ensejar uma relação de proximidade com Deus. É uma articulação de movimentos corporais, música, récita de fórmulas sagradas e controle da respiração.¹¹² Hot parte então para o capítulo três, em se centra na análise dos estados não ordinários de consciência através do *samadhi* e do Sama’.

Inicialmente ela evoca as ferramentas metodológicas que irá utilizar: a fenomenologia de Husserl é usada para a análise dos dados obtidos das práticas espirituais da yoga e do Sama’. A justificativa é a de que a natureza do fenômeno religioso é singular, não mensurável ou quantificável, sendo necessária uma análise da “coisa em si”, a “análise rigorosa de experiências religiosas em primeira pessoa” (*IBIDEM*, p. 121). Ao entrar na área de filosofia da mente, a autora expõe o conceito de “*qualia*”, percepções mentais produzidas pela consciência a partir de experiências pessoais, que “estão associados às percepções individuais de mundo relacionado aos sentimentos, sensações de cores, sabores, aromas e sons, e sensações táteis como prazer e dor, intimamente ligados à consciência” (*IBIDEM*, p. 122).

Hot considera, então, a possibilidade de as experiências místicas do *samadhi* e do Sama’ terem como resultado a criação de *qualia* específicos sobre aqueles que a praticam. Esses *qualia* seriam produzidos tanto a partir do engajamento individual com a experiência introspectiva quanto com a absorção dos fenômenos sensoriais absorvidos das ferramentas “culturais” utilizadas em cada prática, como músicas, sons, cheiros, etc.

Dessa forma, a autora argumenta que o engajamento nas duas práticas rituais conduz a pessoa a um estado não ordinário de consciência, que ocorreria na mente,

¹¹¹ Este momento da dissertação me deixou em dúvida sobre se deveríamos enquadrá-la no presente eixo ou no segundo, de “análise textual e estética do sufismo”. No entanto, como o objetivo principal da dissertação é a comparação entre as duas tradições, justifica-se a presença no primeiro eixo.

¹¹² A ênfase na respiração, que também ocorre em outras *tariqas*, como a Naqshbandi, apontam que não necessariamente esse tema é oriundo de uma influência yogue ou hindu sobre o sufismo, como apontou SANTOS (2017).

mas mediado pelas especificidades culturais e antropológicas de cada sistema de crenças. A linguagem seria o meio para conectar o universo de referências em cada sistema às ferramentas da mente que conduzem aos ENOC's, embora ela admita que a experiência está além da função simbólica da linguagem.

A análise é interessante, embora não possa chegar a pontos conclusivos precisos, pelo fato de que, a autora admite, o próprio desenvolvimento da filosofia da mente não tem ferramentas que permitam aprofundar a análise dos *qualia* para além da manifestação física de impulsos neurais. Além disso, ela alega, ainda há um preconceito com os ENOC's, que os reduz, pejorativamente, a experiências com substâncias psicoativas.

Outra limitação, eu adicionaria, é que é preciso ter cuidado com análises sobre fenômenos místicos e religiosos sob a perspectiva da mente. Não negamos que haja uma relação entre a espiritualidade e a mente, e que a primeira concomitantemente influencie e seja influenciada pela segunda. No entanto, reduzir a ocorrência de fenômenos extraordinários à esfera da mente pode levar a conclusões de que eles só existem nela, gerando uma análise materialista, subjetiva e psicologizante da experiência místico-religiosa, ignorando ou desqualificando os relatos textuais e orais de interlocutores que afirmam ter vivido a experiência objetivamente, fisicamente, havendo inclusive reflexos e consequências delas nos corpos ou nas coisas. A Antropologia atual, felizmente, caminha mais no sentido de “pensar na eficácia dos rituais para além da dimensão ordenadora das representações” (TAVARES, BASSI 2013, p. 18).

2.2.3 - A béguine e *al-shaykh*

A terceira e última obra a ser analisada neste eixo é uma tese de doutorado de Silvia Schwartz, intitulada: “A Béguine e Al-Shaykh: Um Estudo Comparativo da Aniquilação Mística em Marguerite Porete e Ibn'Arabī”. Ela foi defendida em 2005 pelo Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, orientada pelo Prof. Dr. Faustino Teixeira.

Diferentemente dos dois trabalhos anteriores, que pautam suas análises a partir de relações históricas e em um conceito analítico da filosofia da mente, respectivamente, Schwartz estabelece uma comparação analítica, mas a partir de uma perspectiva “de dentro” do pensamento dos místicos que analisa. Ela pauta sua relação no conceito de “aniquilação mística”, a partir das ideias do sufi Ibn Arabi (1165-

1240), que viveu na Andaluzia, atual Espanha, nos séculos XI e XII e da mística cristã Marguerite Porete (1250-1310), que nasceu na região de Hainaut, norte da França, e foi executada em Paris, no século XIV.

A Aniquilação Mística é formulada pelos dois autores dentro de uma linguagem apofática, que é:

Um discurso que visa à própria transcendência e se orienta para a denúncia de um vazio intrínseco à linguagem e ao mundo que dela se origina, de tal modo que o Deus que aí comparece desliza sob nossa linguagem sem se deixar prender em nossas teias discursivas (de OLIVEIRA, 2010, p. 196).

Essa linguagem “negativa” é geralmente utilizada para a descrição do Divino a partir de experiências místicas, uma vez que o transcendente não pode ser descrito em palavras, somente de maneira aproximada. Assim, a linguagem apofática descreve negando, excluindo atributos de Deus que serviriam para limitá-lo, enquadrá-lo no limite do intelecto humano. Fala-se sobre Deus dizendo o que Ele não é, para assim nos aproximarmos do que Ele pode ser. As linguagens dos dois autores “são complementadas por uma antropologia igualmente apofática que ressalta a radical pobreza ontológica humana e o suporte existencial da criatura em Deus” (SCHWARTZ, 2005, p. 8).

A autora se detém sobre o problema teórico que abordamos sucintamente no início deste capítulo: os limites e possibilidades das análises de mística comparada. Ela acolhe as críticas feitas à abordagem essencialista, mas defende um procedimento comparativo que surja a partir dessas críticas, com novas premissas:

Sabemos que hoje existe uma divisão entre os pesquisadores que rejeitam o procedimento comparativo e os que o afirmam. Os estudos comparativos receberam críticas substanciais e bem fundamentadas, relativas ao imperialismo intelectual, ao universalismo e ao anti-contextualismo. A comparação é acusada de ser principalmente uma questão de coleta de similaridades, esquecendo a questão da diferença, ou seja, uma associação de ideias por semelhança superficial. Contudo, alguns estudiosos tentam, hoje, à luz das críticas e utilizando uma contra-argumentação, justificar e mostrar a necessidade dos estudos comparativos em religião. (...) Enfatizando o processo de comparação em si como um aspecto constitutivo do pensamento humano e componente inextricável dos métodos acadêmicos, esses autores propõem uma “nova religião comparada”, que emerge da especificidade cultural e pode ou não começar com a premissa de uma ontologia partilhada por meio das religiões do mundo. Ela é receptiva ao uso de categorias transculturais como um instrumento imaginativo que nos permite começar a conhecer cada tradição mais profundamente e, paradoxalmente, em seus próprios termos. (*IBIDEM*, p. 11-12).

De fato, o estudo da religião comparada é uma ferramenta com grande potencial para contribuir positivamente no discurso inter-religioso e na busca de uma melhor relação entre os povos. No entanto, resta saber se de fato é possível travar a comparação “nos termos” das próprias tradições, ou se não acabaremos por utilizar categorias culturais etnocêntricas disfarçadas de “ontologia partilhada”. Parte da resposta, penso, passa por sempre pontuar que a comparação imaginativa é uma projeção, é um ponto de partida a partir do qual possa “se abrir a porta” para o conhecimento das tradições “em seus próprios termos”.

Buscando apresentar a “especificidade cultural” da Beguina e do Sheikh, Schwartz dedica o seu primeiro capítulo a construir o universo histórico e religioso em que ambos estavam inseridos.

Ela mostra que o final da Idade Média europeia vivenciava um momento de “descoberta do eu”, em que as formulações ontológicas comunitárias se articularam com uma noção de indivíduo, porém, muito diferentes das posições de autonomia modernas. No entanto, essa nova ética aponta para a formulação de uma relação pessoal com Deus, calcada na ideia de realização pessoal.

As Beguinas, movimento do qual fez parte Marguerite Porete, surgiu após a permissão da Igreja Católica para que mulheres leigas (i.e., não vinculadas a uma ordem religiosa) se organizassem em comunidades. Essas organizações veem surgir em seus meios uma “cultura mística”, cunhando expressões posteriormente consolidadas por expoentes místicos famosos, como Eckhart. Ao longo do tempo, a má recepção eclesiástica a algumas dessas formulações, além da proliferação de um alto número de mulheres mendicantes, que se dedicavam a uma vida ascética, leva a Igreja a criar sanções às *beguines*, e posteriormente a rotular o movimento como herético. A intenção final dos movimentos místicos, de uma união direta com Deus, os colocava em rota de colisão com a hierarquia da Igreja e seu papel como intermediária entre o homem e Deus. A perseguição eclesiástica contra Marguerite Porete ocorre principalmente por conta de seu livro, *Mirouer*, em que:

Junta a linguagem do amor cortês, transformada pelas *béguines* místicas do século XIII numa linguagem de êxtase, com os paradoxos apofáticos da união mística. A apófase do desejo que a autora realiza resulta numa reconcepção radical do amor abnegado, da deidade como amor e da autenticidade como atos que são fins em si mesmos e não meios, não estando escravizados à vontade. Em sua hierarquia de ascensão mística, está implícita uma crítica às formas medievais de piedade monástica – a vida de jejuns, orações, devoções, sacramentos, práticas ascéticas e martírios – que Marguerite

Porete, através de Dame Amour, chama de “vida infeliz” (*vie marrie*) (*IBIDEM*, p. 32-33).

Em 1308, Porete é levada pela primeira vez às autoridades eclesiásticas, mas se recusa a negar sua crença no que escreveu. Após um processo que dura cerca de dois anos, ela é executada na fogueira em primeiro de junho de 1310, em Paris.

Quando trata sobre o sufismo, a autora aponta para a complexidade que o termo abarca, pois “na realidade, designa diversos ensinamentos e fenômenos que foram identificados ao longo da história” (*IBIDEM*, p. 41). Ela rejeita concepções orientalistas de que o sufismo seja panteísta, já que ele não admite que Deus é o mundo, mas que o mundo é uma existência contingente que depende de Deus.

A Andaluzia (*al-Andalus*) é, à época da vida de Ibn Arabi, uma sociedade plural em que convivem diversas tradições intelectuais e religiosas, como a Filosofia, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islam. Esse cenário de efervescência (PINTO, 2010) possibilitou o trânsito e debate de várias ideias, artes e ciências. Uma das tradições de maior proeminência no local é a escola filosófica que hoje esse convencionou chamar de Neoplatonismo, tendo em Plotino um dos seus maiores expoentes.

Muito se fala sobre uma suposta influência do Neoplatonismo sobre o sufismo, com alguns autores postulando uma verticalidade nela, reduzindo as proposições de “unidade” formuladas por *sheikhs*, como Ibn Arabi, à herança neoplatônica¹¹³. A proposição de Schwartz é mais acurada, afirmando que, embora essa influência tenha ocorrido, ela é muito mais percebida nos aspectos linguísticos e na mobilização de terminologias técnicas dentro de um universo compartilhado, uma vez que conceitos de “Uno” não são estranhos ao Alcorão e à tradição islâmica. Como dissemos no capítulo I, houve a formação de diversas correntes de pensamento islâmico mais profundamente influenciadas pelo Neoplatonismo, como a *falsafá* e o xiismo ismaelita. A influência no sufismo é menos direta, mediada pela acomodação dos conceitos filosóficos com as fronteiras da crença apriorística da revelação como fonte absoluta:

Os muçulmanos apreciaram o profundo pathos religioso e místico da visão de mundo neoplatônica e a preocupação de Plotino com o conceito de unidade e transcendência do Ser Supremo. Contudo, tinham uma religião que deviam considerar e que influenciou suas doutrinas (*IBIDEM*, p. 75).

¹¹³ Os trabalhos de SANTOS(2017) e HOT(2022), analisados acima, tendem a essa visão.

Para falar propriamente sobre a aniquilação mística em Ibn Arabi, Schwartz analisa o célebre conceito de *wahdat al-wujud*, unidade do Ser, que foi cunhado pelos discípulos do Sheikh ul Akbar a partir de seus ensinamentos.

Wahdat al-Wujud é uma derivação interpretativa da ideia de Unidade (*tawhid*), princípio fundamental do Islam. A manifestação doutrinal do *tawhid*, a dupla *shahada*, *la ilaha ila Allah, Muhammad Rasulallah* (não existe Deus senão o Deus Único e Muhammad é o Mensageiro de Deus) é interpretada numa chave que aponta ao mesmo tempo transcendência e imanência de Deus. A primeira parte, *la ilaha ila Allah*, seria a negação de toda e qualquer existência real senão Allah. Nada existe senão Ele. No entanto, através do envio de sua revelação, através de seus Profetas, Ele se relaciona com sua criação, faz-se conhecido via *Muhammad rasulallah*.

Em sua Essência, Deus é inalcançável, incognoscível, estando além de qualquer forma de conhecimento por parte de sua criação. A absoluta transcendência de Deus em sua Essência é inferida em versos do Alcorão, como “não existe nada que se assemelhe a Ele” (ALCORÃO, 42:11), e “tudo o que está sobre a Terra perecerá, exceto o Senhor, possuidor de Majestade e Honra” (ALCORÃO, 26:30). A incomparabilidade de Deus é conhecida, em termos islâmicos, como *tanzih*.

No entanto, Ele quis criar a criação e ser conhecido por ela. Isso está estabelecido num famoso *hadith qudsi*, frequentemente citado por Ibn Arabi e outros sufis: “Eu era um Tesouro Oculto e adoraria ser conhecido. Então criei a criação para ser conhecido”¹¹⁴. Com a revelação, Allah deu a conhecer a sua criação seus Nomes e Atributos, a partir dos quais Ele se relaciona com seus súditos, por meio dos quais eles podem se aproximar Dele. Dessa forma, junto ao *tanzih*, temos o *tasbih*, a “idéia de que uma certa similaridade pode ser estabelecida entre Deus e a criação” (Schwartz, 2005, p. 172). Como dissemos no primeiro capítulo, os Atributos não são partes de Deus, pois Ele é Único e indivisível, mas um *tajjali*, uma manifestação Dele. Cada Atributo é também Único, e cada Atributo também remete à Essência.

No Alcorão são apresentados 99 nomes de Deus, embora os *hadiths* tragam ainda outros mais. A tradição fala também sobre um nome maior (*ism ul azham*), dado a conhecer somente aos gnósticos mais elevados. Há tradições¹¹⁵ que dizem que este

¹¹⁴ Existe disputa sobre a autenticidade desse *hadith*, reportado como “forjado” por alguns *ulema*. No entanto, alguns sufis certificam sua legitimidade (e de outros) através de desvelamento místico. Ver Kabbani (2004).

¹¹⁵ <https://wifaq.org.za/?p=5930> (acessado em 29/02/2024).

nome estaria oculto no Alcorão, no 255º verso da segunda sura, al-Baqara, conhecido como Verso do Trono (*ayat al qursi*). Segundo al-Ghazali (2020), todos os 99 atributos no Alcorão podem ser resumidos em dez categorias essenciais.

Wahdat al-Wujud é, em resumo, a noção de que, em essência, só Allah possui existência real, toda existência além Dele é derivativa, secundária, contingente, trazida do não ser ao ser e mantida na existência através de contínua ação da Vontade Divina. “Quando o Absoluto se manifesta em cada coisa individual, pode apenas fazê-lo por meio de um nome particular, em virtude da limitação estabelecida pela “predisposição” específica desta coisa” (Schwartz, 2005, p. 177).

Dos 99 atributos de Deus presentes no Alcorão, aquele tido como o mais importante é ar-Rahman (o Clemente). 113 das 114 suras do livro se iniciam com esse atributo, através da fórmula *bismillah Rahmani Rahim* (Em Nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso). Esse é um indicativo de que a relação principal que Deus estabelece com a sua criação é a de misericórdia, compaixão. Em (ALCORÃO, 156:162), o livro diz: “Infligirei Meu tormento a quem Eu quiser. Mas Minha Misericórdia abrange tudo”. Dessa forma, apesar de haver atributos relacionados a punição, justiça e vingança, é com base na compaixão que Deus se relaciona com sua criação. Essa é a base que possibilita, segundo as formulações de Ibn Arabi, a relação de proximidade a partir da “aniquilação mística”.

A ideia de *fana* (aniquilação) já se encontra no sufismo desde antes de Ibn Arabi. Vimos, por exemplo, como al-Hallaj foi condenado à morte após proferir declarações de êxtase a partir do estado de *fana*. Ele disse “eu sou a Verdade” porque nesse momento ele não enxergava criação, mas apenas o Criador, o Único existente. No entanto, nos escritos do Sheikh ul-Akbar esse conceito é explorado e aprofundado. A percepção da “unidade do ser” não é obtida através de um esforço intelectual, mas a partir do testemunho mesmo dessa realidade. Se só Allah “é”, então, para conhecê-lo, “eu” preciso deixar de “ser”, ou melhor, preciso me despir das ilusões de que “sou”. Dessa forma uma das funções da disciplina ascética sufi é libertar o coração da ilusão de que o ego/alma (*nafs*) “existe” e “é” por si só. Por meio dessas disciplinas corporais o ego é adestrado a se desapegar das amarras que o prendem à ilusão de existência. Como resultado desse “empenho contra o eu” (*jihad un-nafs*), o buscador alcança o estado de *fana*, a admissão na Presença Divina, e se torna como “uma gota que se dissolve no oceano” (AL-HAQQANI, 2019). No momento do *fana*, o buscador deve “retornar a sua origem, o estado de não-existência, enquanto entidade imutável no

conhecimento divino. Ele deve aderir ao seu próprio nada, ao fato de que, em última análise, ele permanece para sempre não-existente” (SCHWARTZ, 2005, p. 253).

No entanto, como dizem alguns *sheikhs* de *tariqa*, “o *fana* é apenas o primeiro passo”. À “extinção” no oceano de Unidade, segue-se o retorno ao mundo criado, o que é chamado de permanência (*baqa*). Esse “retorno à existência”, no entanto, ocorre em nova configuração. “Após ter sido extinto, ele agora subsiste na Essência Divina e portanto, não é ele que existe, mas o Real em si. O que quer que ele faça, não é mais ele que o faz, é Deus” (*IBIDEM*, p. 242). Nesse momento o buscador alcança a estação em que, como dito no *hadith qudsi*, Deus se torna “os olhos com os quais ele vê, a boca com a qual fala, as mãos com as quais age”. Extinção e subsistência, portanto, estão relacionados com as realidades transcendente e imanente de Deus. O buscador se extingue em sua transcendência, realizando Deus como Único existente, e subsiste na multiplicidade das coisas criadas, a partir da relação estabelecida entre Deus e a criação.

Após descrever em detalhes as visões de Marguerite Porete e Ibn Arabi sobre os temas analisados, a autora faz uma análise comparativa. Ela levanta a possibilidade, não comprovada, de que possa ter havido uma influência sufi em Porete, mediante a circulação desse pensamento pela Europa, e também a partir do uso que ela faz da temática do “amor cortês”, que é bastante influenciada pela poesia persa e pelo pensamento islâmico.

Embora partam de universos cosmológicos distintos, é possível identificar, tanto no *Mirouer* quanto nos textos ackbarianos, formulações semelhantes sobre a relação do crente com Deus, cujo caráter inefável é descrito por ambos através da linguagem apofática. A partir de uma relação de imanência, focada no amor Divino, e de transcendência, focada na insignificância do “eu”, ambos apontam para a necessidade da “anulação” dos desejos da alma como ferramenta para a percepção do “real”, e o estabelecimento de uma relação de proximidade com Deus, que Schwartz chama de “*unyo mystica*”.

No centro dessa linguagem de desdizer utilizada para mostrar a união apofática que ocorre *in nihilo* está uma radical dialética de transcendência e imanência, na qual o que está totalmente “além” é revelado ou se revela como mais intimamente “dentro”: dentro dos atos básicos da percepção para Ibn’Arabī, ou dentro do ato de amor para Marguerite Porete. (..) Sem a teologia negativa, o discurso sobre Deus decairia em idolatria, e sem a teologia positiva, para começar, não haveria nenhum discurso sobre Deus. (*IBIDEM*, p. 289-290).

Schwartz conclui sua tese fazendo uma interessante ponderação sobre como o conceito de união mística desenvolvido pelos autores e apresentado por ela pode ser compreendido, ou apreendido, pelo humano moderno, cuja relação com o mundo é baseada numa dialética entre a ultra-individualidade e subjetivismo e uma ética discursiva de respeito a todas as formas de vida e éticas pessoais.

E o que esse sujeito místico da béguine e de al-Shaykh pode hoje nos dizer quanto ao que significa “ser humano”? A nós que, em algum lugar entre o sujeito em sua auto-importância, o eu ditador, megalômano, para o qual a individualidade é o valor máximo e a anonimidade da consciência grupal, das organizações, descobertas e tecnologias, precisamos seguir nosso curso. A nós que precisamos manter o valor intrínseco do indivíduo e seu direito de ser ele mesmo como um contraponto à coletivização. Talvez ele possa nos dizer que a aniquilação não significa perder o eu ou não representa a alienação; que a aniquilação mística significa uma nova sensibilidade para consigo mesmo, uma sintonia para o que acontece no “ser interior”; que ela significa a proposta de uma vida livre da possessividade e da tirania sobre as coisas, uma vida vivida a partir de uma compaixão em relação às coisas, que detecta nelas uma presença mais profunda e que não segue a usurpação da criação pela criatura; que não há aí uma destruição do homem, ou do indivíduo, mas uma genuína recuperação da essência humana; (...) que tem o Amor no centro de toda a realidade e que pode trazer um apelo a todos, homens e mulheres, que hoje buscam uma outra compreensão de sua humanidade. (*IBIDEM*, p. 296-297).

