

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC/SP**

Mário Alves da Silva Filho

**A Mística Islâmica em *Terræ Brasilis*: o Sufismo e as Ordens Sufis
em São Paulo**

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

São Paulo

2012

Mário Alves da Silva Filho

**A Mística Islâmica em *Terræ Brasilis*: o Sufismo e as Ordens Sufis
em São Paulo**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Frank Usarski.

São Paulo

2012

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Frank Usarski – PUC/SP

Prof^{ta}. Dr^a. Francirosy C. B. Ferreira – USP/SP

Prof. Dr. Fernando Torres-Londoño – PUC/SP

Dedico este trabalho aos meus instrutores no Caminho Espiritual, à minha esposa Shirley Yuri e à minha filha Leila Abdul Haqq, rainha e princesa de meu lar, que são minhas habibaati e luz de meus olhos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Allah, Supremo Criador dos Mundos, que, por Sua extrema Bondade e Misericórdia, nos permitiu chegar onde estamos.

Aos meus pais e aos meus amigos espirituais.

Às minhas queridas e amadas esposa e filha, desculpem-me pelos inúmeros momentos, que se transformaram, às vezes, em dias de ausência.

Aos meus *Shuyukh*, que me orientaram e me orientam no caminho espiritual: Ismail Hakki Çimen, da Ordem Sufi *Halwetiyya al-Jerrahiyya*; e *Shaykh* al-Hajj Abdullah Wuld Mishry, da Ordem Sufi *Ahmadiyya at-Tijaniyya*.

Aos Professores: Dr. Frank Usarski, nosso orientador, que soube, com galhardia, nos conduzir no caminho da Ciência (ou Ciências) da Religião, dando-nos o norte correto para a pesquisa; Dr. Eulálio Figueira, coordenador do curso de especialização em Ciências da Religião da PUC/SP, pela forma que nos apresentou a um novo universo acadêmico; Dr^a. Maria José Caldeira do Amaral, que, com suas palavras incentivadoras, nos convenceu a discutir um assunto “esquecido” pela Academia; Dr^a. Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo, que nos deu importantes sugestões para este trabalho; Dr^a. Viviane Cristina Cândido, que soube, com maestria, demonstrar a importância que tem as Ciências da Religião para uma construção de cultura de paz, para o diálogo inter e intra-religioso e para o ensino; Dr^a. Francirosy C. B. Ferreira, colaboradora ímpar de nosso trabalho e uma de nossas principais incentivadoras; Dr. Ênio José da Costa Brito, uma das maiores autoridades na questão afro-religiosa brasileira, senti-me extremamente honrado de ser seu aluno, provocando-me questões e pensamentos que me fizeram, acredito, crescer como pesquisador; Dr. Fernando Torres-Londoño, a quem não tenho palavras para agradecer, pois não conseguiria expressar adequadamente o carinho e apreço que tenho por este verdadeiro Professor, na acepção total da palavra; Dr. Pedro Lima Vasconcelos, imenso colaborador, extremamente generoso, auxiliando-me a compreender o universo religioso brasileiro; Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, que me mostrou aspectos do Sufismo que eu desconhecia, descortinando-me um universo espetacular; Dr. Silas Guerriero, que soube como ninguém, introduzir-me no estudo dos Novos Movimentos Religiosos e na Nova Era, auxiliando-me a compreender o mosaico religioso contemporâneo; e a todos os Professores do Programa com quem tivemos a chance de aprender e muito: Dr. Afonso Maria Ligorio Soares, João Decio Passos e João Edênio Reis Valle.

À Secretária do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, Andréia Bisuli de Souza, uma pessoa especial para todos os pesquisadores do Programa, extremamente gentil e atenciosa, estando sempre disposta a nos atender e ajudar.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela bolsa ofertada. Sem esta bolsa de estudos não seria possível a condução de minha pesquisa.

Aos meus companheiros e companheiras de turma, especialmente Najla, Tati, Fabiano, Renato, Emilson, Mitiyo, Mário, Luis, Juliana, Gisele, Magna, Roseane e todos os meus companheiros e amigos, que me acompanharam desde o *Lato Sensu*.

Aos meus Mestres no contato com os Amigos Espirituais: Lúcio Evandro Paneque de Oliveira (*in memoriam*), Mário Sá (Awo Ifákòyá Oyèkànmí Oyèkalè) e Luiz Alberto Teixeira Alves.

Ao meu grande amigo Muhammad Nabil Mu'allam, que me ajudou com as traduções em língua árabe e para um melhor entendimento das palavras do Corão, bem como aos *Shaykh* Jihad Hasan Hammadeh, Presidente da WAMY/Brasil, *Shaykh* ‘Ali Abduni, *Mufti* do Brasil; *Shaykh* Muhammad Bukai, *Iman* da Mesquita Salahuddin.

A todos os meus Amigos e Protetores Espirituais, que sempre estiveram a postos para me ajudar e proteger: Olódùmarè á gbà é! Gbogbo rere. Àláfìà se á ni!

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Bismillah ir-Rahman ir-Rahim¹

Glorificado seja Allah², para Quem são dedicados todos os louvores! Doador de bênçãos, Ilimitado na Graça! Presto testemunho que não há nada, a não ser Allah, Ele, o Altíssimo! Presto testemunho que Muhammad (Paz e Bênção sobre ele) é o