Em resumo, podemos dizer que os trabalhos analisados neste primeiro eixo trazem questões relevantes para a atualidade. Não há dúvidas sobre o potencial do diálogo inter-religioso para contribuir numa maior compreensão entre os diferentes povos, sobretudo num momento em que valores identitários, nacionalistas e religiosos têm sido utilizados para justificar conflitos armados e opressões sobre minorias. O exemplo histórico trazido por Santos (2017) nos mostra como a boa convivência é uma possibilidade real e já experimentada, e, da mesma forma que Hot (2022) e Schwartz (2005), o quanto povos supostamente antagônicos têm em comum, que foram mutuamente beneficiados com a troca de visões, valores e éticas, seja na Índia de Mo'inuddin Chisti ou na Andaluzia medieval. Esses estudos expõem a ficção que é o discurso da “sociedade judaico-cristã” *versus* a “sociedade islâmica”, que é sobretudo mobilizado para afirmações racistas, etnocêntricas ou agendas políticas problemáticas.

No entanto, eles também mostram, às vezes de forma involuntária e nas entrelinhas, a importância de haver uma delimitação no discurso inter-religioso. Embora Ackbar e Dara Shikoh foram, sem dúvida, modelos de “unidade e diálogo

entre as religiões” (SANTOS, 2017, p. 68), ambos deram passos, no tocante à ortodoxia de suas crenças, que nem todo religioso considera legítimos e nem está disposto a dar. Dessa forma, temos de estar vigilantes, dentro dos termos que Schwartz e outros propuseram, para que a defesa do diálogo inter-religioso não se torne justamente aquilo que combate, a imposição autoritária de uma ética “espiritual” universalista, que resvale na “negação das instituições religiosas” (GIUMBELLI & TONIOL, 2020, p. 14).

2.3 - Análise Textual e Estética do Sufismo

Este segundo eixo temático é o que possui maior heterogeneidade em abordagens e áreas do conhecimento, reunindo disciplinas como História, Letras, Filosofia e Ciências da Religião. O que há em comum nos trabalhos aqui classificados é o foco na análise de produções textuais, discursivas e práticas rituais do meio sufi. Um dado interessante é que todos os trabalhos que encontramos neste eixo se debruçam sobre dois *sheikhs* específicos: Rumi e Ibn Arabi, talvez por serem os sufis clássicos mais conhecidos no “Ocidente”, ou, talvez, pelo interesse entre a beleza poética do primeiro e a profunda metafísica do segundo. As análises de Rumi geralmente tratam de seus poemas e do giro dervixe, já no caso de Ibn Arabi, o foco é em seus sistemas especulativos.

O programa de pós graduação que produziu mais trabalhos deste eixo é o Centro de Estudos Árabes (anteriormente Estudos Judaicos e Árabes¹¹⁶) do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP). O CEArusp (sic) possui, segundo seu website, cinco grupos de pesquisa: Grupo de Tradução e Pesquisa de Filosofia Árabe e História do Pensamento; Núcleo de Apoio à Pesquisa Brasil África; Núcleo de Estudos do Oriente Médio - NEOM; TARJAMA - Escola de Tradutores de Literatura Árabe Moderna; Temáticas, narrativas e representações árabes, africanas, asiáticas e sul-americanas e de comunidades diaspóricas. Os trabalhos analisados estão relacionados no quadro abaixo:

QUADRO III: trabalhos analisados no eixo temático II: análise textual e estética do sufismo

¹¹⁶ Os trabalhos acadêmicos que encontramos estão com a nomenclatura que inclui “judaicos”. Porém, em consulta ao site do Centro, detectamos que houve um desmembramento e a criação de duas linhas distintas, “judaica” e “árabe”. <https://letrasorientais.fflch.usp.br/pesquisa/estudosarabes> (acessado em 29/02/2024).

TÍTULO	AUTOR (A)	ÁREA	ORIENTADOR (A)	INSTITUIÇÃO	ANO
Istikhara: o Oriente entre o Sono e a Vigília (dissertação)	Fernanda Siqueira Miguens	Filosofia	Rafael Haddock-Lobo	Universidade Federal do Rio de Janeiro	2014
Êxtase, Poesia e Dança em Rumi e Hafiz (dissertação)	Leandra Elena Yunis	Estudos Judaicos e Árabes	Michel Sleiman	Universidade de São Paulo	2013
Caminhantes na Senda Reta: os Santos Mestres Sufis da Andaluzia Segundo os Relatos de Ibn 'Arabī De Múrcia (Séc. XII e XIII E.C. (dissertação)	Matheus Melo Barcelos	História	Ivan Esperança Rocha	Universidade Estadual Paulista	2019
Os Engastes das Sabedorias – a Metafísica do Real em Ibn 'arabī (dissertação)	Ana Carolina Pinheiro e Castro	Estudos Judaicos e Árabes	Miguel Attie Filho	Universidade de São Paulo	2014
Rumi: um Itinerário de Desenvolvimento Espiritual Rumo ao Amor Divino	Wanessa Cardoso	Ciências da Religião	Luiz Felipe de Cerqueira e Silva Pondé	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo	2012
Samatradução: a Dança num Exercício de Tradução do Gazal de Jalal Uddin Rumi (tese)	Leandra Elena Yunis	Estudos Judaicos e Árabes	Michel Sleiman	Universidade de São Paulo	2017

Fonte: elaborado pelo autor

2.3.1 - Oriente e Ocidente em discussão

O primeiro trabalho sobre o qual falaremos é a dissertação intitulada: “Istikhara: o Oriente entre o Sono e a Vigília”, defendida por Fernanda Siqueira Miguens em 2014, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), sob orientação do Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo.

A proposta inicial da dissertação é analisar o Islam a partir da linguagem da poesia persa, usando como chave interpretativa a categoria de “orientalismo”, cunhada por Edward Said, que mostra como as relações de dominação colonial estabelecidas no século XIX produziram uma noção generalista e exótica do “outro”, cujos reflexos se fazem sentir ainda hoje. A autora intenciona rediscutir essa fronteira

imaginativa entre “Oriente” e “Ocidente”, mostrando, através do exemplo da obra “Assim Falou Zaratustra¹¹⁷”, de Friedrich Nietzsche, o quão próximo o “Oriente” realmente é de nós.

A partir da leitura de Said, no primeiro capítulo da dissertação, a autora chama a atenção para dois aspectos de estigmatização que projetam uma ficção de superioridade civilizacional do “Ocidente” sobre o “Oriente”.

O primeiro é o que estabelece uma relação essencial do Oriente como produtor de um “misticismo irracionalista” inferior à Filosofia de herança greco-romana, que privilegia o uso da razão. “Com isso, somos obrigados a desconfiar da razão que se opõe a tudo o que não é passível de uma circunscrição, de uma conceituação ou de uma dogmática” (MIGUENS, 2014, p. 19). A classificação de “povos racionais” e “povos místicos” tem várias consequências, dentre as quais: estabelecer um critério de superioridade entre esses povos, atestando a superioridade dos racionais, justificando uma alegada missão civilizatória de “iluminar” os povos inferiores, de **protegê-los** (grifos meus) da própria ignorância e proporcionar a eles acesso ao pensamento racional superior, a partir da dominação política e econômica. Será coincidência que muitos dos territórios sob mandato colonial do século XIX tinham o nome de “protetorados”?

O segundo aspecto é o da identificação do “Oriente” com o despotismo, “o ataque a todo o pretense centralismo de poder do qual tendemos a acusar as formas de governo que escapem aos acordos com o Ocidente” (*IBIDEM*, p. 20). O centralismo é identificado como barbárico e como sintoma de uma incapacidade de autogoverno, o que justificaria a intervenção política¹¹⁸, também sob a guisa civilizatória. A autora ainda chama atenção que essa postura é dúbia, uma vez que há uma tendência a relativizar os governos “despóticos” de países que colaboram e servem aos interesses ocidentais, como a Arábia Saudita.

Miguens aponta a criação do Estado de Israel e sua política opressiva sobre a população palestina como um importante desdobramento da mentalidade colonialista intrincada no estigma do “orientalismo”. Uma das justificativas de Israel para sua

¹¹⁷ Zaratustra, ou Zoroastro, foi o fundador da religião persa zoroastrismo, que influencia, segundo a autora, a poesia sufi.

¹¹⁸ Tanto o armamento da oposição ao governo sírio como a invasão da Líbia e deposição de Muamar Kadafi (ambos em 2011) foram justificados pela OTAN como necessárias para proteger o povo da tirania dos governos: <https://www.historiadomundo.com.br/idade-contemporanea/guerra-civil-na-siria.htm> (acessado em 29/02/2024) e <https://sites.ufpe.br/oci/2022/06/13/guerra-civil-na-libia-2011/> (acessado em 29/02/2024).

presença no Oriente Médio e expansão territorial é derivada da “geografia imaginativa”, que mobiliza a noção bíblica de “povo escolhido”¹¹⁹:

Os judeus, ocupantes posteriores do território, justificam a herança da terra em suas escrituras sagradas, que são assimiladas pela tradição do islamismo, definida pela incorporação das narrativas de todos os monoteísmos anteriores. Assim, forjou-se uma ideia que garante a propriedade da Palestina a um povo escolhido, com base na noção de “judeu de origem” (*IBIDEM*, p. 26).

Na segunda metade do primeiro capítulo, a autora faz uma explanação sintética sobre o sufismo, que ela caracteriza como um “movimento de contracultura” (*IBIDEM*, p. 28). Embora sua síntese, na primeira parte, sobre o orientalismo tenha sido bastante e acurada, nessa segunda parte a autora “cai na armadilha” que ela mesma denuncia, tecendo afirmações generalistas e imprecisas, fruto de uma sobreposição etnocêntrica sobre o “outro” e que é subsidiária da própria visão “orientalista” que ela criticou.

Ao colocar em oposição (ou, como ela define, alteridade) sufismo e Islam¹²⁰, a autora os coloca em categorias fechadas e definidas, ignorando a complexidade na relação das práticas exteriores da *sha’ria* com os aspectos espirituais de *tariqa*, que já analisamos aqui e está em consonância com os principais teóricos sobre o tema e com os trabalhos que abordamos no primeiro eixo. Seu generalismo pode ser visto em alguns trechos da dissertação, como: “se, para nós ocidentais, o Islã apresenta-se como uma alteridade, o sufismo, por sua vez, é também uma alteridade com a qual ainda hoje o Islã precisa aprender a lidar” (*IBIDEM*, p. 28). Em outra passagem, a autora relaciona o misticismo à superação, e a religião ao “sono das percepções”: “a autossuperação, possível apenas pela via do misticismo, não deve ser confundida com o adormecimento ao qual a religião sentencia todas as percepções e faculdades humanas” (*IBIDEM*, p. 29). Em outro trecho o sufismo é visto como ferramenta de libertação contra os ditames islâmicos: “abandona os seus ditames convencionais e modelos desmantelados para insurgir como uma força de oposição ao cerceamento da liberdade que tende a encarcerar o Islã” (*IBIDEM*, p. 30). E, por fim, no tocante ao sufismo como parte do Islam, a autora diz: “é preciso ressaltar que o sufismo se serve

¹¹⁹ Uma identificação essencial entre o Estado Moderno laico de Israel e o Reino bíblico de Israel é a principal justificativa para o apoio incondicional de muitas lideranças evangélicas ao Estado Judeu na atual série de violência contra os palestinos. <https://www.bbc.com/portuguese/articles/clkjxpvjxjgo> (acessado em 29/02/2024).

¹²⁰ Partimos aqui do pressuposto que o que ela chama de “islã” se refere ao aspecto “exterior” da religião.

de uma técnica específica que embora muitas vezes apareça vinculada às formas mais externas do Islã, não lhe pertence, definitivamente”.

Já dissemos que dentro da diversidade das categorias de sufismo, existem aquelas que entendem ser a relação entre ele e o Islam uma contingência histórica, mas não essencial. Uma das argumentações utilizadas na defesa dessa posição é a de que o sufismo existia antes do Islam como uma mística meta-religiosa. O problema na presente dissertação está não em fazer a defesa desse tipo de sufismo, mas em torná-lo uma categoria universal, como se todo o sufismo existisse segundo esses termos. As sessões posteriores também possuem algumas interpretações generalistas e informações com imprecisão histórica.

No segundo capítulo, intitulado “O Corão Vermelho”, Miguens elabora uma trajetória de Jalaluddin Rumi, abordando alguns aspectos biográficos e dos seus ensinamentos. Ao falar da relação dele com seu mestre Shams de Tabriz, ela afirma:

A relação entre Rumi e o seu amado Shams, que, para muitos estudiosos, deve ser compreendida apenas como uma relação entre um mestre e seu discípulo, sem qualquer conotação erótica ou sexual, nos parece explicitamente amorosa. Ao defender o fato de que havia, sim, uma relação sexual entre os dois estamos reafirmando o princípio fundamental que sempre esteve na base de toda a poesia sufi, a saber, a paixão. Celebrado o amor entre Rumi e Shams, os acadêmicos contemporâneos têm a oportunidade de se livrar do mesmo obscurantismo que fez com que muitos dos exegetas medievais do Islã fossem condenados à morte sob as acusações de heresia ou sodomia sustentadas pelos Doutores da Lei. (*IBIDEM*, p. 34-35).

Novamente, o problema não está na afirmação em si, ou em “celebrar o amor de Rumi e Shams”, mas na afirmação disso como um fato, que carece de qualquer comprovação histórica. Se muitos “exegetas medievais eram condenados à morte por sodomia”, provavelmente alguém com a fama e celebridade de Rumi teria sido condenado ou acusado da prática, o que não ocorreu¹²¹. Reduzir o amor expressado nos textos sufis unicamente ao conceito sexual é ignorar a complexidade do tema, uma vez que a palavra é polissêmica e possui diversas expressões em árabe¹²².

Também é incorreta a afirmação de que “Abu Ayazid Bestami foi um dos mais proeminentes seguidores da religião de Zoroastro” (*IBIDEM*, p. 37). Tanto fontes

¹²¹ A relação dos *ulema* e autoridades islâmicas com a prática homoerótica é, ao contrário do que pensa o “senso comum”, bastante complexa e marcada por diversas formas de reações. Ver: <https://historiaislamica.com/pt/sexologia%20islamica> (acessado em 01/03/2024).

¹²² <https://natakallam.com/blog/5-ways-to-express-your-love-in-arabic/> (acessado em 01/03/2024).

hagiográficas (KABBANI, 2004 e ATTAR, 1994) quanto acadêmicas¹²³ são unânimes em dizer que, embora neto de um zoroastriano, Bistami recebera educação islâmica ainda em sua infância.

A autora prossegue o capítulo com a análise de alguns dos poemas de Rumi, chamando atenção para a relação que ele estabelece entre os Nomes de Deus no Alcorão com temáticas do amor místico. Ela pontua que muitos dos poemas se referem a Deus ora no masculino, quando exalta valores apreensíveis pelos cinco sentidos (características solares), e ora no feminino, quando exalta questões apreensíveis pela intuição (características lunares). Ela chama atenção para como o nome *al-Batin* (o oculto) está relacionado com a cor verde e com a figura enigmática de Khidr¹²⁴.

O segundo capítulo se encerra com algumas ponderações sobre o sufismo e a filosofia ocidental, a partir de uma comparação da abordagem feita à figura da mulher em obras de Rumi e Jacques Derrida.

Antes de nos debruçarmos numa reflexão acerca da mulher, a partir do modo como está inscrita em um determinado recorte da filosofia ocidental e do sufismo, é preciso que compreendamos o quanto tal reflexão é importante – não apenas para apontar as convergências de um pensamento com o outro, o que nos levaria a contemplar a questão da verdade através do feminino em ambos os autores, mas também para proporcionar uma reflexão sobre o feminino nos dias atuais que não decaia no que Derrida acusa ser um feminismo que reduz a mulher ao afirmá-la como uma negação de tudo o que é masculino. (MIGUENS, 2014, p. 66).

Ela aponta para uma certa “hipocrisia” na crítica que o Ocidente faz à visão da mulher no Islam. Primeiramente porque a figura feminina é bastante presente tanto no Alcorão como nos escritos sufis, retratada de forma muito diferente daquela de uma relação de subordinação. Em segundo lugar porque o Ocidente, assim como algumas representações islâmicas, relega à mulher o status de mera alteridade ao masculino.

No terceiro e último capítulo a autora faz uma análise sobre a obra “Assim Falou Zaratustra”, de Friedrich Nietzsche. Ela aponta a importância da escolha dessa personagem histórica para compor a obra do filósofo. O “oriental” Zaratustra seria o

123

<https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803095508835?p=emailA8AfWNmOaxsv&d=/10.1093/oi/authority.20110803095508835> (acessado em 01/03/2024).

¹²⁴ Khidr é uma figura enigmática que é citada em alguns *hadith*, como um ser que bebeu da água da vida e por isso teve sua vida estendida por milênios. A tradição afirma que ele é o sábio citado no Alcorão (18:64-82), e que ensina a Moisés a superioridade do conhecimento oculto (*batin*) sobre o manifesto (*zahir*). O Khidr é uma figura muito presente em parábolas sufis.

profeta da mais antiga religião monoteísta que se tem conhecimento, colocando-o, assim, numa relação de anterioridade genealógica com os monoteísmos abraâmicos. Nietzsche enfatiza, em sua obra, os momentos de solidão do profeta persa, em que ele se afasta de sua comunidade em busca do verdadeiro conhecimento. Isso seria colocado em contraponto à dogmática cristã, que valoriza, a partir da bíblia, justamente os momentos comunitários de Jesus e deixa de fora seus anos de retiro, mas cuja disciplina que ele viveu nesses anos obscuros é “imposta” pela Igreja aos fiéis comuns, numa “apropriação religiosa do Jesus histórico”.

A autora conclui a dissertação fazendo um apelo à necessária reflexão e relativização do conceito de “Ocidente”, que é forjado a partir da diminuição e exclusão do “outro” como alteridade, inclusive dos brasileiros, que estão na “periferia” dessa configuração.

A pergunta é, portanto, de que modo podemos refletir sobre a nossa condição de ocidentais a partir de um olhar para a condição de não-ocidentalidade de um outro. Ao tomarmos o islã como objeto de estudos o que verdadeiramente estamos colocando em questão é a nossa habilidade para lidar com esta alteridade. Ou seja, temos ou não temos um instrumental teórico que, minimamente, sustente este olhar em uma perspectiva construtiva? As nossas categorias de entendimento são suficientes para explorar o que chamamos de mundo? E, se são, estamos inseridos neste mundo que se sustenta a partir do nosso esforço? (*IBIDEM*, p. 80).

2.3.2 - Rumi e as etapas rumo ao Amor Divino

A visão de Rumi sobre o Amor Divino como método espiritual é o tema da dissertação de Wanessa Cardoso, intitulada: “Rumi: um Itinerário do Desenvolvimento Espiritual Rumo ao Amor Divino”. O trabalho, na área de Ciências da Religião, foi defendido em 2012 pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. O orientador é o Professor Doutor Luiz Felipe de Cerqueira e Silva Pondé. A partir da leitura das obras de Mevlana, com foco em três delas (Mathnavi, Fihri ma Fihri e Divã de Shams de Tabriz), a autora se propõe a entender o desenvolvimento espiritual a partir do esforço de “se pensar com o coração”.

O ponto de partida são indagações sobre “qual a importância de um caminho espiritual” e “qual a importância do caminho sufi para a religião formal” na visão de Rumi. Isso leva a autora a formular algumas hipóteses, na qual destacamos a de que Rumi não inventa um novo sistema, mas resgata o que já havia na religião islâmica que, assim como outras religiões, havia perdido a percepção de que há nelas um caminho para a “União”.

Ao tratar, no primeiro capítulo, sobre as bases epistemológicas do sufismo, a autora chama a atenção para o papel que ele dá ao coração (*qalb*) como *locus* da sabedoria. O coração espiritual retém uma conexão com o órgão físico, mas aponta para uma realidade maior, onde reside o conhecimento gnóstico. Esse seria o significado de um famoso *hadith qudsi*, bastante citado em meios sufis: “nem os céus e nem a Terra podem Me conter, mas o coração de um servo sincero é capaz de Me conter¹²⁵.” O *qalb* faz parte de uma divisão, no ser humano, de órgãos e realidades sensoriais e supra-sensoriais que atuam no ser humano em diferentes formas de engajamento com as realidades físicas e espirituais. O espírito (*ruh*) seria a porção objetiva do ser, arquetípica, que lhe conecta à Realidade Divina. A alma/ego (*nafs*) é uma porção individual, única para cada ser humano, e contém em si os aspectos subjetivos, como “a mente, ou razão, a vontade, o sentimento, a imaginação e a memória” (CARDOSO, 2012, p. 27). Ao contrário da *ruh*, o *nafs* é corruptível, influenciado pelas circunstâncias, daí que o treinamento sufi consiste em sua purificação, na purgação das más características atreladas a ele. O conhecimento gnóstico seria lançado dentro do *qalb* a partir da *ruh*, que o obtém, ou melhor, o redescobre (ela já possui todo o conhecimento potencialmente) a partir da aproximação do crente com Deus. A percepção desse conhecimento inato é embaçada pelo *nafs*, por isso a importância de purgá-lo de suas más características. Além de espírito e alma, o ser humano também é dotado de *jism*, o corpo físico. Dessa forma, para a autora, *tariqa* seria, resumidamente, “um método de abertura do coração para a entrada do espírito, ou seja, para a verdadeira conversão espiritual” (*IBIDEM*, p. 28).

Cardoso aponta a importância da poesia para o contexto sufi. Sendo uma linguagem simbólica, elas não perdem sua atualidade, uma vez que não estariam vinculadas às leis do tempo. Uma fluidez entre símbolo e simbolizado, que permite uma reinterpretação na relação conforme a necessidade, confere esse caráter dinâmico à poesia. Para a autora, quando ocorre a perda dessa mobilidade do símbolo ele “morre”, se estagna. O símbolo se torna o simbolizado, se torna um ídolo, um

¹²⁵ Existe uma discordância sobre a autenticidade desse *hadith*, em que alguns estudiosos o aceitam como uma tradição monoteísta pré islâmica. Ver: <https://islamqa.org/hanafi/askimam/5597/is-the-hadith-that-allah-sw-t-cannot-fit-in-heavens-or-earth-but-in-heart-of-a-mumin-is-this-mawdoo-hadith/> (acessado em 01/03/2024).

objeto de culto. A poesia sufi não seria então mero objeto de leitura, mas uma ação em si, uma ferramenta que é ela mesma parte do caminho a ser percorrido.

Ao falar sobre a vida de Rumi, mais adiante no primeiro capítulo, a autora aponta que todos eram bem-vindos a seus círculos de ensinamento, independentemente da religião. No entanto, soa descontextualizada a afirmação de que “nem Mawlana, nem seus discípulos faziam diferença entre as religiões (*IBIDEM*, p. 36)”. Esse tipo de afirmação aparece com certa frequência em alguns trabalhos, no sentido de alegar uma indistinção dos sufis em relação às religiões e que soa como uma projeção algo anacrônica da ética espiritualista moderna, que coloca uma “espiritualidade universal” como categoria além da religião (GIUMBELLI & TONIOL, 2020). Penso que o contexto historicamente mais adequado é entender que a “indistinção” dos sufis como Rumi e Ibn Arabi vai mais no sentido do reconhecimento da origem revelada das diferentes religiões e da realidade para a qual elas apontam, que os leva a uma não discriminação das pessoas segundo seu credo, do que o de uma indiferença ontológica dos credos em si. A própria autora aponta este fato em outro momento, ao dizer que “Rumi, porém, não está colocando todas as religiões no **mesmo** patamar, fazendo um juízo conciliador formal, mas, sim, apontando o princípio da Unidade existente, que atravessa os limites físicos (CARDOSO, 2014, p. 106. Grifo da autora).

Tratando sobre a prática do Sama’, no capítulo dois, Cardoso traz uma narrativa interessante sobre como Rumi o teria desenvolvido:

Este concerto espiritual surgiu após o desaparecimento de Shams. Seu filho, Sultân Walad, disse que após saber da morte de seu amado mestre, seu desespero fora tão grande, que Rumi não parava mais de girar, como forma de elevar a dor que percorria cada célula do corpo, assim como sua alma. O sama representava, para Rumi, não somente uma dança giratória para promover emoções, mas também um ofício litúrgico, altamente elaborado e simbólico (CARDOSO, 2014, p. 53).

A ausência e distanciamento do mestre (que, como vimos, tem um papel de mediação entre o discípulo e a Presença Divina) é uma alusão ao distanciamento do espírito (*ruh*) de sua morada Divina. O Sama’ pode ser então encarado como uma prática que parte de um coração partido em sua busca pelo reencontro, pela união.

Como dissemos, a metodologia de treinamento espiritual no sufismo pressupõe a purificação do ego (*nafs*), derrubando as ilusões de independência existencial e permitindo que o espírito (*ruh*) manifeste o conhecimento divino (*ma’rifah*, gnose) que já possui em potencial. O treinamento do *nafs* é feito processualmente, de modo que

o caminho dele em direção à purificação passa por etapas que transformam o próprio *nafs*. Na metade do segundo capítulo a autora reproduz uma tipologia de sete níveis que o *nafs* atravessa em seu caminho rumo à purificação, utilizando um famoso artigo feito a partir de uma entrevista com um *sheikh* sufi brasileiro contemporâneo, Muhammad Ragip. Reproduzimos essa tipologia aqui de forma resumida:

1 – *Nafs ammara* (O Eu que induz ao mal): a maioria da humanidade está neste estágio, focando na satisfação de desejos pessoais. Nos níveis mais baixos deste estágio estão os praticantes de crimes graves, como assassinato e estupro.

2 – *Nafs lawwama* (O Eu acusador): representa a consciência interna do certo e errado. Neste estágio, a pessoa adota como verdade interior o que aprendeu por meio de tradições ou religiões, mas o "censor" interno pode ser excessivamente rigoroso, levando à depressão ou autocrítica intensa. Isso pode resultar em remorso, sendo crucial ter cuidado para não se desmoralizar ao confrontar a própria verdade. Algumas pessoas redirecionam esse "Eu acusador" para os outros, tornando-se defensoras da "verdade", mas isso muitas vezes é uma fachada para problemas internos.

3 – *Nafs mulhima* (O Eu inspirado): caracterizado pelo conjunto ética/ação. Neste estágio, a pessoa experimenta mais sonhos e visões. No entanto, há o risco de confundir paixão com inspiração, pois o ego ainda influencia o coração. Indivíduos neste estágio podem tornar-se líderes religiosos, mas mesmo com boas intenções, podem pensar que descobriram um novo caminho para Deus, inflando seus egos ao se considerarem donos da verdade.

4 – *Nafs mutmaina* (O Eu tranquilo): Neste nível a pessoa já aquietou o ego, e possui um bem-estar interior mais constante. Já começa a vislumbrar um efeito de integração entre todas as coisas.

5 – *Nafs radiya* (O Eu que está satisfeito com Allah): a pessoa está livre da influência do ego no coração, sem possibilidade de retrocesso. Ela percebe o mundo como um sistema perfeito, sem arrogância, apesar de reconhecer suas próprias falhas e manter empatia pelos problemas alheios.

6 – *Nafs mardiya* (Aquele com quem Allah está satisfeito): Neste estágio estariam os "amigos de Allah" (*awliyaullah*).

7 – *Nafs saffiya* (O Eu perfeito): O momento em que o ego se dissolve na consciência divina (*fana*), no qual, simbolicamente, amado e amante se confundem¹²⁶.

Em sua conclusão, a autora aponta para o fato de que o sufismo de Rumi não deve ser entendido como algo que se opõe ao Islam como religião. A crítica de Mevlana é à religião “tornada morta”, ou seja, à religião que se transforma em mera reprodução de regras e que não se traduz numa busca real por desenvolvimento espiritual. Esse desenvolvimento passa, ela afirma, pelo “pensar com o coração”, no sentido de perceber o limite da razão para as coisas espirituais, e que é a partir do sentimento que se percorre a via espiritual, que leva ao estabelecimento de uma relação de “união amorosa” com Deus. Ela também chama atenção para a necessidade de se conhecer o Islam de forma mais profunda, para além do desconhecimento e controvérsias que é geralmente associado a ele.

2.3.3 - O ‘Sama e os debates sobre música e dança

O Sama’ e algumas das poesias de Rumi são também tema dos trabalhos de Leandra Helena Yunis. Sua dissertação foi defendida em 2013, com o título: “Êxtase, poesia e dança em Rumi e Hafiz”. A tese, defendida em 2017, é intitulada: “Samatradução: a dança num exercício de tradução do gazal de Jalaluddin Rumi.” Ambas foram defendidas pelo Programa de Pós Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras da USP e orientadas pelo Prof. Dr. Michel Sleiman.

Em YUNIS (2013), a autora se propõe a compreender a produção do “êxtase místico” a partir da relação entre dança e poesia no sufismo em sua configuração persa, a partir das obras de Jalaluddin Rumi e Hafiz e-Shirazi (1325-1389).

Já no primeiro capítulo a autora evoca a discussão, no mundo islâmico do século X, sobre a licitude da música. Ela chama atenção para o veredito de al-Ghazali no Ihiya Ulum ud-Din, que defende a permissibilidade da música em contextos religiosos, desde que observados certos parâmetros da *shari’a* e de acordo com a intenção da prática. Em YUNIS (2017) ela retoma essa discussão e faz uma análise mais detalhada. O veredito de al-Ghazali seria a culminância de um processo discursivo iniciado um século antes, e que teria em Ahmad Ibn Hanbal um dos maiores opositores do uso da música em contextos islâmicos. Uma vez que o Alcorão não faz

¹²⁶ Adaptado de: <https://www.saindodamatrix.com.br/os-7-niveis-consciencia-sufismo/> (acesso em 01/03/2024).

uma referência explícita sobre a permissibilidade da música, os argumentos tanto contra como a favor do uso recorriam aos *hadith* do Profeta.

Segundo um interlocutor me informou, parece que o cerne da discussão se dá na interpretação de um *hadith* específico, presente na coleção Sahih Bukhari:

“Narrou Abu 'Amir ou Abu Malik Al-Ash'ari: que ele ouviu o Profeta (ﷺ) dizer: "Entre os meus seguidores, haverá algumas pessoas que considerarão lícitas as relações sexuais ilegais, o uso de seda, o consumo de bebidas alcoólicas e o uso de instrumentos musicais.¹²⁷

Os *ulema* que são contra o uso da música afirmam que a proibição está estampada categoricamente no *hadith*. Já os que o defendem afirmam que a música é citada condicionalmente e sua proibição ocorreria dentro do contexto de sua associação às outras práticas proibidas elencadas: as relações sexuais ilícitas, o uso da seda (proibido para homens muçulmanos) e o consumo de bebida alcólica. A música, em si, não seria proibida. Os defensores elencam outros *hadith* em que o Profeta teria visto seus companheiros desfrutarem da música e da dança, sem repreendê-los. Dessa forma:

Tais argumentos pesaram em favor da liberação de instrumentos musicais e modos poéticos e dançados que, ao menos em ocasiões muito populares como peregrinações, casamentos, nascimentos e outras festividades sociais, eram praticamente inevitáveis. (YUNIS, 2017, p. 57).

No meio sufi pesava também as críticas à música utilizada no contexto da obtenção de êxtase e embriaguez espiritual (*sukr*). É importante pontuar que a discussão sobre a permissão da música não é propriamente um embate entre sufis e não sufis. A questão sobre o que é proibido ou não na religião é relativa à área do *fiqh*, da jurisprudência. E mesmo entre os sufis há aqueles que desaprovam o uso da música. Segundo a autora, o veredito de Ghazali, embora não elimine a discussão (que existe até hoje), cria uma base em termos islâmicos para a aceitação e uso da música. SANTOS (2017) nos apresenta um resumo das condições estabelecidas por Ghazali em que a música deva ser permitida ou proibida:

Ele delimita o uso da música para as seguintes ocasiões: (i) nas peregrinações à Caaba; (ii) nos campos de batalha envolvendo soldados muçulmanos; (iv) (sic) nas canções matinais de lamento; (v) em datas de grandes comemorações; (vi) canções como expressão de amor a Deus e, por último; (vii) canções como práticas dos sufis que buscam a união com Deus. Por outro lado, Al-Ghazali (1982, p. 216-217) recomenda a proibição da música nos seguintes casos: (i) quando cantada por mulheres que se

¹²⁷ <https://sunnah.com/bukhari:5590> (acessado em 02/03/2024).

apresentam com características sensuais; (ii) quando tocada por pessoas visivelmente embriagadas pelo uso de bebidas alcólicas (iii) quando há o uso de linguagem obscena; (iv) em ambientes que despertem desejos imorais; (v) e nos casos em que sua prática se torna um hábito vulgar. (SANTOS, 2017, p. 190).

As opiniões contemporâneas no Islam sobre a permissibilidade da música são mais generalistas, proibindo a música somente no contexto em que a letra contenha ou glorifique atos de incredulidade, pecado e corrupção, provoquem desejos sexuais ilícitos ou quando a audição da música se dá associada a atos pecaminosos¹²⁸.

Além da música, Yunis (2017) nos mostra que houve também um debate sobre a permissibilidade da dança (*raqs*) em contextos islâmicos. Diferente da música, a dança envolve uma performance corporal mais intensa, e, dado o lugar sempre polêmico ocupado pelo corpo nas discussões morais religiosas, está ainda mais fadada a despertar debates sobre sua licitude. Mesmo que a *fatwa* decisiva de Ghazali tenha regulamentado também a dança, a autora nos mostra que os debates sobre sua licitude prosseguiram, variando, conforme o contexto político, uma maior ou menor permissão dos *raqs*. A discussão passava pela discussão da dança enquanto *bida'a* (inovação na religião) e pelo fato de que haveria influência dos mais variados ritos pré islâmicos na dança: pagãos, cristãos, gregos, armênios, budistas, dentre outros. A disputa em torno da licitude da dança era também uma disputa pela ortopraxia da religião.

Na visão *hanbalita*, a mais visceral pela proibição, “a adoração a Deus só se realizaria dignamente através da inclinação e da prostração” (YUNIS, 2017, p.60), que são os passos rituais da oração canônica. Sob esse ponto de vista, já haveria uma forma autorizada de utilizar o corpo na adoração, e tudo além disso seria inovação. Esse processo discursivo leva à separação etimológica das diferentes formas de engajamento rítmico do corpo. A *sama'* é ressignificada como “audição mística” e entra no *hall* de práticas autorizadas, assim como a *devran*, um tipo de *zikr* circular em que os discípulos giram em torno do *sheikh*. Segundo Yunis, essa prática teria origem em ritos pré islâmicos em que os persas mazdeístas giravam em torno de fogueiras. A *devran* é ressignificada como sendo uma referência ao rito de circunambulação (*tawaf*) à Caaba, em Meca. O *raqs* mantém uma acepção negativa, associada ao divertimento. As referências ao *raqs* nos poemas de sufis como Rumi passariam a ser

¹²⁸ <https://seekersguidance.org/answers/halal-and-haram/is-listening-to-music-haram/> (acessado em 02/03/2024).

entendidas em sentido de “licença poética”, de forma semelhante à alusão ao vinho e às práticas eróticas. Assim,

Reformatado nessa espécie de assepsia religiosa amplamente hostil à dança, o rito mevlevi também foi rebatizada de samá e, apesar da sua rica origem coreográfica, foi dotado de uma significação cultural e uso muito diversos daqueles que habitavam originalmente os passos de Rumi e, portanto, as suas metáforas (*IBIDEM*, p. 63).

Nas discussões mais contemporâneas¹²⁹ sobre a permissibilidade da dança no Islam, contestadas sobretudo pela corrente *wahabita* (que, como dissemos, se originam a partir de uma interpretação *hanbalita* da religião), o termo *raqs* é visto numa conotação positiva, em que as práticas de movimentação corporal sacra habitam uma categoria mais abrangente, a de *hadra* (presença), que abarca todas as práticas coletivas de *zikr* em movimento.

Figura 11: Exemplo de zikr devran feito pela tariqa Halveti Ussaki.



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=4Btc1rOpQc8> (acessado em 02/03/2024).

A autora faz uma detalhada análise da estética, métrica e dos significados nos poemas de Rumi e Hafiz em (YUNIS, 2013) e nos *gazais* de Rumi em (YUNIS, 2017),

¹²⁹ Ver, por exemplo: <https://sunnah.org/2016/01/17/the-permissibility-of-hadra/> (acessado em 02/03/2024).

evidenciando a grande influência das formas e conteúdos culturais persas em suas obras. O formato no estilo *ghazal*

Foi considerado propício para os poemas místicos devido a sua curta extensão que servia para criar imagens simbólicas de existência. (...) Enquanto gênero literário criado por volta do século XII, o *ghazal* persa adquire aspectos normativos mais específicos, passando a identificar um poema entre 5 a 15 versos, aproximadamente, com métrica idêntica (YUNIS, 2013, p. 51).

Ela analisa o “jogo” entre poesia, ritmo e dança a partir do conceito de “atitudes lúdicas”, teoria formulada por Jean Huizinga e ampliada por Roger Caillois, que pressupõe a mobilização, durante uma performance ritual, de quatro possíveis categorias: competição (*agôn*), sorte (*alea*), máscara (*mimicry*) e vertigem (*ilinx*). As performances rituais das sociedades seriam definidas de acordo com os pares de categorias utilizados em cada uma delas. O *Sama'* seria performado a partir da combinação entre a imitação de um modelo litânico ideal (*mimicry*) e a produção de assombro, de êxtase (*ilinx*). Ela chama atenção, no entanto, que a categorização das atitudes lúdicas é uma aproximação e que não pode prescindir de uma análise das práticas rituais e mágicas dentro de suas nuances e parâmetros culturais.

As análises feitas em Yunis (2013; 2017) nos dão algumas pistas bem valiosas para entendermos como se constrói uma tradição. Em sentido metafórico, poderíamos dizer que o ferro cru das práticas e estéticas de toda sorte e origem é martelado na bigorna da história, sendo o martelo os debates entre sábios e autoridades religiosas, temperados pelas diversas relações de poder, entre elas a permissão e a sanção das lideranças políticas. Por fim, o objeto é resfriado e toma sua forma autorizada, para então circular e sofrer outras modificações posteriores, mas agora dentro dos termos da sua forja inicial. No caso do *Sama'* e dos *raqs*, há alguns *hadith* utilizados para não só legitimá-los como para também conferir-lhes uma genealogia e conexão com a época do Profeta.

Ali (radiyallâhu `anhu¹³⁰) disse: Visitei o Profeta com Ja`far (ibn Abi Talib e Zayd (ibn Haritha). O Profeta disse a Zayd: “Você é meu associado” (anta mawlay), e então Zayd começou a pular em uma perna ao redor do profeta (hajala). O Profeta então disse a Ja`far: “Você se parece comigo em minha criação e em meus costumes” (anta ashbahta khalqi wa khuluqi), e então Ja`far começou a pular atrás de Zayd. O Profeta então me disse: “Você pertence a mim e eu pertenço a você” (anta minni wa ana minka), então comecei a pular atrás de Ja`far¹³¹.

¹³⁰ A expressão “*Radiyallâhu `anhu*” (que Deus esteja satisfeito com ele), é geralmente usada em meios islâmicos ao citar o nome de um dos companheiros do Profeta.

¹³¹ <https://sunnah.org/2016/01/17/the-permissibility-of-hadra/> (acessado em 02/02/2024).

Um outro *hadith* faz uma alusão ainda mais explícita:

Umar ibn al-Khattâb, o companheiro do Profeta e segundo califa da comunidade muçulmana relatou: Um dia o Mensageiro de Allah nos pediu doações (para a comunidade recém estabelecida). O desejo que me veio foi o de ultrapassar Abu Bakr, que sempre esteve à minha frente em todo ato bom. Eu trouxe uma fortuna representando metade de tudo que possuía e vim até a presença do Profeta. (...) Então Abu Bakr veio com um saco cheio de ouro e o pôs aos pés de seu Mestre. (...) Abu Bakr disse que doou toda sua riqueza. Então o Mensageiro de Allah, olhando-me, perguntou a Abu Bakr: “Por que você não deixou nada para seus filhos?” Abu Bakr respondeu: “Minha família e filhos estão aos cuidados de Allah e Seu Mensageiro.” (...) Depois desse incidente Abu Bakr não esteve visível por alguns dias e não apareceu na mesquita do Profeta. Sentindo um vazio na ausência de Abu Bakr, o Profeta perguntou de seu paradeiro. Os companheiros responderam que Abu Bakr distribuiu todas as suas posses e que não tinha nada mais para se vestir além de uma peça de tecido, que ele dividia com sua esposa, alternando o uso entre eles para se envolverem na hora da reza. (...) o Arcanjo Gabriel apareceu para nosso Mestre nas mesmas vestimentas impróprias que Abu Bakr estava vestindo. Quando o Profeta disse para Gabriel que nunca o vira em tais trajes estranhos, Gabriel respondeu que hoje todos os anjos no céu estão vestidos assim para honrar Hadhrat Abu Bakr, o leal, generoso e fiel. (...) Quando Abu Bakr veio até a presença de nosso Mestre e ouviu as boas novas dos lábios do amado Profeta, levantou-se, agradeceu a Allah, dizendo: “Certamente estou satisfeito com meu Senhor!” e em estado de alegria girou três vezes.¹³²

É importante pontuar que não estamos dizendo que uma tradição ser “construída” significa que ela seja inautêntica, falsa ou ilegítima. É importante entendermos que o universo religioso-espiritual deve ser compreendido através da linguagem mítica, em que as leis do tempo e da matéria não são absolutas como no mundo materialista e desencantado (isso é também uma ilusão, mas a discussão não cabe aqui). Na visão islâmica, todo o mundo é guiado por Deus, inclusive o fluxo da história. Ele é o condutor da história e determina se e quando as coisas devem aparecer ou desaparecer, e quais as formas elas devem tomar em todo momento. Dessa forma, não há problema algum para os crentes em admitir que Deus “quis assim” (*ma sha Allah*). O que se admite por “tradição”, do ponto de vista do praticante, é relativo a uma série de princípios e normas fundadoras vistos como imutáveis, mas que podem tomar formas e configurações diversas na história, serem “reinventados” de acordo com as condições sociais, políticas, econômicas e humanas de cada momento. A refração no mundo material e histórico dos princípios vindos “do céu” faz com que eles tomem a forma deste mundo que os contém, assim como a água toma a forma de seu recipiente. Uma vez que o mundo muda, a forma que eles assumem

¹³² <https://iqaraislam.com/o-mais-autentico-dos-dervixes-o-giro-de-abu-bakr> (acessado em 02/03/2024).

também muda. Desde que esses princípios sejam mantidos, não importa tanto a forma que eles tomem, mas a “tradição” está mantida.

Uma tradição que se “reinventa” dá indícios de sua autenticidade, não o contrário. A atualização de uma tradição ocorre por contingências e necessidade daqueles que a praticam num dado momento. Dessa forma, a “reinvenção” histórica é um sintoma de que aquela tradição está “viva”, e não é mera “letra morta” ou “peça de museu”. A tradição muda porque mudam seus praticantes, “o corpo e a alma moldam-se culturalmente” (YUNIS, 2017, p. 159). Assim como “aquilo em que o cristão acredita hoje sobre Deus, vida após a morte e o universo, não é aquilo em que ele acreditava há um milênio” (ASAD, 2010, p. 274), também a forma como um muçulmano expressa sua devoção e amor a Deus mudam ao longo do tempo. A noção de *urf* regula, dentro da *sha’ria*, a adoção de práticas culturais originalmente não islâmicas dentro de parâmetros autorizados e moldados à fronteira do permitido na religião.

2.3.4 - Os Santos e os Profetas em Ibn Arabi

As obras de Ibn Arabi são os temas das duas dissertações finais que analisaremos neste segundo eixo.

Em “Caminhantes na Senda Reta: os Santos Mestres sufis da Andaluzia Segundo os Relatos de Ibn ‘Arabī de Múrcia (Séc. XII e XIII E.C.)”, Matheus Melo Barcelos faz uma análise sobre as hagiografias escritas por Ibn Arabi sobre os vários mestres espirituais na Andaluzia que contribuíram para sua educação espiritual e seus desvelamentos místicos. A dissertação, na área de História, foi defendida em 2019 pela Faculdade de Ciências e Letras do *campus* de Assis da Universidade Estadual Paulista (UNESP). O orientador é o Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha.

Já Ana Carolina Pinheiro e Castro dá atenção ao *Fusus ul Hikam* em sua dissertação: “Os Engastes da Sabedoria: A Metafísica do Real em Ibn Arabi”, defendida em 2014 pela linha de Estudos Árabes do Departamento de Letras da USP. A orientação é do Prof. Dr. Miguel Attie Filho.

De acordo com sua área de atuação, Barcelos (2019) se propõe a fazer uma análise histórica do sufismo na Andaluzia, tendo como fonte principal as hagiografias dos vários santos presentes nessa localidade, escritas por Ibn Arabi.

Além do exame das hagiografias, o autor analisa alguns termos e conceitos, dos quais chama atenção uma primorosa reflexão feita sobre a categoria analítica de sufismo. Sua definição geral está de acordo com aquela de outros autores da área, como Pinto (2010) e Schwartz (2005), admitindo “sufismo” como um termo abrangente que congrega uma pluralidade de formulações místicas de engajamento com a realidade *batin* (interior) do Islam, e que depois essas formulações são organizadas dentro de um mesmo universo. No entanto, Barcelos problematiza o uso do termo como categoria analítica, e, evocando Edward Said, elabora sobre a construção dessa categoria por intelectuais orientalistas. Para ele, o próprio termo sufismo é uma invenção, e só se sustenta se compreendido como “uma construção intelectual voltada ao orientalismo do século XIX e XX” (BARCELOS, 2019, p. 207).

Em seu processo de “descoberta do oriente”, intelectuais como Louis Massignon e Miguel Asín Palacios elegeram alguns sufis célebres, como al-Hallaj (que morre crucificado), Rabi’a e o próprio Ibn Arabi como exemplos de simulacros cristãos, místicos especiais que se opunham e superam o Islam legalista da *sha’ria*, que tão frequentemente os acusa de heresia e incompreende sua “espiritualidade elevada”. A preferência desses orientalistas místicos pelo “sufismo” se daria por sua suposta natureza subversiva contra a rigidez da *sha’ria* ou, nas palavras de Said:

As simpatias de Massignon estavam, claramente, com a vocação mística no islã, tanto pela sua proximidade com o seu próprio temperamento como católico devoto quanto pela sua influência perturbadora no interior do corpo ortodoxo de crenças. A imagem que Massignon tinha do islã é de urna religião implicada incessantemente em suas recusas, em sua chegada tardia (com referência aos outros credos abraâmicos), seu senso de realidade terrena comparativamente árido, suas maciças estruturas de defesa contra “comoções psíquicas” do tipo praticado por al-Hallaj e outros místicos sufistas (SAID, 1996, p. 274).

A respeito de Miguel Asín Palacios que, além de pesquisador da “cultura árabe” era padre católico, Barcelos diz:

Miguel Asín Palacios, ao estudar a obra de Ibn ‘Arabī, propõe, reiterando diversos preconceitos de um sacerdote europeu da primeira metade do século XX, o sufismo como um elemento cristão dentro do islã. O próprio título de sua obra sobre Ibn ‘Arabī, “El islam cristianizado. Estudio del “sufismo” através de las obras de Abenarabi de Murcia”, dá-nos a proporção dessa visão. O autor afirma que Ibn ‘Arabī fora “[...] um dos mais profundos e influentes místicos do islã espanhol”, sendo incongruente que este grande místico acreditasse na revelação de Muḥammad, chamado de profeta que “[...] viveu sem refrear as ambições das honras, a concupiscência da carne e os estímulos da ira [...]” Para Asín Palacios, os movimentos esotéricos e os sufis teriam “[...] desde muito pronto se esforçado por destruir essa antítese, cristianizando a vida de Maomé” (BARCELOS, 2019, p. 57).

Essa chave analítica, esboçada por Said e retomada por Barcelos, nos dá valiosas ferramentas para entendermos muitas das análises contemporâneas sobre o sufismo, inclusive de alguns dos trabalhos que analisamos nesta dissertação¹³³. Embora o processo histórico de construção do *tassawuf* como ciência do Islam, que culminou nas formulações *ghazalianas*, foi atravessado por momentos de maior ou menor tensão com os *ulema* e as ciências exotéricas (*zahir*) da religião, concordamos com a avaliação de que há um caráter “orientalista” na formulação que essencializa o sufismo como “espiritualidade” e o coloca como uma alteridade à “religião organizada”. No entanto, creio que a utilização do termo “sufismo” ou “*tassawuf*” não se esgota na “sua tradição de debate acadêmico” (*IBIDEM*, p. 58). O termo em si já era utilizado como sinônimo do conjunto de práticas da dimensão espiritual no Islam sunita antes de sua apropriação pelo academicismo orientalista, assim como as ressalvas em relação ao termo¹³⁴.

No capítulo dois da dissertação, o autor tece considerações a respeito da utilização social de hagiografias, as biografias feitas sobre as pessoas santas. Ele chama atenção que o objetivo desse tipo de escrita não é um relato cronológico objetivo da pessoa, mas o de construir e enfatizar seu papel como modelo social e ético para a comunidade. A função da hagiografia seria em grande medida pedagógica, “o discurso de uma sociedade sobre como deveria ser um santo, como deveriam viver aqueles que teriam uma proposição e desejo semelhantes aos desses personagens, humano e sobre-humano” (*IBIDEM*, p. 74). Sendo o santo o modelo de vida sacra incorporado, retratar sua vida era dar às pessoas um exemplo histórico e humano de como determinada tradição deve ser seguida. As hagiografias são um discurso social normativo, e “possibilitam tomar nota de distintos aspectos do mundo do hagiógrafo, muito mais que do hagiografado” (*IBIDEM*, p. 74). Não há uma preocupação formal excessiva com a fidelidade histórica concreta, por isso é natural lançar-se mão de uma linguagem alegórica que exalte os feitos extraordinários do hagiografado.

O livro analisado pelo autor é a *Risālat Rūḥ al-Quds fī muḥāsabat al-Naf* (Epístola do Espírito da Santidade sobre o exame de consciência da Alma), em que Ibn Arabi conta a vida de vários dos santos andaluzes de sua época, que ele trata

¹³³ Como MIGUENS (2014), por exemplo.

¹³⁴ Veremos isso com mais detalhes ao analisar os trabalhos etnográficos no próximo eixo.

como seus “mestres”. Importante, o autor aponta, é que a *Risalat* tem também um caráter auto-hagiográfico, uma vez que o hagiógrafo (Ibn Arabi) articula sua própria autoridade e *status* espiritual com o dos seus hagiografados, colocando-se num lugar de privilégio na sua relação com eles. Dessa forma, “o hagiógrafo incluía-se como um dos santos de seu escrito” (*IBIDEM*, p. 103).

Em vários de seus textos teóricos, que ele alegava serem fruto de inspiração via desvelamento místico (*kashf*), Ibn Arabi elabora sobre uma hierarquia invisível de santos que governaria o mundo como regentes de Allah (*khalifatullah*). Há alguns *hadith* que apontam para a existência de servos especiais de Allah, que funcionam como meio (*wasila*) pelos quais Ele envia *baraka* e Graça Divina ao mundo.

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ disse: Eu ouvi o Mensageiro de Allah صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ dizer: “Os Abdāl¹³⁵ estão na Síria e são 40 homens. Quando um deles falece, Allah substitui outro em seu lugar. É através das suas bênçãos que a chuva cai, é através delas que a vitória é obtida sobre os inimigos, e é através das suas bênçãos que a punição é distanciada do povo da Síria¹³⁶.”

Outros *hadith* conferem aos sábios da nação de Muhammad (i.e. muçulmanos) alguns *status* semelhantes aos profetas anteriores:

A superioridade do sábio sobre o adorador é como a superioridade da lua sobre todos os outros corpos celestes. **Os sábios são os herdeiros dos Profetas**, pois os Profetas não deixaram para trás um Dinar ou Dirham, mas deixaram para trás o conhecimento, então quem quer que o pegue, receberá uma grande parte¹³⁷.

Os sábios da minha nação são como os Profetas do povo de Israel¹³⁸.

Importante pontuar que há disputas sobre a autenticidade dos *hadith* em questão, em que as linhas críticas ao sufismo alegam que eles são *da'if* (fracos) ou *mawdu* (fabricados). Portanto, boa parte das disputas teológicas entre sufis e anti-sufis são também disputas sobre a legitimidade das fontes religiosas.

Assim como a tradição islâmica admite a existência de 124.000 profetas, haveria em cada época um número semelhante de santos, que seriam herdeiros de um ou mais desses profetas. Barcelos (2019) reproduz o esquema *ackbariano* dessa “topologia”, que colocaremos abaixo de forma resumida:

¹³⁵ *Abdal* significa “substituto”.

¹³⁶ <https://www.dawateislami.net/magazine/en/pages-of-the-history/land-of-abdal> (acessado em 03/03/2024. Tradução nossa).

¹³⁷ <https://sunnah.com/ibnmajah:223> (acesso em 03/03/2024. Tradução e grifo nossos).

¹³⁸ <https://www.seratonline.com/32169/scholars-of-my-nation-are-like-the-prophets-of-bani-israel/> (acesso em 03/03/2024. Tradução nossa).

- Afrad (solitários) três pessoas - herdeiros do Profeta José, de quem herdaram a capacidade para interpretar sonhos.
- Polo (*qutub*) - o líder da hierarquia, regente de toda a criação. Seria herdeiro dos Profetas Muhammad e Idris (Profeta citado no Alcorão que alguns identificam com o Enoch da bíblia).
- Dois imãs, divididos em imã da direita e da esquerda - eram ajudantes do “pólo”. Quando ele morria, o imã da direita o substituíam. Esse imã era herdeiro de Jesus, e seu correspondente da esquerda, de Elias.

Esses santos constituiriam, junto aos herdeiros de Khidr, a categoria hierárquica mais alta, os *awtad*, pilares sobre os quais Deus coloca o peso do mundo.

Abaixo dos *awtad* estariam os sete *‘abdaal*, que teriam jurisdição sobre os sete climas e as sete esferas celestes. Seriam herdeiros dos Profetas Abraão, Moisés, Aarão, Idrīs, José, Jesus e Adão. Abaixo deles estariam:

- *Nuqabā* ou líderes - em número de doze, e teriam relação com os doze signos do zodíaco.
- *Niyabā*, nobres ou deputados - em número de oito.
- *Hawariyyun* - haveria sempre um por vez, e sua função era defender a religião por meio da “espada” e da razão intelectual.
- *Rajabiyyun* - em número de 40, e sua santidade se manifestava apenas no mês de Rajab.

Haveria outros tantos santos de hierarquia mais baixa, cujo total chegava próximo do número de profetas, 124.000.

É muito comum observarmos, tanto no passado como na atualidade, discípulos reivindicarem para seus mestres alguns dos títulos elencados acima ou outros. Diversas páginas na internet ou perfis em redes sociais afirmam que *sheikh* fulano é o *qutub ul zaman* (o pólo do tempo), ou o *sultan ul awliyah* (o mestre dos santos). A maioria dessas declarações não encontra ressonância fora da *tariqa* ou círculo mais próximo desses *sheikhs*, que dificilmente fazem coro a elas. No entanto, parece haver um certo consenso sobre a figura de Abdul Qadir Jilani (1077-1166) não só como o polo de sua época, mas como o maior dos intercessores (*ghauz ul-azam*) de todos os

tempos. Ele teria, inclusive, proferido a frase: “meu pé está sobre os pescoços de todos os santos¹³⁹”.

Conforme dissemos acima, o termo “sufi” só é posteriormente ressignificado e utilizado para abarcar o conjunto da mística islâmica sunita. À época da *Risālat Rūḥ al-Quds* havia vários grupos engajados com a busca pelo *batin* (esoterismo), dos quais os sufis eram apenas um, tributários da tradição que surgiu no sul do atual Iraque. Ibn ‘Arabi, inclusive, teceu várias críticas a grupos sufis que ele conheceu durante sua estadia no Egito, acusando-os de não serem sinceros em suas demonstrações exteriores de piedade. Para ele, os mais sinceros e devotos eram os seguidores da via *malāmiyya*¹⁴⁰, ou “via da reprovação”. Eram pessoas que não demonstravam qualquer sinal exterior de santidade ou devoção, atraindo muitas vezes a reprovação das pessoas ao seu redor, mas que internamente eram os servos mais devotos de Allah. Ele alega que os *malami* eram os que ocupavam as maiores posições na hierarquia de santos.

No terceiro capítulo da dissertação, Barcelos analisa algumas das 55 hagiografias presentes na *Risālat*. Ele faz a análise baseado numa divisão dos tipos de mestres feita por Ibn Arabi em outra de suas obras, *al-Fuṭūḥāt al-Makkiyya* (as Iluminações de Meca):

1- Mestres de conduta excessiva, aqueles descritos com as características da generosidade e da cavalaria, cujas forças eram voltadas ao desapego com o ego (BARCELOS, 2019, p. 127).

2- Mestres de conduta não excessiva, aqueles cujas vidas apontaram a renúncia, a piedade, o abandono do mundo, mais especificamente, a ascese e suas diversas formas, como o choro, a solidão (*IBIDEM*).

3- Na conduta intermediária, a conduta daqueles que dispensam sua paciência com as criaturas e mantêm em suas faces a alegria (*IBIDEM*).

Um dos mestres de destaque a figurar na *Risala* é Abu Madyan, que seria, segundo o *sheikh al-Akbar*, o *qutub* (polo) daquele tempo. Ibn Arabi nunca o

¹³⁹ <https://ghayb.com/2018/01/this-foot-of-mine-is-upon-the-neck-of-every-saint-of-allah/> (acessado em 03/03/2024). Para uma biografia de *sheikh* Abdul Qadir, ver: <https://shaikhabdalqadir.org/about-him/biography/> (acessado em 03/03/2024).

¹⁴⁰ Dentro do atual sentido dado ao termo “sufi”, hoje a *malāmiyya* é incorporada dentro do sufismo, sendo vista como um método desta ciência.

encontrara pessoalmente, mas alega possuir conexões espirituais com ele (um discurso que aumenta a legitimidade do próprio hagiógrafo como santo), além de ter tido contato com um de seus discípulos.

Merece também destaque a presença de duas mulheres na lista, a quem Ibn Arabi tomava como suas mestras. A primeira delas é Šams Umm al-Fuqarā', um título que significa "Sol, mãe dos pobres". "Šams tinha no mundo inteiro, tanto o mundo sensível quanto o imaginário, seu lar, e de ambos cuidava, como o sol que ilumina e alimenta, como a mãe que conglobera sob sua vista os seus pobres filhos" (*IBIDEM*, p. 185). A segunda, Faṭīma bint Ibn al-Muṭanà, é tida por Ibn Arabi como uma de suas maiores mestras. Ela era uma grande asceta, havia abandonado tudo em favor de servir a Deus. À altura que Ibn Arabi a encontrou, ela tinha por volta de 90 anos, e vivia de esmolas e sobras de comidas das pessoas. Ainda assim ela é descrita como dotada de grande beleza, aspecto que "aproximava-se muito da construção discursiva que buscava associar a mestra com a divindade, de quem era próxima, em sua identidade de santa, pois a beleza era um dos atributos mais importantes de Deus" (*IBIDEM*, p. 186).

Segundo o autor, a presença de mulheres dentre os maiores santos andaluzes é uma evidência de que o caminho da santidade é aberto para ambos os gêneros, uma vez que Deus não repara nas formas exteriores.

Examinando as hagiografias de outros mestres citados, podemos notar uma pluralidade no tocante a sua forma de engajar-se com o Divino. Alguns eram solitários, outros viviam no meio das pessoas. Alguns viviam de esmola, outros tinham ofícios e posses. Alguns eram celibatários, e outros constituíam famílias. Essa pluralidade faz parte da construção discursiva de que a relação com Deus é feita com base na sinceridade, no interior, na crença sincera e nas boas obras, e o aspecto externo não era tão importante nessa equação. Mesmo uma pessoa com a vida comum, ordinária, poderia ser um amigo de Deus.

Ibn Arabi elaborou doutrinas não só a respeito dos santos, mas também dos profetas. Essa é a temática principal de seu livro *Fusus al-Hikam*, os Engastes das Sabedorias, que é analisado na dissertação de Ana Carolina Pinheiro e Castro, intitulada: "Os Engastes das Sabedorias - A Metafísica do Real em Ibn Arabi" -. A dissertação foi defendida em 2014, pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes, da FFLCH/USP, sob orientação do Prof. Dr. Miguel Attie Filho.

Ao apresentar seu trabalho, a autora destaca o quanto o pensamento do *Sheikh ul-Akbar* é importante no estudo de diversas áreas, como filosofia, literatura, artes, etc. Ela comenta que se aproximou dele a partir de seus estudos em psicologia arquetípica e de indagações sobre conhecimento místico.

Ao situar seus leitores no ambiente e momento histórico de “efervescência” (PINTO, 2010) em que vivia Ibn Arabi, em que a Andaluzia abrigava a confluência de diversas formas de pensamento articulados à religião islâmica, a autora chama atenção para o fato de que precisamos entender esses pensamentos dentro de seus próprios termos, além de comparações essencialistas: “a filosofia islâmica, seu modo de pensar, só pode ser compreendida se não se exigir um equivalente exato daquilo que se convencionou chamar no ocidente de “filosofia” (CASTRO, 2014, p. 11). Ela aponta que o Ocidente estabelece de forma muito definida uma fronteira entre filósofos e teólogos, o que não ocorre da mesma forma no mundo islâmico¹⁴¹.

Ibn Arabi foi um escritor prolífico. Mais de 500 obras atribuídas a ele (400 são consideradas canônicas) chegaram aos nossos dias. A autora lista algumas das mais importantes, o que nos mostra a diversidade de temas sobre os quais o *sheikh* escrevia: desvelamentos místicos, histórias de santos, escatologia, astrologia, amor, história, dentre outros. O *Fusus al-Hikam*, que é analisado na dissertação, é uma obra em que o *sheikh* sistematiza alguns aspectos de sua doutrina mística e em que ele formula questões sobre as realidades espirituais dos diferentes profetas citados nominalmente no Alcorão.

Os Profetas são entendidos como os veículos através dos quais Deus envia a sabedoria ao mundo, ou “a atualização, de modo particular, da sabedoria essencial” (IBIDEM, p. 37). Daí deriva o título do livro. A palavra *fusus*¹⁴² (engaste) faz referência à parte metálica de uma joia que abriga a pedra, passando a “ideia dos engastes que possibilitam engastar as pedras preciosas das sabedorias” (IBIDEM, p. 33). Cada capítulo do livro leva o nome de um Profeta, acompanhado de qualidades únicas que o definem, pois o *sheikh* entende que a manifestação da sabedoria Divina é única em cada um deles.

Tal como Al-Fārābī e Ibn Sīnā, Ibn ‘Arabī absorveu o modelo ptolomaico das esferas concêntricas dentro do qual o universo encontra-se geocentricamente

¹⁴¹ Um sintoma desse fato é a influência do pensamento racional *mutazilita* na formação das escolas de *kalam*, teologia, como já apontamos.

¹⁴² A palavra é polissêmica, mas a autora explica como o significado “engaste” se mostrou o mais apropriado na tradução.

organizado. Deus ou o ser primeiro – ou ainda o equivalente em Ibn ‘Arabī, o real –, por ser ao mesmo tempo inteligência, inteligente e inteligível, sábio e sabedoria, ciente e a própria ciência, encontra-se encerrado em numa unidade. Tal unidade, ao criar a multiplicidade dos existentes, o faz a partir de si mesma, como se auto-transbordasse para dentro de si, gerando, com isso, todas as formas da existência determinada (...) A cada transbordar de si, uma nova esfera é criada, não para fora, mas para dentro. Esferas, que Ibn ‘Arabī chama de estações. O ser primeiro, por englobar tudo, seria a primeira esfera ou estação, depois, as demais esferas dela seguiriam, concentricamente, sempre para dentro de si, na direção do centro, ao redor do qual, a lua permanece como a décima esfera, a última das estações e, ainda, abaixo da qual, encontra-se a Terra, considerado o lugar mais baixo de todos os céus, bem no centro desse sistema. Por isso, dizer que as sabedorias viajam desde a estação mais antiga é o mesmo que dizer que, desde sua essência, desdobram-se até assumirem formas cada vez mais particulares, formas cada vez mais determinadas. Desse modo, as sabedorias parecem já apresentar, nesse percurso, uma orientação na direção de uma determinação que as particulariza (*IBIDEM*, p. 43) .

Com dissemos anteriormente, boa parte da metafísica de Ibn Arabi se baseia num *hadith qudsi* em que Deus diz desejar ser conhecido, e por isso ter criado a criação. Dessa forma, a criação não consiste somente nos súditos que Ele cria para conhecê-lo, mas é o próprio meio pelo qual Ele se faz conhecido. O desdobramento da profecia seria o suporte para que esse conhecimento fosse possível, e o selo da profecia. Muhammad, seria o epítome desse conhecimento, que contém em si as outras profecias, assim como, dizem os sufis, “o Alcorão contém em si os outros livros sagrados.”¹⁴³

2.4 Análises etnográficas sobre o sufismo

O terceiro eixo de análise desta dissertação trata das pesquisas etnográficas sobre o sufismo. Diferentemente dos trabalhos dos primeiros dois eixos, esses trabalhos enfocam grupos sufis contemporâneos. As formulações são feitas a partir de contato entre os autores e seus interlocutores, com quem passaram determinado período de tempo. A natureza humana e diacrônica das fontes nos trazem dados bem diferentes do que vimos até aqui, já que a maioria das pesquisas era baseada em obras célebres de mestres sufis famosos. Nos trabalhos deste eixo nós entraremos no seio das *tariqas* não só através dos documentos escritos (que também estão presente), mas sobretudo pelo ponto de vista de seus praticantes, examinando exemplos que nos ajudam a entender a inserção e o papel das *tariqas* na sociedade atual, sua relação com o poder político, o tipo de sujeito moral que elas intencionam

¹⁴³ <https://web.archive.org/web/20090307000712/http://sufinaqsh.com/fatiha1.htm> (acessado em 04/03/2024).

formar, dentre outros temas. Em resumo, as pesquisas nos revelam um sufismo sob o olhar e a vivência humanos.

Merece destaque na produção acadêmica desta área o NEOM, Núcleo de Estudos do Oriente Médio, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Um dos fundadores, o professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, é um dos maiores estudiosos de sufismo no Brasil e uma de suas principais referências teóricas, sendo largamente utilizado nesta dissertação. Uma das principais ações do núcleo é o fomento às pesquisas fora do Brasil, em que os coordenadores “estimulam seus pesquisadores a submeter projetos às agências de fomento que os possibilitem realizar o trabalho de campo em países do norte da África e do Oriente Médio” (BARTEL, 2002, p. 19-20). Essa dinâmica enriquece o universo de pesquisa brasileira sobre o sufismo, uma vez que amplia o campo e permite a realização de estudos para além das obras literárias e da análise de grupos locais diaspóricos e nativos que, embora relativamente numerosos, são ainda reduzidos em relação a outros países. Neste eixo analisaremos duas teses com pesquisas de campo produzidas no âmbito do NEOM, uma na Síria e outra no Marrocos. Além delas, analisaremos uma dissertação na área de Antropologia e outra em Ciências da Religião, conforme quadro abaixo:

QUADRO IV: trabalhos analisados no eixo temático III: análises etnográficas sobre o sufismo

TÍTULO	AUTOR (A)	ÁREA	ORIENTADOR (A)	INSTITUIÇÃO	ANO
O Caminho do Silêncio - Um Estudo de um Grupo Sufi (dissertação)	Vitoria Peres de Oliveira	Antropologia	Carlos Rodrigues Brandão	Universidade Estadual de Campinas	1991
A mística Islâmica em Terræ Brasilis: o Sufismo e as Ordens Sufis em São Paulo (dissertação)	Mario Alves da Silva Filho	Ciências da Religião	Frank Usarki	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo	2012
Sufismo, Carisma e Moralidade: uma Etnografia do Ramo Feminino da Tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya em Damasco, Síria	Gisele Fonseca Chagas	Antropologia	Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto	Universidade Federal Fluminense	2011

Criatividades Devocionais: Organização Social, Performance Ritual e Práticas de Reflexibilidade no Sufismo Marroquino	Bruno Ferraz Bartel	Antropologia	Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto	Universidade Federal Fluminense	2019
---	---------------------	--------------	-----------------------------------	---------------------------------	------

Fonte: elaborado pelo autor

2.4.1 - O caminho do silêncio e o sufismo substantivado

A primeira dissertação é “O Caminho do Silêncio: um Estudo de Grupo Sufi”, de Vitória Peres Oliveira, defendida em 1991, no Programa de Pós Graduação de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas. O orientador é o Prof. Carlos Rodrigues Brandão.

“O Caminho do Silêncio” não se encaixa propriamente em nosso eixo de análise, uma vez que seu objeto de pesquisa é um grupo sufi não vinculado ao Islam. No entanto, a importância deste trabalho se dá por seu pioneirismo, por ser, até onde se sabe, o primeiro trabalho acadêmico brasileiro voltado ao sufismo. Além disso, a autora traz algumas discussões embrionárias, motivadas pelo “espírito de sua época” que se desdobram em temas analíticos importantes para o estudo atual de Antropologia da Religião: a relação entre religião e espiritualidade, religioso e secular, tradição e reinvenção, dentre outras. Por conta disso entendemos que ele merece um lugar nesta análise, funcionando como uma espécie de intersecção do sufismo como o estudamos e algumas teorias mais gerais sobre a categoria “espiritualidade”.

“O Caminho do Silêncio” foi defendido num momento de grande interesse dos acadêmicos brasileiros pelo fenômeno da “Nova Consciência Religiosa”, em que o campo religioso do país se alarga e redefine. Há o surgimento, no espaço público, de:

Exuberante proliferação de ramificações, encontros, fusões e superposições, tradições particulares e sedimentações universais, a Nova Era - bem como a tradição esotérica, (...) representa ao mesmo tempo a contundente afirmação e a radical negação de uma modernidade individualista, racional e dessacralizadora. (...) Mil formas, mil caminhos, mil instrumentos, autorreflexivos ou externos, mil referências históricas. (...) A Feira Mística, de fato, propõe ao homem contemporâneo uma imagem aproximada do seu próprio rosto: a multiplicidade de olhares e de perspectivas”. (SANCHIS, 1997, p.32).

A dissertação foi elaborada, segundo a autora, como parte de um mapeamento, feito à época, sobre essa diversidade no universo religioso brasileiro. O motor dessa

mudança, de acordo com ela, seria a busca de “sentido” para as pessoas que aderem a essas experiências religiosas. Sobre seu objeto de estudo, ela demarca com clareza que seu foco é exclusivamente no grupo sufi conhecido como “Tradição”, que foi instituído por Omar Ali Shah (1922-2005), seu pai Iqbal Ali Shah (1894-1969) e seu irmão Idries Shah (1924-1996). Ela, no entanto, admite a existência e presença de outras formas de Sufismo, inclusive as ligadas ao Islam. Para os fundadores da Tradição, não é necessária uma conversão à religião islâmica para ser sufi. Eles parecem ser tributários de uma visão de que o sufismo precede o Islam em sua existência, tendo se vinculado a ele por questões temporais e de contingência, como uma “alma que se vincula a um corpo”:

A corrente a qual este grupo está ligado (...) não considera que os membros dos grupos Sufis Ocidentais precisem se converter em muçulmanos para serem capazes de se beneficiar e participar desses grupos, o que de certa forma seria mesmo contrário ao caráter do Sufismo, que sempre se adequou ao tempo, lugar e pessoa. Omar Ali Shah e Idries Shah ao se referirem a esse tema, sempre reforçam o caráter atemporal do Sufismo e afirmam sua presença permanente, não importando em que forma, através de toda a história humana. (OLIVEIRA, 1991, p.7).

Interessante notar que, embora seja um tipo de sufismo “reinventado”, como aponta a autora, o grupo Tradição reivindica um elo com o sufismo “clássico” ao se identificar como um ramo da tariqa Naqshbandi. Além disso, as práticas litânicas do grupo são feitas em árabe e com termos advindos do Alcorão, embora os membros “tendem a tomá-las como exercício técnico e a não associarem as mesmas com a prática islâmica propriamente dita” (*IBIDEM*, p. 8). Alguns dos membros do grupo mobilizam algumas falas de Rumi e Ibn Arabi sobre a “Unidade da Existência” para sancionar sua visão de um “sufismo substantivado”, sem uma relação essencial com um código religioso.

A autora demarca sua posição em relação a seu objeto de estudo. Iniciada no grupo sufi, seu interesse acadêmico por ele despertou posteriormente. Esse câmbio na relação com o grupo, de alguém que o vivia para alguém que o pensava, traria uma dificuldade no tocante ao distanciamento necessário para tratá-lo como pesquisadora, ao mesmo tempo em que lhe conferiria, ela afirma, um ponto único de vantagem, de partilhar dos códigos inerentes a ele e assim entender algumas sutilezas que o permeiam. Ela teria, então, uma capacidade interpretativa privilegiada, e, citando a célebre formulação de Geertz, seria capaz de diferenciar “uma piscadela de um tique involuntário” (*IBIDEM*, p. 3).

A dissertação consiste numa análise descritiva feita a partir da observação participante de uma sucursal do grupo sediado no Rio de Janeiro. Sua pesquisa de campo foi feita mediante 20 entrevistas com os membros do grupo, além da transcrição e análise de trechos de obras de referência dos mestres do caminho, os três irmãos Omar Ali Shah, Idries Shah e Aminah Shah. Ela também descreve e analisa algumas das práticas do grupo, coletivas e individuais. A articulação entre a literatura, vivências e práticas coletivas, como eram feitas no grupo, “permitia que os integrantes adotassem uma percepção específica sobre os temas relevantes (...), tais como o papel das virtudes, das disciplinas e das formas do self exigidas a fim de condicionar os sujeitos às experiências sufis (BARTEL, 2023, p. 5). Boa parte da metodologia do grupo consistia em incentivar seus membros a um constante processo de auto observação com o objetivo de se descondicar de uma forma “mecânica” de vida, baseada no binômio “recompensa e castigo”. Parte importante dessa pedagogia era a utilização de “contos sufi” anedóticos que, através de lições de moral com linguagem absurda, desafiam a mera lógica intelectual binária.

Oliveira nos informa que o perfil de membros do grupo era bem específico em termos de faixa etária e posição sócioeconômica:

Em sua maior parte, os membros do grupo são profissionais liberais das mais diversas áreas, comerciantes, empresários e artistas. O tipo “alternativo” é quase inexistente. Muitos membros são casados com filhos, outros solteiros. Vários membros do grupo poderiam ser encaixados na categoria de “bem sucedidos” na profissão e financeiramente (OLIVEIRA, 1991, p. 46).

Em poucas palavras, podemos dizer que o grupo estudado pode ser visto como um “grupo espiritual”, uma categoria que surge como desdobramento do processo de secularização e de privatização da religião na forma de crença. Espiritualidade seria um passo além da religião, uma “evolução”, no sentido em que se desvincula de institucionalidade e de crenças fixas, apriorísticas, que, se não impedem, dificultam a realização do desenvolvimento pessoal, já que “cada um possui um nível de compreensão diferente”. Desta forma, “reinstaura-se uma hierarquia evolucionista, pela qual o horizonte moral da espiritualidade é uma superação dos limites do fanatismo religioso” (GIUMBELLI E TONIOL, 2020, p.15).

Como vimos em BARCELOS (2019), a mobilização do sufismo enquanto categoria de análise acadêmica surgiu a partir da projeção “orientalista” de valores cristãos sobre a espiritualidade islâmica, que levou à elaboração de um modelo de sufismo como alteridade ao legalismo islâmico. É possível, então, que a partir dessa

visão tenha se desdobrado a ideia de um sufismo essencial, atemporal e sem uma vinculação explícita ao Islam. Penso que essa hipótese abre uma lacuna para uma possível pesquisa no intuito de corroborá-la ou de mostrar outra explicação.

2.4.2 - O sufismo no Brasil

O sufismo no Brasil também é tema da dissertação de Mario Alves da Silva Filho: “A Mística Islâmica em Terræ Brasilis: o Sufismo e as Ordens Sufis em São Paulo”, defendida em 2012 pelo Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Frank Usarski.

O autor delimita sua pesquisa ao sufismo islâmico, e faz sua pesquisa de campo nas *tariqas* situadas na cidade de São Paulo. Assim como OLIVEIRA (1991), ele parte de uma perspectiva “de dentro”, se identificando, na introdução, como muçulmano ligado a uma ordem sufi e admite os desafios que sua pertença traz para a elaboração de uma análise “de fora”, em linguagem teórica e acadêmica. As páginas iniciais da dissertação possuem, inclusive, algumas súplicas islâmicas e a fórmula do *basmala*¹⁴⁴, utilizada pelos muçulmanos para invocar bênçãos Divinas no início de uma tarefa.

Ao traçar uma origem histórica do sufismo no Brasil, Silva Filho chama atenção para sua presença ainda no período colonial, a partir da chegada de escravos africanos pertencentes a ordens sufis, mas que, após a Revolta dos Malês¹⁴⁵, em 1835, teriam gradualmente desaparecido por conta das perseguições sofridas em retaliação à rebelião. Reis (2012), em sua obra pioneira (e ainda uma das maiores referências) sobre o assunto, afirma que há indícios da presença de sufis dentre os revoltosos, como a presença de *tawizes* (amuletos) contendo fórmulas de invocações místicas, mas que não se pode comprovar a existência de *tariqas* ou grupos organizados. Algumas pesquisas mais recentes, como a dissertação de Darisbo (2020), afirmam uma presença mais pujante do sufismo dentre os malês. Um dos argumentos utilizados é o numérico. Uma vez que havia uma enorme proporção de sufis dentre os muçulmanos subsaarianos, inclusive na região iorubá, muito provavelmente haveria uma quantidade proporcionalmente substancial de africanos

¹⁴⁴ *Bismillahi Rahmani Rahim*, em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso.

¹⁴⁵ Termo derivado de “imalê”, que designava africanos iorubás muçulmanos.

seguidores de *tariqa* por aqui. Uma segunda origem, após o desaparecimento dos malês, foi a partir da imigração árabe ao fim do século XIX.

O fato de lidar com formações contemporâneas permite ao autor elaborar sobre a presença do sufismo alinhado a “práticas culturais” locais de alguns de seus praticantes. Ele aplica o conceito de Fredrik Barth de “sociedades complexas”, e mostra como, contemporaneamente, a “identidade” sufi se mescla a critérios de etnicidade e identidade. Em famílias que nascem muçulmanas, a pertença a uma *tariqa* pode se dar por herança familiar, como um aspecto de identidade coletiva, sem que a pessoa necessariamente se engaje em práticas ascéticas ou disciplinas super-rogatórias. Já os que não são muçulmanos natos “se iniciam no Sufismo e conseqüentemente se convertem ao Islã pela busca que fazem do misticismo, esoterismo e/ou do ocultismo” (SILVA FILHO, 2012, p. 13).

Outro ponto que a análise de grupos contemporâneos permite inferir é que, embora o discurso sufi geral pregue a perseguição de uma vida quietista, contemplativa, sem envolvimento intencional em causas sócio-políticas, esse ideal não é seguido à risca pelos praticantes. Essa separação estrita entre material e espiritual é muito mais teórica que prática, e em parte a “identidade sufi” é moldada pelos contextos históricos e sociais em que o praticante se encontra. Vale lembrar que muitas das lutas anti-coloniais em países árabes e da Ásia Central foram lideradas por membros de *tariqa*, como o célebre Shamil Naqshbandi, que lutou contra a anexação do Daguestão pela Rússia no século XIX¹⁴⁶, ou os Sanusi, uma *tariqa* cujo líder era ao mesmo tempo o rei da Líbia¹⁴⁷. As duas teses finais que iremos analisar nos darão uma dimensão da complexidade e diversidade que é a relação do sufismo contemporâneo com o poder.

No terceiro capítulo da dissertação o autor expõe sua pesquisa de campo. O trabalho foi feito junto às *tariqas* de São Paulo que ele conseguiu localizar. Ele aponta que, mesmo se identificando como muçulmano, teve dificuldades em tratar com alguns informantes, o que atribui a uma atitude de resguardo, frente à oposição ao sufismo que prevaleceria no campo do Islam brasileiro¹⁴⁸.

¹⁴⁶ <https://www.britannica.com/biography/Shamil> (acessado em 05/03/2024).

¹⁴⁷ <https://www.britannica.com/topic/Sanusiyyah> (acessado em 05/03/2024).

¹⁴⁸ Numa observação pessoal, visitando mesquitas conversando com pessoas pelas redes sociais, eu percebo que, à altura do trabalho do autor (2012), a maior parte do discurso público islâmico brasileiro era relacionado à abordagem *salafista* e militante contra o sufismo, o que justifica essa postura “desconfiada” dos informantes. No entanto, nos últimos 10 anos, pude perceber um alargamento no campo, com uma presença mais heterogênea de diferentes correntes do Islam. Ainda numa

À altura de sua pesquisa, o autor identifica nove *tariqas* operando em São Paulo. A recepção a seu contato variou, em que algumas o receberam abertamente, outras com desconfiança, e numa ele não conseguiu contato algum. Importante pontuar que houve mudanças nos perfis dos grupos na mais de uma década que se seguiu à publicação da dissertação. A partir de minha presença como praticante no meio sufi-islâmico brasileiro, por meio de contatos pessoais e em redes sociais, detectei que pelo menos duas das *tariqas* pesquisadas não operam mais no país enquanto grupo organizados, embora possam ainda possuir membros ativos. Também detectei o surgimento de novos grupos, alguns ligados às *tariqas* já presentes aqui, e outros novos.

Mesmo num ambiente como São Paulo, em que o número de *tariqas* é pequeno, podemos ver, a partir dos dados coletados pelo autor, a grande diversidade do sufismo no tocante a sua organização, crenças, perfis de membresia, dentre outros. Abaixo vamos trazer alguns exemplos, dentro dos grupos pesquisados, que nos dão conta dessa diversidade.

Tariqa Shadhiliyya-Yashrutiyya - Segundo o autor, é a primeira a se estabelecer de forma institucional no Brasil, por volta de 1960. Aqui ela tem a característica de uma *tariqa* étnica, em que todos os seus membros são árabes emigrados ou descendentes, não havendo a presença de brasileiros convertidos em suas fileiras. Os sermões do *sheikh* são todos feitos em árabe. A sede principal da *tariqa* fica em Amman, na Jordânia, com quem a sede brasileira, em São Bernardo do Campo, tem relações institucionais. O autor relata que sua presença enquanto pesquisador foi vista com desconfiança por seus informantes, que inicialmente se recusavam a lhe dar informações e até negaram conhecer ou praticar o sufismo, mas ao longo do tempo a comunicação melhorou. A Yashrutiyya tem, segundo o autor, forte presença na comunidade islâmica de São Paulo. Quando chega inicialmente no Brasil, ela se denomina oficialmente como “Seita Cházuliya al-Yachrutiya”, tendo mudado, posteriormente, para “Confraria Chazuliya al-Yachrutiya”. Essa mudança se deu, segundo os informantes, pelo desuso da palavra “seita” para denominar grupos

perspectiva de observação pessoal, sem uma metodologia sistemática, minha hipótese é que isso se deu, em parte, pelo crescimento de convertidos associados a *tariqa*, mas também a uma certa crise no discurso salafista, que ocorre sobretudo após a crise com o “Estado Islâmico” e a “Operação Hashtag”, que levou à prisão pessoas que supostamente planejaram um atentado terrorista em solo brasileiro.

religiosos ao longo do tempo. Silva Filho traz dois fatos históricos que chamam atenção na trajetória da *tariqa* no Oriente Médio.

Primeiramente o fato de que ela foi, por um tempo, dirigida por uma *sheikha*¹⁴⁹, Fatima al-Yashruti, filha do fundador da ordem e tia do então líder, *sheikh* Muhammad al-Hadi, que assume o posto jovem e inexperiente. Sua tia Fatima era reconhecida como grande erudita do Islam e ajuda-o na liderança até que ele alcance a maturidade, se mantendo como sua importante conselheira a partir de então. O segundo fato foi o papel do *sheikh* Muhammad al-Hadi como grande defensor da paz no Oriente Médio, o que lhe valeu tanto ataques por parte de grupos extremistas como pelo então recém fundado Estado de Israel, cujos numerosos ataques à sede da ordem em Acre ensejou sua mudança para o Líbano e depois para a Jordânia.

Tariqa Maryamiyya - A única das *tariqas* pesquisadas que foi criada por um ocidental, o suíço Frithjof Schuon (1907-1998). Schuon é um intelectual e místico bastante conhecido nos meios em que se estudam a ideologia Tradicionalista. O Tradicionalismo é uma corrente filosófica com vieses antimodernos, que propõem um retorno ontológico à tradição primordial como alternativa à decadência da humanidade causada pela modernidade. Teve como um dos principais nomes, além de Schuon, o do francês René Guénon (1886-1951), visto como fundador dessa corrente. Tanto Guénon como Schuon (que foi seu discípulo por um tempo) se converteram ao Islam e se iniciaram em ramos da *tariqa* Shadhiliya. A certa altura de sua vida, Guénon se mudou para o Egito e lá viveu até sua morte.

O Tradicionalismo entrou nos “holofotes” da mídia com muita intensidade nos últimos anos, uma vez que algumas de suas concepções foram apropriadas e instrumentalizadas por vários movimentos da direita política mundial, e no Brasil ganhou relevância a partir da influência de Olavo de Carvalho¹⁵⁰ (1947-2022). A apropriação por grupos políticos de direita e a polaridade partidária reduziram a abordagem do Tradicionalismo a uma “ferramenta ideológica” da extrema direita¹⁵¹, o

¹⁴⁹ A legitimidade do uso deste termo para designação de mulheres divide opiniões dentre os muçulmanos

¹⁵⁰ Embora seja comprovada a influência de Guénon e do Tradicionalismo nas ideias de Olavo de Carvalho, ele mesmo afirmava publicamente seu rompimento com a corrente, inclusive tecendo várias críticas a ela.

¹⁵¹ Alguns interlocutores inclusive afirmam que Guénon não tinha interesse em que suas ideias fossem aplicadas à disputa política institucional.

que, a meu ver, empobrece sua possível análise numa perspectiva intelectual e cosmológica.

Schunon funda a Mariamiya ao tornar seu ramo *shadhili* independente da matriz a qual era vinculado. Embora se enxergue como uma organização islâmica, em que “ninguém seria aceito na Tariqa se não fosse muçulmano (SILVA FILHO, 2012, p. 125), a Mariyamia adquire uma ritualística bastante sincrética, absorvendo práticas de indígenas Sioux e temáticas relatadas a supostas visões que Schunon teve com a Virgem Maria, que teria aparecido para ele nua. A partir dessa e de outras alegadas experiências espirituais, Schunon desenvolve a ideia de “unidade transcendente das religiões” (conhecida também como Perennialismo), em que postula que as diferentes religiões, embora diferentes do ponto de vista exotérico, apontam para a mesma realidade esotérica. A visão “essencialista” das ciências da religião, que analisamos no eixo discursivo anterior, aparenta ser influenciada pelas ideias perenialistas.

As duas próximas *tariqas* analisadas pelo autor são ambas do ramo Naqshbandi, mas que diferem bastante entre si em sua metodologia, abordagem e ritualística. Isso evidencia o que dissemos no capítulo I, quem embora os ramos de uma mesma *tariqa* partilhem entre si algumas explicações cosmológicas e práticas de *dhikr*, elas se alteram e tomam rumos diferentes a partir das experiências de cada um dos *sheikhs*, tornando-as, na prática, *tariqas* distintas entre si.

Tariqa Naqshbandiyya Haqqaniyya - Foi fundada pelo sheikh Nazim al-Haqqani (1922-2014), natural do Chipre. Ele recebeu a direção da *tariqa* em 1974 após o falecimento de seu mestre, Abdullah Daghestani (1891-1973), que vivia na Síria. Segundo Silva Filho, essa é uma das maiores *tariqas* do mundo, com uma grande adesão por parte de ocidentais convertidos ao Islam. Isso se deve, ele afirma, pelo fato de *sheikh* Nazim ter lhe conferido um caráter “aberto”, em que não há restrição na participação das práticas de *zikh*. *Sheikh* Nazim teria se dedicado a expandir a *tariqa* para o ocidente, atraindo não muçulmanos para o Islam a partir das mensagens espirituais do sufismo. A expansão da *tariqa* para os Estados Unidos, feita por sheikh Hisham Kabbani, genro de sheikh Nazim, teria lhe conferido um grande sucesso e a conversão de dezenas de milhares de pessoas. Segundo ele, apesar dessa presença massiva em vários lugares do mundo, no Brasil a *tariqa* teria um baixo número de adeptos, apesar dos esforços de seus representantes. Uma das razões seria, ele conta, o fato de essa *tariqa* ter o costume de realizar eventos pagos (seminários e concertos musicais), cujo alto valor afastaria potenciais interessados. O representante

em São Paulo teria inclusive sido duramente criticado pelos representantes de outras *tariqas* da cidade por conta dessa prática¹⁵².

Tariqa Naqshbandiyya Khalidiyya - Ela foi colocada pelo autor na ordem seguinte à *tariqa* Haqqaniyah propositadamente, ele afirma, para fins de comparação. Ele afirma que, ao contrário do caráter “aberto” da *tariqa* anterior, a Naqshbandi Khalidiyya possui um caráter mais “ortodoxo”, em consonância com formulações reformistas dos *sheikhs* aos quais o ramo está ligado. O representante desta *tariqa* no Brasil teria uma formação erudita no Islam, se preocupando em divulgar a religião, e não o sufismo. Isso se daria a partir de eventos de leitura e discussão de livros do *sheikh* atual, o turco Osman Nuri Topbas, que, à época estavam sendo massivamente publicados em português. Apesar do entusiasmo na divulgação relatado pelo autor, fomos informados que a *tariqa* cessou suas atividades no Brasil há alguns anos, e que o representante havia se mudado do país.

O trabalho de Silva Filho mostra o potencial de expansão que tem o campo de estudos do sufismo no Brasil. Sua análise teve um foco, podemos dizer, mais quantitativo que qualitativo, já que sua questão norteadora era a de identificar as *tariqas* que operavam em São Paulo. Dessa forma, e o próprio autor aponta isso, é possível se elaborar novas pesquisas etnográficas centradas em algum dos grupos pesquisados, visando a elaboração de uma “descrição densa”. Além de uma valiosa contribuição teórica para o campo, o trabalho também aponta para a diversidade das formas que o sufismo assume no Brasil, mostrando a relevância de seu estudo enquanto categoria analítica.

2.4.3 - A Kuftariyyah na Síria

Um ramo da Naqshbandiyah-Khalidiyyah é também o foco da tese de Gisele Fonseca Chagas, defendida em 2011. Ela é intitulada: “Sufismo, Carisma e Moralidade: uma Etnografia do Ramo Feminino da Tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya em Damasco, Síria”, e foi defendida pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, sob orientação do Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto.

O objetivo da tese é compreender o papel do “carisma” na construção e manutenção dos círculos de estudos religiosos femininos na Tariqa Naqshbandiyah

¹⁵² Em uma interlocução que tive com esse representante, ele negou que tal fato tenha acontecido.

Kuftariyya, em Damasco. Para tanto, a autora fez trabalho de campo na Síria, junto a seus interlocutores, por um período de 14 meses.

Antes de abordar especificamente seus dados etnográficos, Chagas levanta algumas questões históricas e teóricas bastante relevantes para a compreensão do fenômeno sufi nas suas formulações contemporâneas, sobre os quais iremos tratar brevemente.

Retomando uma argumentação do professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, a autora estabelece uma relação entre a noção weberiana de “carisma” e o conceito sufi de *baraka* que, em linhas gerais, pode ser resumido a “bênçãos/poderes atribuídos por Deus a certos indivíduos que, por suas qualidades extraordinárias, conseguem realizar feitos para além das capacidades humanas” (CHAGAS, 2011, p. 14). A diferença, ela continua, é que a *baraka* pode ser impartida pelo possuidor em objetos ou pessoas através de contato físico¹⁵³. No conceito weberiano, carisma é uma das formas de autoridade social, sendo seu surgimento excepcional, uma “efervescência” que rompe com a ordem social rotineira. Daí que o arquétipo weberiano para o *locus* do carisma é justamente o profeta, cuja autoridade irrompe a partir de um acontecimento extraordinário e se baseia em laços afetivos e emocionais com seus seguidores. Weber aponta, inclusive, que a relação carismática que se estabiliza, que perde seu caráter transitório, se transforma, rotiniza e perde sua pureza original, passando a existir misturada a outras formas de autoridade¹⁵⁴. Outros estudiosos expandem as categorias weberianas, e a autora partilha da ideia de que carisma pode ocorrer não só para romper uma ordem social, mas também para legitimá-la e mantê-la. À noção de carisma a autora adiciona a ideia foucaultiana de “domínio de si”, “a constituição do sujeito ético, como uma condição para a obtenção de “verdadeiro conhecimento” e de construção de laços emocionais e sociais mais profundos como amor e amizade (IBIDEM, p. 20-21). A autoridade feminina na tariqa Kuftariyah se basearia, então, no carisma/*baraka* de suas líderes associado à imagem delas como modelo comportamental e moral a ser seguido, dentro do contexto

¹⁵³ Em contextos islâmicos mais gerais há um entendimento mais amplo de *baraka* como bênçãos divinas. Ela pode ser obtida a partir de diversos atos meritórios do Islam, como a leitura do Alcorão, ações de caridade, dentre outros. O contexto “*suffi*” utilizado pela autora é uma das formas possíveis de obtenção dessa bênção. Ver: <https://simplyislam.academy/blog/the-10-sources-of-barakah-according-to-the-quran-and-sunnah> (acessado em 05/03/2024).

¹⁵⁴ Além da autoridade carismática, Weber postula outros dois tipos, a tradicional e a legal ou burocrática. Diferente da carismática, esses dois tipos se ancoram em mecanismos de controle baseados em rotina e estabilidade social.

islâmico. Uma segunda discussão relevante para nossa análise é a posição do sufismo em relação à sociedade síria contemporânea.

Conforme dissemos no capítulo I, a Síria integra o califado islâmico desde sua conquista por Omar Ibn al-Khatib e foi, inclusive, o assento de poder do califado Omíada. Após a derrota otomana na primeira guerra mundial, em 1918, e um breve governo do príncipe hachemita Faisal, a região é invadida e colonizada pela França, ficando sob seu domínio entre 1920 e 1946. A instável Síria independente passa por diversos golpes militares durante 17 anos, até que em 1963, em mais um golpe de estado, sobe ao poder o Ba'th, partido político de viés socialista e com uma plataforma de nacionalismo árabe. Após sete anos, em um outro golpe, a direção do partido e do país é assumida por Hafiz al Asad (1930-2000). Ele governa de forma centralizada e autoritária, estabelecendo “uma política de culto à personalidade do presidente e de sua família como forma de manutenção do poder político” (*IBIDEM*, p. 25). Em 2000, após a morte de Hafiz, assume o poder seu filho Bashar al Asad, então com 35 anos. Bashar mantém a mesma estratégia política de culto à personalidade de seu pai, e, embora tenha inicialmente dado passos em direção a uma certa abertura política, mantém a maior parte do centralismo e resposta violenta à oposição.

Importante pontuar que, embora seja um país predominantemente muçulmano sunita, a Síria congrega uma miríade de identidades étnicas e religiosas, cuja divisão e disputa fora estimulada pelo governo colonial francês como forma de controle. Isso implica que, embora tenha uma orientação laica, o governo do Ba'ath teve que se articular em meio a essa miríade de identidades constitutivas do país. “O texto constitucional define a Síria como um Estado socialista, sem adotar uma religião oficial. Todavia, o texto também estabelece que o presidente da república seja muçulmano e que a jurisprudência islâmica (fiqh) seja uma fonte da legislação” (*IBIDEM*, p. 29). Além disso:

O fato de Hafiz ser alauíta¹⁵⁵ serviu de base para que o descontentamento com seu governo, de inspiração socialista e secular, fosse canalizado em termos religiosos, principalmente através de uma forte oposição sunita liderada pelos especialistas religiosos (*ulema*) e shaykhs sufis que se

¹⁵⁵ Alauíta (não confundir com *tariqa Alawiyah*) é um ramo do xiismo que, diferentemente dos tradicionais xiitas duodecimanos e septimanos, são considerados pelos sunitas como não muçulmanos. Dentre as crenças encaradas como heréticas, está a divinização de 'Ali, o quarto califa, numa espécie de trindade semelhante à cristã. Para mais detalhes, ver: <https://www.britannica.com/topic/Alawite> (acessado em 05/03/2024).

negaram a cooperar com o regime, alegando que ele era sectário e anti-islâmico (*IBIDEM*, p. 30).

Chagas nos mostra como a oposição ao regime foi combatida de forma violenta. No massacre ocorrido em Hama, em 1982, a estimativa de mortos é de no mínimo 5 mil pessoas, além das prisões arbitrárias. No entanto, eventualmente, o governo teve que lançar mão de outras estratégias além da força, sobretudo após um aumento significativo da expressão da sensibilidade religiosa após o massacre de Hama.

Dessa forma, a partir da década de 80, buscando mediar o controle estatal e a religiosidade sunita em ascensão, o governo desenvolve o chamado “Islam oficial”, em que “procurou apoiar a atuação de líderes religiosos que aceitassem promover uma versão de Islã que atendesse aos interesses do governo (...) voltada para a produção de discursos e práticas que dessem legitimidade religiosa ao regime” (*IBIDEM*, p. 31). Não há a produção de um discurso religioso oficial. O controle é dado a partir do estabelecimento de fronteiras que definem um discurso autorizado por parte das lideranças religiosas, ou seja, o controle se dá mais na forma que no conteúdo. Aqueles que cooperassem com a estratégia seriam favorecidos pela legitimação institucional de suas organizações, bem como com acesso privilegiado às plataformas de mídia e financiamentos governamentais. O *sheikh* Ahmad Kuftaru, fundador da *tariqa* pesquisada na tese, foi um dos líderes que compuseram essa “parceria” com o governo.

A legitimação do regime pelo *sheikh* se dava a partir de “discursos religiosos públicos que exaltavam uma espiritualidade islâmica abstrata, traçando paralelos entre unidade nacional, unidade islâmica e tolerância religiosa; além de combater o que chamava de “fanatismo” religioso, isto é, o Islã político” (*IBIDEM*, p. 33). Embora a autora não especifique, é bem possível que o discurso do sheikh e de outras autoridades pró-regime se baseassem nos versos do Alcorão e hadiths que comandam os crentes a obedecerem às pessoas em postos de autoridade. Ao longo da história do Islam houve tensões sobre quais seriam os limites de obediência a um governo considerado opressor, uma vez que as fontes sagradas, ao mesmo tempo

em que comandavam à obediência e estabilidade social, pregavam a importância da justiça e de se respeitar os direitos de todas as pessoas¹⁵⁶.

A tentativa de controle sobre o campo religioso não foi simples e nem totalmente bem sucedida, como a autora nos mostra. Muitos *sheikhs* continuavam a criticar as ações do regime, ao tempo em que ele avançou em mecanismos de centralização e de formação de líderes alinhados politicamente. Essa instabilidade mostra, segundo a autora, que

A presença pública do Islã como um idioma cultural compartilhado pela sociedade e a força com que os diferentes discursos e interpretações religiosas são apropriados e mobilizados pelos agentes religiosos continuam a ter um papel fundamental na definição da esfera pública síria. Nesta dinâmica, embora o governo amplie seus esforços para moldar os aspectos institucionais do Islã, seu controle sobre as dinâmicas cotidianas da vida religiosa social não é total, pois estas são informadas por uma variedade de discursos e práticas que constroem as subjetividades muçulmanas e que estão além do alcance das políticas ba'athistas (*IBIDEM*, p. 35).

A presença do sufismo na Síria é grande e heterogênea. A autora aponta que sua influência se estende para o aspecto geral do imaginário local, indo além das fronteiras das *tariqas*. A ética sufi está articulada à religiosidade geral, em que os *sheikhs* exercem não só o papel de aconselhamento religioso, mas de mediação de conflitos e na administração de sua *baraka* para proporcionar curas e bênçãos em geral. Essa presença massiva se deve, em parte, à relação de oficialidade que o sufismo pós *ghazaliano* adquire com algumas das dinastias que reinaram na região, como os mamelucos e os otomanos. Embora essa pluralidade pressuponha formatos diferentes de “ser sufi”, que se traduz em redes de tipo locais ou transnacionais, *tariqas* mais ou menos centralizadas, abordagens mais intelectuais ou mais baseadas na afetividade, o principal elemento estruturador continua sendo a mobilização do carisma dos *sheikhs* e a relação de afetividade que ele provoca com seus seguidores.

É nesse cenário plural que se insere a *tariqa* Kuftariyah (Naqshbandiyyah-Khalidiyyah-Kuftariyyah), objeto da pesquisa de Chagas. O atual formato (à época da pesquisa) lhe foi dada pelo *sheikh* Ahmad Kuftaru, quando herda sua direção após a

¹⁵⁶ “Ó crentes. Obedeçam a Allah, obedecem o Mensageiro e àqueles com autoridade sobre vocês” (ALCORÃO 4:59). Para uma discussão mais aprofundada das fontes sagradas sobre o assunto, ver: <https://www.abuaminaelias.com/obedience-to-unjust-muslim-rulers/> (acessado em 06/03/2024).

morte de seu pai em 1938. Além de líder da *tariqa*, *sheikh* Kuftaru exerceu o papel de *mufti*¹⁵⁷ da Síria entre 1964 até sua morte, em 2004.

A autora caracteriza a Kuftariyah como uma *tariqa* reformista, que prega contra o que se denomina o “exagero” de alguns grupos sufis, que iriam contra a mensagem central dos textos sagrados. A ideia geral de reformismo no Islam está ligada às mudanças conceituais pelas quais o mundo passa no pós Iluminismo, cujas ideias foram inseridas no mundo islâmico sobretudo a partir da colonização.

Um dos pontos mais importantes da agenda reformista foi a centralidade atribuída aos textos sagrados do Islã, que - através da influência de concepções modernas a respeito do texto como uma mensagem coerentemente codificada e acessível a todos que dominem as tecnologias de escrita e leitura -, passaram a ser entendidos como a codificação bem definida das normas e valores religiosos, que só poderiam ser apreendidos intelectualmente. Esta relação direta e independente com os textos sagrados produziu profundas alterações nas formas de produção, transmissão e circulação do saber religioso islâmico, bem como das relações de poder articuladas a este processo (*IBIDEM*, p. 92).

No contexto sufi, esse reformismo se deu sobretudo a partir das ideias do *sheikh* Naqshbandi Diya' al-Din Khalid (1776-1827), conhecido como Khalid al-Baghdadi. Em linhas gerais sua visão reformista se amparava numa ênfase na tradição textual e no cumprimento estrito das regras da *shari'ah*, e, embora não negasse, desencorajava a busca pela indução de experiências extáticas. Segundo Silva Filho (2012), essa reforma enseja a adoção de uma estética salafista dentro do sufismo, em que o misticismo sufi “se limitava a uma espiritualidade moral delimitada pela Shari'ah” (SILVA FILHO, 2012, p. 29).

Boa parte desse discurso “reformista” pode ser encontrado na Naqshbandiyah desde pelo menos o século XVI, nas ideias do *sheikh* Ahmad Sirhindi. Ele também criticava a ênfase em aspectos extáticos e era a favor de uma interpretação mais intelectual e literal dos textos sagrados. É dele, inclusive, a crítica mais famosa ao “*wahdat al wujud*” (unidade do ser) de Ibn Arabi. Ele “retifica” a ideia de “unidade do ser” a partir do conceito de “*wahdat al shuhud*” (unidade da percepção), em que admite que a unidade “da existência entre Deus e o mundo que um místico percebe em sua experiência é verdadeira como um fato de sua visão mística (*shuhud*), mas não é verdadeira enquanto uma proposição sobre a realidade”. (ANSARI, 1998, p. 288). Em

¹⁵⁷ Um cargo que reconhece a pessoa como uma das maiores autoridades religiosas do local. Suas *fatwas* (vereditos da lei religiosa) possuem reconhecimento oficial. Embora seja um cargo religioso, geralmente é apontado pelo poder político.

resumo, a unidade do ser é uma realidade subjetiva, experimentada durante o estado de “união mística”. Porém, a realidade objetiva é pautada pela “multiplicidade da existência” e pela distinção entre Criador e criação.

Embora essa movimentação reformista do sufismo tenha se dado num contexto histórico de ruptura epistemológica, vinculada a uma ética de reformismo do próprio Islam no século XIX, argumento que ela deve ser entendida dentro do aspecto de dialética inerente ao próprio sufismo, que desde seus primórdios vive uma tensão entre os “sufismos” “ébrio” e “sóbrio”, entre formulações mais voltadas à mística extática e outras à ética ascética e apegada à escritura. Além de reformista, a *tariqa* Kuftariyah é caracterizada pela autora como orientada numa direção “modernista”, fato que é evidenciado, segundo ela, por três aspectos:

O primeiro é a ênfase numa forma de sufismo intelectualizado, voltado à textualidade corânica e com restrição ao uso da palavra “sufi”: conforme dissemos no primeiro capítulo e a partir das discussões em Barcelos (2010), o uso do termo “sufi” nunca foi uma unanimidade dentro do mundo islâmico. Primeiramente por não ser um termo do Alcorão. Em segundo lugar porque, como vimos, originalmente “sufismo” se referia a uma dentre várias formas de engajamento espiritual islâmico com o *batin* (esoterismo), colocando numa mesma categoria propostas “sobrias” como a da Kuftariya e os “exageros” que ela se propõe a combater. E, em terceiro, vimos como houve uma apropriação “orientalista” do termo com a elaboração de uma categoria essencializada, cristianizada e colocada como alteridade ao Islam “legalista”. Todas essas características criam uma “fragilidade” ao termo e dá munição às críticas de outras vertentes do Islam, como a *salafiyyah*. Isso pode explicar o desencorajamento de seu uso e sua substituição por termos corânicos, como *tazkiya* (purificação), utilizado na Kuftariyah ou *rabbani* (nobre, senhorial), utilizado por outro *sheikh* contemporâneo, Nazim al-Haqqani, que instruiu seus seguidores a dizer “nós somos rabbani, não mais *tassawuf*¹⁵⁸”. Apesar desse desencorajamento, percebemos que o termo “sufismo” ainda continua a ser utilizado em larga escala, dentro e fora das *tariqas*.

O segundo aspecto que atesta o modernismo da Kuftariya é, segundo a autora, a prática cotidiana do *zikr* em congregação. O *zikr* é considerado pela *tariqa* como a prática de purificação por excelência, livre dos “excessos” feitos em outras ordens. O

¹⁵⁸ <https://imamulmulk.org/nov-29th-2010-commentary-to-mawlana-shaykh-nazims-statements-no-more-sufism-no-more-naqshbandi-no-more-haqqani/> (acessado em 06/03/2024).

zikr era feito em congregação regularmente na mesquita Abu Nur, sede da *tariqa*, além de haver o incentivo a que os discípulos o fizessem individualmente.

O terceiro aspecto “modernista” é a prática do diálogo inter-religioso. Segundo a autora, o *sheikh* Kuftaru se destacou nesse ponto, tendo promovido encontros com lideranças cristãs, dentre elas o Papa João Paulo II. O discurso se baseia na ideia da raça humana enquanto uma unidade, e na busca por uma articulação entre as diferentes religiões visando combater os males causados pela falta de espiritualidade no mundo. Ela aponta, no entanto, que esse discurso tem pouco espaço no cotidiano doméstico da *tariqa*, em que a ênfase está na divulgação do Islam. Talvez haja uma relação entre o caráter transnacional da *tariqa* e o discurso inter-religioso, que deve ser utilizado sobretudo em momentos de sua presença no cenário internacional. É possível observar uma tendência parecida nas falas de *sheikhs* com trânsito internacional (sobretudo no Ocidente), que alternam o discurso inter-religioso com um mais apologético de acordo com o cenário, internacional ou doméstico, respectivamente. Alguns exemplos incluem o já citado *sheikh* Nazim al-Haqqani (do Chipre), *sheikh* Hisham Kabbani (libanês que mora nos Estados Unidos), *sheikh* Abdullah Ibn Bayyah (Mauritânia) e *sheikh* Hamza Yusuf (que é estadunidense de nascença).

Em termos institucionais, a Kufтарыyah funciona a partir da Fundação Sheikh Ahmad Kufтары, localizada na mesquita Abu Nur, aos pés do monte Qasiyun em Damasco. A fundação oferece cursos de língua árabe, ciências do Islam, memorização do Alcorão, cursos voltados para o diálogo entre civilizações e outros. O curso “Entendendo o Ocidente” tem o objetivo de conectar o público sírio ao resto do mundo, o que evidencia o caráter transnacional da fundação e seus objetivos de integração à modernidade. Diferentemente daqueles voltados às ciências do Islam, esse curso tinha aulas sem segregação de gênero. Boa parte dos temas era voltada para um entendimento da ciência moderna em consonância com a mensagem do Islam, pautando que não há uma contradição inerente entre as duas coisas.

A autora destaca a importância que a instituição dá para a educação de mulheres, sendo a Abu Nur uma das pioneiras nesse campo. A organização feminina é feita a partir de redes (*halaqas*), em que no topo estão as líderes máximas (*anisas*), a partir das quais se estabelece uma cadeia de professoras e subgrupos. Todas as líderes máximas eram iniciadas na *tariqa* Kufтарыyah, embora dentre suas alunas se contavam sufis e não sufis. O objetivo era sobretudo a educação islâmica e a formação

de divulgadoras da religião (*da'iyat*). A autoridade das *anisas* máximas é constituída a partir do carisma, de seu reconhecimento como modelo moral e a sua capacidade de mobilização de *baraka* ao estabelecer laços emocionais com as discípulas. Há também uma relação burocrática, uma vez que os cargos eram oficializados pela instituição, que ao mesmo tempo detinha relações burocráticas com o governo. Dessa forma, há uma predominância do carisma como autoridade, “construído a partir da retórica do controle das emoções como a conquista do “controle de si” (IBID, p. 252-253), mesclado com alguns aspectos de autoridade legal/burocrática. A pesquisa de campo de Chagas foi feita a partir da observação participante nas *halaqas* ligadas a três das *anisas* máximas da Kufтарыyah: Anisa Insafa, de 70 anos, Anisa Nadwa, de 60 anos e Anisa Umm Fadi (quase 70 anos), que era viúva do *sheikh* Ahmad Kufтары. Além da formação em ciências islâmicas, todas possuíam graduação em cursos “laicos”. Filosofia, História e Economia e Literatura Inglesa. Além das aulas, havia momentos de recreação entre as *anisas* e algumas de suas alunas mais próximas fora dos limites das mesquitas, em casas de veraneios e outros locais, além de práticas de *zikh*.

Com a morte do *sheikh* Ahmad Kufтары em 2004, não houve uma sucessão claramente estabelecida, de modo que seus principais representantes construíram suas próprias redes de influência através da mobilização do próprio carisma. À altura do trabalho de campo, a autora aponta que a maior autoridade religiosa na Abu Nur era o *sheikh* Rajeb Diib, que exercia o papel de fato de líder da *tariqa*. Inclusive, um dos ramos passa a ser chamado de Rajabiyah. O *sheikh* Rajab Diib esteve no Brasil em 2014 e, após seu falecimento em 2016, um pequeno grupo ligado à *tariqa* se estabeleceu no país, ligado a um de seus sucessores.

A tese de Chagas nos fornece valiosas contribuições teóricas para a compreensão do Islam e sufismo contemporâneos e para o campo religioso em geral. Destaco a análise da relação entre a política e a religião no cenário damasceno pós colonial, em que a proposta secularista do Ba'ath e de seus líderes alauitas se articula com lideranças da maioria sunita para o controle do discurso religioso autorizado através da formação do “Islam oficial”. Em segundo lugar, a produção da subjetividade dos discípulos da Kufтарыyah, a partir da mobilização do carisma de seus mestres e mestras, vistos como modelos morais e espirituais a serem seguidos. Articulado a isso está a ênfase num Islam e sufismo modernistas, intelectualizados e “abertos” ao

diálogo com o Ocidente, com as práticas moderadas de *zikr* como principal ferramenta disciplinadora.

2.4.4 - A Hamdouchiya no Marrocos

Algumas dessas questões, mas voltadas a outro espaço geográfico, também estão presentes na tese de Bruno Bartel: “Criatividades Devocionais: Organização Social, Performance Ritual e Práticas de Reflexibilidade no Sufismo Marroquino”. A tese foi defendida em 2019, pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, orientada pelo Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. A tese foi publicada em formato de livro em 2022, com o título: “Marrocos Místico - Performance e Ritual na Confraria Sufi Hamdouchiya”. Nossa análise será feita a partir desta versão, cujo exemplar virtual nos foi gentilmente disponibilizado pelo autor. Além da tese, Bartel é autor de diversos artigos sobre o Islam e sufismo, fazendo dele um dos mais prolíficos teóricos dessa área no Brasil.

A pesquisa de Bartel (2022) é feita em torno da *tariqa* Hamdouchiya, no Marrocos. O autor faz uma etnografia multi-situada, ou seja, sua pesquisa de campo é feita em mais de um local, no caso, algumas cidades marroquinas com presença da Hamdouchiya: Fez, Safi e Essauira. O fato de esta *tariqa* não possuir uma autoridade espiritual central faz com que as organizações locais adquiram um grande grau de autonomia e independência, embora elas se conectem entre si a partir do compartilhamento de um universo simbólico, como a devoção ao santo fundador, Sidi Ali Hamdouchi, e as práticas rituais de *zikr*, sobretudo com a música Hamadsha, uma “marca registrada” da *tariqa*. Para além do espaço da *zawiyah* (templo sufi), o autor também analisa a formação de laços de afinidade e amizade entre os discípulos *hamdouchi*.

Assim como a Síria, o Marrocos também conhece a presença islâmica desde o século VII (ARMSTRONG, 2001), a partir das primeiras expansões omíadas. No contexto de fragmentação territorial do Império Abássida, em fins do século VIII, um descendente do Profeta, Maulay Idriss, funda uma dinastia no país, estabelecendo uma tradição de unidade política (HOURANI, 2006) que dura até hoje. A atual dinastia, Alawi,¹⁵⁹ está no poder desde 1631, e o atual governante é Muhammad VI (nasc. 1963), no poder desde 1999. O avanço colonial europeu nos séculos XIX e XX

¹⁵⁹ Para evitar confusão com o ramo xiita alauíta, grafamos o nome da dinastia marroquina como ‘Alawi’.

também alcançou o país, de modo que o Marrocos foi, entre 1912 e 1955, colônia francesa sob o regime de protetorado, que mantém a unidade do país juridicamente, sem uma assimilação formal. Atualmente o governo do Marrocos se estabelece sob o formato de Monarquia Constitucional, em que a última constituição, de 2011, foi elaborada para adaptar a política do país às sensibilidades adquiridas após o processo político chamado de “Primavera Árabe”.

Segundo o autor, 98,7% da população segue o Islam sunita, com predomínio da escola de jurisprudência Maliki. O sufismo tem, segundo ele, grande importância na elaboração da sensibilidade religiosa do país, com uma grande presença das *tariqas* e do culto aos santos tanto no cenário urbano como rural. Ainda assim, o autor aponta que as concepções reformistas e secularistas também possuem grande força no país, com grande parte da população influenciada por opiniões salafistas que encaram o sufismo como *bida'a* (inovação repreensível).

Dada a importância da religiosidade na sociedade, o governo se constitui em importante agente na disputa pelo controle do campo religioso. No entanto, diferente da Síria, que experimenta a tensão em ter uma maioria sunita governada por uma dinastia considerada herética por muitos, a monarquia marroquina compartilha da identidade religiosa da maioria da população. O sufismo no país é valorizado oficialmente, e a monarquia se cria a imagem de uma “mística pacifista”, de modo que a “produção e divulgação de eventos e festivais de música sufi fazem parte da política governamental de promoção de uma imagem e discurso público de tolerância frente ao avanço do salafismo” (BARTEL, 2022, p. 35). O sufismo é apresentado como alteridade em relação ao Islam político, sobretudo após os ataques de 11 de setembro. Há inclusive um vídeo no Youtube em que o Rei Muhammad VI recita o Salawat al-Fatih¹⁶⁰ (saudação profética da abertura espiritual), uma oração dedicada ao Profeta muito utilizada na *tariqa* Tijaniyyah. O rei ostenta o título de Amir al-Muminin (O comandante dos Crentes), o mesmo utilizado pelos califas desde a época de Umar Ibn al-Khattab.

Segundo o autor, “a monarquia não era apenas mais um agente social atuante na disputa pelo campo político-religioso; ao contrário, ela formaria o próprio campo onde essas disputas ocorrem” (IBIDEM, p. 60). Sua presença no campo religioso se dá através do *makhzen*, o conjunto de políticas oficiais do governo através do qual ele

¹⁶⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=pNNtj9FoSHU> (acessado em 07/03/2024).

estabelece uma rede clientelista com lideranças religiosas, traduzida através de apoio oficial às instituições. Em contrapartida, lideranças intelectuais religiosas legitimam o governo através de seus escritos, evocando a estabilidade da monarquia como promotora da estabilidade do país e de sua transformação pacífica numa nação moderna. A legitimação oficial das *tariqas* faz com que muitos de seus membros estejam presentes na política e na ocupação de cargos públicos.

O autor destaca o papel da *tariqa* Qadiriyya Boutchichiyya que, a partir da liderança do *sheikh* Sidi Hamza al-Qadiri al-Boutchichi (1922-2016), ganha enorme influência e penetração em universidades e instituições de ensino tradicionais. O desenvolvimento da *tariqa* em uma rede transnacional é inclusive incentivada pelo governo, que promove a visão Boutchichi do sufismo como “contraposição ao mundo materialista e individualista contemporâneo e como uma alternativa para a promoção de um espaço de ajuda mútua e desenvolvimento do “espírito de comunidade”” (IBIDEM, p. 61). Atualmente a *tariqa* é dirigida pelo *sheikh* Sidi Jamaluddin al-Qadiri al-Boutchichi¹⁶¹ (1942), filho do *sheikh* Hamza, e possui ramificações em diversos locais da Europa. A Hamdouchiya, objeto de pesquisa da tese, também possui seus espaços de negociação com o governo, embora sua influência não se dê tanto no campo das ideias, como a Boutchichiyya.

A *tariqa* Hamdouchiya é nomeada a partir de seu “santo fundador”, Sidi Ali Ben Hamdouche. O mausoléu do santo está localizado numa cidade que leva seu nome, próxima à cidade de Casablanca. Alguns de seus descendentes vivem na região e atuam na manutenção de laços de fraternidade, na legitimação espiritual e contribuindo eventualmente com a manutenção financeira de *zawiyas hamdouchis* pelo país.

Diferentemente da formatação mais comum que as *tariqas* assumem, a Hamdouchiya não se assenta numa relação mestre-discípulo e não possui um *sheikh* central portador de autoridade espiritual e difusor dos ensinamentos. Ainda assim, o autor nos informa que a *tariqa* possui suas formas próprias de manutenção da sua tradição e de suas formas disciplinadoras. As *zawiyah* locais são independentes entre si, e se organizam ao redor da autoridade local de um *moqaddim*¹⁶², cuja autoridade

¹⁶¹ <https://thesufiway.co.uk/friends-of-god/sidi-jamal-ad-din-al-qadiri-boutchich/> (acessado em 07/03/2024).

¹⁶² O termo designa, em geral, o representante de um *sheikh* sufi apontado por ele em determinado local.

se assenta numa mistura de suas capacidades de organização e manutenção das atividades (em parte mediante à captação de recursos materiais com autoridades governamentais, descendentes de Sidi Ali ou entre os discípulos), mediações de conflitos e arranjos familiares locais. Parte da legitimação de um *moqaddim* se dá por questões genealógicas, em que seu prestígio era aferido pela presença dos túmulos de seus ancestrais em locais importantes das *zawiya hamdouchi*. A Hamdouchiya é mantida atuante não pela transmissão sucessiva da autoridade e da *baraka*, mas pela ação dos *moqaddim* na manutenção e transmissão de seus “legados locais”, isto é, das “formas herdadas através do apelo às narrativas orais, hagiografia, textos poéticos (*qasidas*) e das performances rituais (*hadras*)” (IBIDEM, p. 321). A manutenção de um *moqaddim* em seu posto dependia, então, da aprovação social dos discípulos, demonstrada em seu engajamento na *zawiyah* local e na produção de relações interacionais.

O autor nos mostra como os três grupos *hamdouchi* pesquisados diferem entre si na “administração das formas herdadas” da *tariqa* e em outras atividades. A *zawiyah* de Safi, por exemplo, além das práticas de recitações (*qasidas*) e sessões rituais (*hadras*), instituiu, sob as ideias de um interlocutor com perfil mais erudito, a leitura do Alcorão e do *Dala'il al-Khayrat*, livro de orações sobre o Profeta escrito pelo Imam Jazuli (m. 1465), um santo marroquino de grande prestígio. Havia também diferenças sobre a forma de exercício da autoridade do *moqaddim* e nas opiniões sobre a performance das práticas rituais em eventos de festivais de música, pelos quais, muitas vezes, as pessoas envolvidas recebiam dinheiro.

As práticas rituais próprias da Hamdouchiya, como a música Hamadsha, eram feitas com o propósito intencional de se obter um estado de *hal*, manifestação extática, o que a coloca em contraste com *tariqas* reformistas, como a *Kuftariyah* pesquisada em Chagas (2012), e os aproxima de formas devocionais como a do *Qawwaly* da *tariqa* Chisti, pesquisada em Santos (2012).

Os sorrisos, o frequente balanço dos ombros e/ou a permanência dos olhos fechados durante a execução dos ritmos musicais, depois dos primeiros 30 minutos das *hadras*, eram interpretados como sinais corporais da presença do *hal* entre os discípulos (BARTEL, 2022, p. 204).

Bartel nos informa que, ao contrário do que dizem as opiniões críticas à indução do *hal* nas práticas sufis, os discípulos da Hamdouchiyah apreendiam os significados dessa busca no contexto de formação de sua dimensão moral e treinamento espiritual.

O autor argumenta que o *hal* possui uma dimensão *zahir* (exterior) e uma dimensão *batin* (interior). A primeira estaria relacionada à dimensão sensorial, às mudanças de percepção e estados de consciência que o *hal* pode proporcionar. A segunda está relacionada à capacidade “transformativa sobre os selves dos adeptos por meio da própria manifestação do *hal*” (*IBIDEM*, p. 210). Dessa forma, a obtenção do *hal* é vista pelos discípulos como parte de sua *suluk* (jornada espiritual). Os interlocutores que falaram sobre o assunto afirmaram que a música Hamadsha provoca neles um estado de relaxamento, em que a mente se desconecta dos problemas pessoais e lhes traz uma sensação de bem estar (aspecto *zahir*), e que essas experiências lhes conduziam a elaborar reflexões e meditar sobre suas próprias vidas, lhes dando ferramentas morais e espirituais para agir sobre elas e transformá-las, em suas relações familiares, profissionais, de lazer, etc. Essa transformação (aspecto *batin*) faz parte da proposta sufi de reforma moral do indivíduo.

Esse aspecto sacro e potencialmente transformativo da música Hamadsha, uma das “formas herdadas” da *tariqa*, é vista com bastante deferência pelos adeptos, daí as polêmicas sobre sua apresentação em festivais públicos. Essa polêmica é tratada pelo autor num tópico intitulado “A comoditização das tradições”. Os festivais de música, ele afirma, são promovidos pela monarquia, “reconhecidas e correlacionadas como objetos portadores de um rótulo de “produto cultural”, algo recentemente construído e patrocinado pela política governamental de Mohammed VI junto às demais comunidades sufis do país” (*IBIDEM*, p. 150). Para os *hamdouchis* de Safi, que recentemente passaram por um processo que os orientou a uma forma de devoção mais “piedosa”, havia uma preocupação em que se “borrasse a fronteira” entre apresentar ao público sua tradição e se engajar num processo de mercantilização dela. Outros discípulos, como os de Fez, não viam problemas em participar destes e de outros eventos que lhes dessem promoção midiática. Esses eventos evidenciam a apropriação do sufismo como símbolo e produto cultural nacional, e sua inserção “no grau de consumismo turístico” (*IBIDEM*, p. 156) do Marrocos.

Conclusão

A análise bibliográfica feita nesta dissertação nos revela algumas questões importantes a respeito da abordagem de conceitos como religião, espiritualidade, ortodoxia, heterodoxia, tradição, reinvenção, dentre outros. Sendo o sufismo um assunto que despertou o interesse de pesquisadores europeus desde pelo menos o século XIX, a sua análise ao longo da história é uma ferramenta valiosa para nos ajudar a entender o próprio desenvolvimento da Antropologia e das Ciências da Religião no último século.

Ao nos debruçar sobre Edward Said, vimos como a espiritualidade islâmica foi abordada dentro da perspectiva do orientalismo, conceito que reifica “aquele que não é ocidental” como alguém desprovido de civilização, atrasado, mas ao mesmo tempo exótico, misterioso e arcano. O sufismo de Louis Massignon, Reynold A. Nicholson, Miguel Asín Palacios e outros era uma espiritualidade diferente do Islam. Para Palacios era mesmo uma porção da mística cristã que adentrou o território islâmico a partir da Andaluzia e se colocou como alteridade à religião legalista, bárbara e bruta. Das possíveis etimologias da palavra “sufi”, a favorita dos pesquisadores ocidentais é aquela relacionada a “*suḥ*”, os mantos de lã utilizados pelos eremitas cristãos que teriam influenciados os ascetas islâmicos. Al-Hallaj foi crucificado por declarar que “era Deus”, Rabi’a era uma mulher piedosa que desejava apenas o amor do seu Senhor, Ibn Arabi tinha conexão especial com o Profeta ‘Isa, Jesus Cristo, e Rumi criticava os legalistas que não se preocupavam com o amor de Deus, além de não se preocupar com a origem e religião daqueles a quem ensinava. Mesmo que, factualmente, essas informações sejam verdadeiras, a abordagem delas é toda feita no sentido de separar sufismo e Islam, e enxergar o primeiro como um espírito independente, que habitou o “corpo” do segundo por uma necessidade contingencial, da mesma forma que o Cristianismo Primitivo encarna nas estruturas legais romanas.

Até mesmo a tensão existente no catolicismo entre clero e mística é refratada para o contexto islâmico, mesmo que as condições nos dois casos sejam completamente diferentes. No caso cristão, temos uma autoridade eclesiástica com poder nominal para determinar o que é ortodoxo e autorizado em sua doutrina, desafiada por místicos carismáticos que, embora não rompessem frontalmente com

ela, desafiavam vários dos pressupostos sobre os quais se assentava seu poder. O caso islâmico é diferente, sobretudo pelo fato de nunca ter havido um clero unificado na religião de Muhammad. Isso não significa que não tenha havido uma tensão entre “externo” e “interno” na religião, mas todas as bases e trajetórias foram bem diferentes, como vimos. O conjunto de práticas e éticas que viria mais tarde a constituir o sufismo se engajou em relações diversas com as autoridades jurídicas locais. Ao mesmo tempo em que al-Hallaj foi acusado de heresia e morto, líderes da jurisprudência, como Abu Hanifa e al-Ghazali elogiavam os místicos pela sua sinceridade e capacidades espirituais. Sob uma alegada ótica científica, a Antropologia utilizou, até cerca de 50 anos atrás, essas “lentes cristãs” para avaliar e compreender os outros sistemas religiosos.

Asad (2010) nos mostra como ocorreu, historicamente, a definição de religião enquanto um domínio “com vida própria”, uma categoria que emerge a partir das relações de poder que ocorreram numa Europa em transformação, da Reforma Protestante até o estabelecimento do capitalismo no século XIX. Asad nos mostra como mudanças nas relações de poder vão modificando a sensibilidade espiritual na Europa, em que o surgimento e fortalecimento de um poder político “leigo” gera a necessidade de se criar uma esfera autônoma para religião, que seja “bem separada da política, do direito e da ciência – espaços nos quais diversos poderes e razões articulam nossa vida distintamente moderna” (ASAD, 2010, p. 2). Dessa forma, a modernidade europeia vê emergir o conceito de religião enquanto uma esfera autônoma, subordinada à sensibilidade e ética da “secularização pós-iluminista da sociedade Ocidental e à linguagem moral que esta sociedade agora autoriza” (IBIDEM, p. 273). Daí surge a ideia de religião como uma “crença sem corpo”, um denominador comum que pode ser aplicado aos diversos esquemas de engajamento com o sagrado mundo afora, definindo uma relação de poder etnocêntrica e hierárquica: aquilo que se aproxima e encaixa nesse modelo é entendido como religião, e o que não se encaixa é alguma outra coisa¹⁶³. Importante notar que, quando se cria o conceito de religião, se cria também os conceitos de secular e secularismo.

Essa ênfase na crença queria dizer que, dali em diante, a religião poderia ser concebida como um conjunto de proposições para as quais os fiéis davam seu consentimento e que poderia, portanto, ser julgada e comparada, como

¹⁶³ Conceitos como animismo, totemismo, fetichismo e outros surgem a partir dessa definição etnocêntrica sobre o que pode ser considerado como religioso e o que não pode.

uma dentre as diferentes religiões e em contraposição às ciências naturais (IBIDEM, p.270).

A partir de uma análise crítica da obra de autores como Geertz e outros, Asad nos mostra como essa visão de religião, oriunda do Cristianismo reformado, assume um caráter “universal” e vigora na Antropologia do século XX. A justaposição de Islam (religião) e sufismo (espiritualidade) como duas categorias separadas é um desdobramento dessa categorização essencializada. Em Asad (2009), vemos como antropólogos como Ernest Gellner dividiram a sociedade islâmica em duas categorias religiosas: o legalismo intelectual das cidades (Islam) e o culto aos santos popular das regiões rurais (sufismo). Claramente uma refração das categorias de Cristianismo oficial e Cristianismo popular.

Felizmente, a partir da autocrítica que a Antropologia sofre, sobretudo a partir dos estudos de decolonialidade, pouco a pouco essa abordagem vai sendo superada. Percebe-se a necessidade estudar as religiões “em seus próprios termos” (SCHWARTZ, 2005), buscando-se “abrir o conceito abrangente com o qual ele ou ela traduz “religião” em elementos heterogêneos de acordo com suas características históricas” (ASAD, 2010, p. 278). Esse “espírito” está presente na maioria dos trabalhos que analisamos nesta dissertação, mas, ainda assim, como vimos, a abordagem anterior ainda deixa resquícios em algumas formulações. Vimos também que essa necessária abordagem contextualista não anula as possibilidades de estudos de religião ou mística comparada, desde haja cuidados para evitar a sempre presente “sombra” do etnocentrismo, embora isso seja necessário para o exercício da Antropologia como um todo, não só no campo religioso.

Nos foi possível, também, entender a construção do sufismo enquanto uma tradição, na definição asadiana de “discursos que buscam instruir praticantes a respeito das formas e propósitos corretos de uma dada prática” (ASAD, 2009, p.20. Tradução nossa). Historicamente vemos emergir, no seio do Islam imperial, uma ética ascética e piedosa que prega a necessidade do retorno aos ensinamentos originais da religião, que supostamente estavam sendo corrompidos a partir da expansão do califado. Junto a essa ética há o desenvolvimento de práticas extáticas de contato com a dimensão *batin* (interior) da religião, e que, pouco a pouco, a partir de diversos processos discursivos, dão origem ao que se denominou a ciência do sufismo (*ilm ul tassawuf*). Essa origem múltipla do sufismo, a partir de “sufismos”, gera uma característica dialética nesse campo que perdura até hoje, em que muitas vezes, como

vimos, os praticantes condenam-se mutuamente no tocante a métodos, práticas rituais e elaborações cosmológicas. A percepção de que uma tradição é “construída”, muitas vezes a partir de visões antagônicas, pode levar a uma ideia equivocada de que ela seja por isso inautêntica, falsa, forjada. Como vimos, para superar esse equívoco, é importante distinguir a linguagem mítica de origem de uma tradição de sua formação histórica. O fato de o “mito de origem” de uma tradição declará-la como uma unidade, uma realidade pré existente, sua refração na história é a de um princípio que sofre alterações de acordo com as relações de poder e contingências pelas quais é atravessada, de modo que ela assume formatos diferentes de acordo com o tempo, lugar e pessoas aos quais está relacionadas. Mais uma vez recorreremos a Asad para alcançar essa compreensão:

Embora as tradições islâmicas não sejam homogêneas, elas aspiram à coerência, da forma que fazem todas as tradições discursivas. O fato de que elas nem sempre a alcancem se dá tanto pelas restrições políticas e condições econômicas às quais as tradições estão relacionadas quanto pelas suas limitações inerentes.(...) Uma Antropologia do Islam irá, dessa forma, buscar entender as condições históricas que habilitam a produção e manutenção de tradições discursivas específicas, ou sua transformação - e os esforços dos praticantes para alcançar a coerência (ASAD, 2009, p. 23. Tradução nossa).

Podemos dizer que tanto esta dissertação como a maioria dos trabalhos nela analisados objetivaram entender essas condições históricas da formação dessa tradição. Penso que esse entendimento está inserido no que enxergo como importante papel das Ciências Humanas de buscar superar tanto as idealizações feitas por muitos praticantes e que não sobrevivem a um exame da realidade como as pretensões políticas que visam derrotar as tradições por meio de sua deslegitimação. Não devemos buscar a “verdade”, mas sim contribuir na criação de um ambiente em que as diferentes percepções de existência tenham espaço para coexistir. Esse foi um dos maiores aprendizados que tive durante o mestrado e na escrita deste trabalho, diante do meu papel de praticante e pesquisador.

Fazer uma revisão bibliográfica sobre um tema tão complexo como o sufismo não é tarefa fácil. Em primeiro lugar, a natureza “mística” do tema traz dificuldades inerentes em escrever sobre alguns aspectos em uma linguagem referencial. Falar sobre *fana*, *wahdat al-wujud*, embriaguez mística, estados não ordinários de consciência e da prática do *zikr* só pode ocorrer de forma aproximada, uma vez que, como dizem os sufis: “eu posso descrever o gosto do mel, mas para conhecê-lo, a pessoa deve experimentar”. Em segundo lugar, sendo o sufismo um tema tão

heterogêneo, a produção intelectual a seu respeito também o é. Dessa forma, sistematizar a série de teses e dissertações sobre esse tema plural é um esforço que não se esgota. Esta dissertação foi apenas uma proposta dentre muitas possíveis. Creio que a divisão por eixos temáticos se mostrou uma solução adequada, que me permitiu equilibrar qualidade e quantidade. Ao focar nos três grandes temas, pude fazer uma análise com um pouco mais de profundidade do que teria feito sem essa divisão. Espero que as discussões que travei com esses temas seja útil e possa contribuir para o desenvolvimento da teoria no campo da Antropologia da Religião.

Num artigo sobre as produções sobre o sufismo na área de Antropologia no Brasil e na Argentina, Bartel (2023) chama a atenção, nos trabalhos que pesquisou, para a baixa interação dos pesquisadores do tema entre si. A minha pesquisa me levou à mesma conclusão. Observo que não há uma tradição nacional de pesquisa sobre o sufismo, e a maioria das referências se dá entre as obras dentro de um mesmo eixo temático ou de programa de pós-graduação. Espero que esta dissertação possa ajudar a uma maior integração do campo e possa servir como uma modesta referência para dar melhor a conhecer as pesquisas sobre sufismo no Brasil.

Por fim, deixo claro que esta dissertação não esgota o assunto. Como já disse, seria impossível abarcar a totalidade das teses e dissertações sobre o sufismo, de fato que fizemos uma seleção a partir dos critérios da relevância temática e da utilização das palavras chave. Nada impede que outra revisão bibliográfica possa encontrar outros possíveis eixos temáticos para discutir, ou mesmo fazer uma discussão do tema por área, focando em temáticas mais específicas. Outro ponto que notei é o quanto esse campo tem espaço para novos trabalhos, seja de abordagem teórica ou com pesquisas de campo. Cada *tariqa* é um universo em si, que pode dar espaço para descrições densas, como fizeram Chagas (2011) e Bartel (2022). Uma investigação como a de Silva Filho (2012) pode ser feita em outras cidades do Brasil. Há outros locais do mundo islâmico, na Ásia, África e na própria América, que podem ser fruto de pesquisas de campo com fomentos como o do NEOM da UFF, que incentiva estudos no exterior. Rumi e Ibn Arabi foram os *sheikhs* mais estudados nas pesquisas brasileiras, mas, assim como eles, o sufismo está repleto de nomes com criativas formulações místicas e que enriquecem profundamente esse caminho espiritual.

Importante também que se busque uma integração com o crescente campo de pesquisas no Brasil sobre o Islam, para assim evitarmos “cair na armadilha” dos orientalistas e perpetuar a separação entre os dois campos.

CITAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

AL-HAQQANI, Sheikh Nazim. Oceano da Unidade. São Paulo: Bismillah, 2019

_____ Oceanos de Misericórdia, Correntes de Amor. São Paulo: Bismillah, 2019a

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e adifusão do nacionalismo . São Paulo: Companhia das Letras, 2008;

ARMSTRONG, Karen. Maomé: Uma Biografia do Profeta. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____ O Islã. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

ASAD, Talal. Formações do Secular: Cristianismo, Islã, Modernidade. Unifesp, 2021

_____. Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1993.

BARCELOS, Matheus Melo. Caminhantes na Senda Reta: os Santos Mestres Sufis da Andaluzia Segundo os Relatos de Ibn 'Arabī De Múrcia (Séc. XII e XIII E.C.). Dissertação (mestrado em História) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista. Assis, p. 235. 2019

BARTEL, Bruno. Marrocos místico: Performance e ritual na confraria sufi Hamdouchiya. Teresina: Editora da Universidade Federal do Piauí – EDUFPI, 2022.

BLANKINSHIP, Khalid. The early creed. In: WINTER, Tim. The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. New York: Cambridge University Press, 2008.

CASTRO, Ana Carolina Pinheiro e. Os Engastes das Sabedorias – a Metafísica do Real em Ibn 'Arabī. Dissertação (mestrado em Estudos Judaicos e Árabes) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 94, 2014.

CHAGAS, Gisele Fonseca. Sufismo, Carisma e Moralidade: uma Etnografia do Ramo Feminino da Tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya em Damasco, Síria. Tese (doutorado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense. Niterói, p. 264, 2011.

HOURANI, Albert. Uma História dos Povos Árabes. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HOT, Ana Carolina Kerr Neppel. Mística e Estados não Ordinários de Consciência: um Estudo Comparado entre o Samādhi Hindu e o Samā´Sufi. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) - Departamento de Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, p. 165, 2020.

KABBANI, Muhammad Hisham. Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition. Fenton: Islamic Supreme Council of America, 2004

LOSSO, Eduardo; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (orgs). A Mística e os Místicos. Vozes, 2022

MANDAVILLE, Peter. Wahhabism and the World: Understanding Saudi Arabia's Global Influence on Islam. New York: Oxford University Press, 2022.

MAYER, Toby. Theology and Sufism. In: WINTER, Tim. The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. New York: Cambridge University Press, 2008.

MIGUENS, Fernanda Siqueira. Istikhara: o Oriente entre o Sono e a Vigília. Dissertação (mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, p. 85, 2014.

NAZIM, Mawlana Sheikh. Love. Mar del Plata: SeresSeres Editions. 2008.

OLIVEIRA, Vitória Peres (1991). O Caminho do Silêncio - Um Estudo de Grupo Sufi. Dissertação (mestrado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, p. 111, 1991.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Islã: Religião e Civilização uma Abordagem Antropológica. Aparecida: Santuário, 2010

SANCHIS, Pierre. Religião, cultura e identidades. Petrópolis: Vozes, 2018.

SANTOS, Delano de Jesus Silva. O Encontro de Dois Oceanos: A Ordem Sufi Chishti na Índia e o Diálogo com as Tradições do Hinduísmo. Tese (doutorado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, p. 233, 2017.

SILVA FILHO, Mário Alves da. A mística Islâmica em Terræ Brasilis: o Sufismo e as Ordens Sufis em São Paulo. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, p. 174, 2012.

SCHIMELL, Annemarie. Mystical Dimensions Of Islam. Chapel Hill: The Universit y of North Carolina Press, 1975.

SCHWARTZ, Sílvia. A Béguine e Al- Shaykh: Um Estudo Comparativo da Aniquilação Mística em Marguerite Porete e Ibn Arabi. Tese (doutorado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, p. 315, 2005.

TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (orgs.). Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde. Salvador: Edufba, 2012.

TEIXEIRA, Faustino (org). Caminhos da mística. Paulinas. 2012

_____. No Limiar Do Misterio. Mistica E Religião. Paulinas. 2004

YUNIS, Leandra Elena. Êxtase, poesia e dança em Rumi e Hafiz. Dissertação (mestrado em Estudos Judaicos e Árabes) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 128. 2013.

YUNIS, Leandra Elena. Samatradução: a Dança num Exercício de Tradução do Gazal de Jalal Uddin Rumi. Tese (doutorado em Estudos Judaicos e Árabes) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 195. 2017.

ZIAI, Hossein. Islamic philosophy (falsafa). In: WINTER, Tim. The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. New York: Cambridge University Press, 2008.

- Artigos:

ANSARI, Abdul Haq. 1998. "Shaykh Ahmad Sirhindi's doctrine of Wahdat al-Shuhud". In: *Islamic Studies*, Vol. 37, No. 3 (Autumn 1998), pp. 281-313. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20837000> (acessado em 06/03/2024).

ASAD, Talal. 2009. "The Idea of an Anthropology of Islam ". In: *Qui Parle*, Vol. 17, No. 2 (SPRING/SUMMER 2009), pp. 1-30.

ASAD, Talal. 2010. "A construção da religião como uma categoria antropológica". In: *Cadernos de Campo*, v. 19, nº 19, p. 263-284.

ASAD, Talal. 2017. "Introdução à 'Anthropology and the colonial encounter'". In: *Ilha – Revista de Antropologia*, v. 19, nº 2, p. 313-327

ASAD, Talal. 2015. "Pensando sobre tradição, religião e política no Egito contemporâneo". In: *Política e Sociedade-Revista de Sociologia Política*, v. 16 n. 36 (2017), p. 347-402

BARBOSA, Francirosy. 2022. "Mulheres muçulmanas, islamofobia e mídia: desconstruindo estigmas". In: *ORGANICOM – ANO 19 – N. 40 – SETEMBRO / DEZEMBRO 2022*

BARKEY, Karen. 2005. "Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model". In: *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 19, No. 1/2, The New Sociological Imagination II (Dec., 2005), pp. 5-19. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20059691> (acessado em 24/02/2024).

BARTEL, Bruno. 2023. "Produções acadêmicas sobre o sufismo do ponto de vista antropológico: Argentina e Brasil numa perspectiva comparada". In: *Revista del Museo de Antropología* 16 (3): 229-244 | 2023. Disponível em: <https://independent.academia.edu/BrunoBartel> (acessado em 08/02/2024).

CASANOVA, José. 2007. "Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial". In: *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Núm. 7 Noviembre de 2007, UAM-AEDRI.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa (2013). “Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade”. *Perspectivas: Revista de Ciências Sociais*, Volume 43. Disponível em:
<https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/6617/4864>. Acesso em 10/09/2023

GIUMBELLI, Emerson; TONIOL, Rodrigo (2020). “Espiritualidade em perspectiva: debates e aproximações do tema pelas ciências sociais.” *Religião & Sociedade*, Volume: 40. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/rs/a/MgfFhJGYG7Bsf44X7VMQWvj/?format=pdf&lang=pt>. Acessado em: 28/08/2023

LARA, Marco Antonio (2014). Resenha de “FLOOD, Gavin. Uma introdução ao Hinduísmo. Tradução de Dilip Loundo e Fernanda Winter. Juiz de Fora: Ed. da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2014, 428p. In: Horizonte, Belo Horizonte, vol. 13, no. 38, p. 1175-1181, abr./jun. 2015.

LOUNDO, Dilip (2022). “Razão (jñāna) e Devoção (bhakti) no Advaita Vedānta: Madhusūdana Sarasvatī (séc. XVI) e o Bhagavad Gītā”. In: Educação e Filosofia, Uberlândia, v.33, n.69, p. 1323-1371, set./dez. 2019.

de OLIVEIRA, Cleide Maria (2010). “O aprendizado do não-saber na mística de Angelus Silesius”. In: Horizonte, Belo Horizonte, v. 8, n. 18, p. 196-213, jun./set. 2010.

OLIVEIRA, Vitória Peres (2000a). “Tradição e reinvenção no sufismo”. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisas em Religião*, Volume: 03. Disponível em:
<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21721/11789>. Acessado em: 01/09/2023

OLIVEIRA, Vitória Peres (2000b). “O Sufismo e a Ênfase no Tempo Presente”. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisas em Religião*, Volume: 04. Disponível em:
<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21697/11765>. Acessado em: 01/09/2023

OTHMAN, Mohammad Zain bin Haji (1981). "Urf as a Source of Islamic Law". In: Islamic Studies, Vol. 20, No. 4 (Winter 1981), pp. 343-355. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20847181>. Acessado em 09/03/2024.

SANCHIS, Pierre (1997) "As religiões dos brasileiros". HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, volume: 01. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/412/398>. Acessado em 30/09/2023

SOARES, Luiz Eduardo (1990). "O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa". Disponível em: http://neip.info/downloads/l_soares/daime_NCR.pdf (acessado em 28/08/2023).

GLOSSÁRIO

Meca/Makkah: Cidade na Península Arábica que é considerada a mais sagrada do Islam. Lá está localizada a Caaba.

Hijaz: Península Arábica.

Caaba: Templo em formato de cubo. Na visão islâmica, teria sido construído por Abraão e dedicado ao Deus Único.

gênio/jinn - na cosmologia islâmica, um ser invisível feito do fogo, e que está presente no mundo, podendo influenciar à humanidade de forma sutil, ou realizando possessões. Assim como os seres humanos, os gênios são sencientes e possuem a liberdade de escolher entre o bem e o mal. Haveria gênios que aceitaram a revelação do Islam e se tornaram crentes, e outros que a rejeitaram.

ummah *Ummah* é o termo usado para definir a comunidade de crentes que se uniu ao Profeta, e depois passa a significar todo o conjunto de muçulmanos existente.

sahaba: Termo que designa os “companheiros do Profeta”, i.e. todo aquele que o encontrou em vida e se converteu ao Islam.

takwa: Temor a Deus, piedade.

califa: Termo que significa “representante”. Historicamente designou os sucessores do Profeta no comando da *ummah* e, após o califado omíada, o cargo hereditário de líder temporal e religioso.

rashidun: Os bem guiados. Se refere aos quatro primeiros califas que sucederam o Profeta.

kharajita: Grupo radical que surge na época da *fitna*/cisma entre 'Ali e Muwawiya. Eles acreditavam que ações pecaminosas conduziam à apostasia, e baseado nesse entendimento assassinaram 'Ali, o quarto califa.

xiita: Originalmente eram os *shiyat 'Ali* (os partidários de 'Ali), que defendiam sua predominância sobre os outros muçulmanos, de modo que ele deveria ser o califa. Posteriormente o

xiismo desenvolve aspectos religiosos, e hoje é uma das duas principais divisões do Islam.

Omíadas/Umayyad: Primeira dinastia hereditária no comando do califado, fundada por Muwawiyah. Governaram a *ummah* de 661 a 750, quando foram suplantados pelos Abássidas.

fitna: Cisma, dissensão, separação entre os crentes.

sunitas: Grupo majoritário dentre os muçulmanos, formados a partir da codificação da jurisprudência islâmica por Abu Hanifa.

imam: Líder. No contexto xiita, se refere a uma linha sucessória de descendentes do Profeta a quem eles acreditam pertencer o comando espiritual da *ummah*. Em contextos gerais, se refere à pessoa que conduz a oração ritual (*salat*).

mutawatir: Critério de “transmissão em massa”, utilizado para aferir a veracidade dos *hadith* e para assegurar a incorruptibilidade do texto do Alcorão.

sunna: literalmente caminho/modo de vida. Se refere ao estilo de vida do Profeta, que é estimulado a ser seguido por todos os muçulmanos.

madhab: escolas de jurisprudência.

urf: costumes locais autorizados que poderiam ser incorporados nas práticas cotidianas dos muçulmanos e que não entravam em contradição com seus ditames religiosos.

salat: A oração ritual, que deve ser cumprida cinco vezes por dia por todo muçulmano adulto e de posse de suas faculdades mentais.

shahada: Testemunho de fé, declarar a crença no Deus Único e na profecia de Muhammad. É o primeiro dos cinco pilares da prática da religião.

zakat: terceiro dos cinco pilares do Islam. É uma caridade compulsória a todo aquele que tem uma determinada quantidade de bens disponível. O *zakat* é calculado em 2,5% das posses da pessoa, descontados os gastos essenciais.

sawun: jejum, feito obrigatoriamente no mês do Ramadan. O jejum se inicia no horário da oração da alvorada (*fajr*) e se encerra após o pôr do Sol.

hajj: quinto pilar do Islam. A peregrinação ritual a Meca, feita no mês de Dhul Hijja. Deve ser feita pelo menos uma vez na vida caso a pessoa tenha condições.

'iman: crença, fé

ijtihad: "esforço". É a utilização do raciocínio analítico para, através de análise comparativa com o texto do Alcorão e dos *hadith*, realizar decisões jurídicas.

ulema: plural de 'alim. Sábios da religião.

madrassa: instituições em que se ensina a religião islâmica e suas diferentes ciências.

suluk: jornada espiritual do sufi rumo à purificação espiritual.

tariqa: caminho. No contexto sufi tem dois significados: 1 - o método de purificação necessário para alcançar a *ma'rifa*, o conhecimento espiritual. 2 - denominação das ordens sufi.

ma'rifa: gnose, conhecimento espiritual obtido através de desvelamento místico.

haram: ações proibidas na religião.

halal: ações permitidas na religião.

dergah: nome persa que designa a sede de uma ordem sufi, ou um templo construído sobre o mausoléu de um santo.

hal: estado de consciência alterada, êxtase.

baraka: bênçãos, carisma. No contexto sufi se refere aos poderes espirituais de um mestre, dados a ele por Deus e que podem ser impartidos em objetos ou em outras pessoas. Após a morte do mestre, seu corpo continua a ser um *locus* de baraka.

mihna: "inquisição" racionalista dos Abássidas.

fatwa: opinião jurídica emitida por um *ulema* baseada no Alcorão e na Sunna.

faná: estado de união mística ou extinção. Quando o crente alcança a Presença Divina e extingue sua individualidade nela. Geralmente é comparado à gota se dissolvendo no oceano.

baqa: estação de permanência, que se segue à experiência do *fana*. O crente "retorna" ao mundo das coisas criadas, mas profundamente ressignificado pela sua experiência com o Divino.

sukr: embriaguez mística, causada pelo estado de êxtase.

al-Amin: digno de confiança, verdadeiro. Nome pelo qual o Profeta era conhecido na sociedade de Meca antes da Revelação.

haqq: verdade. Precedida do artigo "al", se torna "a Verdade", um dos atributos de Allah no Alcorão.

al-isra: viagem noturna do Profeta de Meca para Jerusalém.

al-mi'raj: ascensão do Profeta ao plano celeste, que culminou no seu encontro com Deus.

awliyah: termo polissêmico, que significa guardião, protetor ou aliado. Em contextos sufis, se refere aos "amigos de Allah", os santos.

dervixe: pobre. Nome pelo qual os sufis são conhecidos.

zikh: recordação de Deus.

dhimmi: minorias religiosas protegidas em um governo islâmico. Apesar de serem cidadãos de “segunda classe” perante os muçulmanos, tinha direito a liberdade religiosa limitada.

ghazal: estilo de poesia.

hadith: narrações sobre atos e falas do Profeta.

kalam: teologia islâmica

karamat: milagres operados pelos santos, diferentes dos milagres proféticos, *munjiza*.

maqam: lugar, estação espiritual.

murid: discípulo de um *sheikh* sufi.

sheikh: literalmente significa “ancião”. O termo é utilizado para designar qualquer pessoa de autoridade dentro do mundo islâmico.

Murshid: guia, mestre espiritual.

qalb: coração.

qawwali: música sufi do subcontinente indiano.

‘sama: audição, ouvir música ou récitas em grupo.

sha’ria: lei islâmica

silsila: corrente ou cadeia de mestres autorizados numa tariqa que remonta ao Profeta.

tajalli: manifestação, epifania.

tanzih: transcendência divina.

tashbih: imanência divina.

tassawuf: sufismo em árabe.

tawhid: monoteísmo islâmico.

tazkiyah: purificação do ser.

wahdat al-wujud: unidade do ser, da existência.

wahdat al-shuhud: unidade do testemunho

bi la kayfa: sem “como”.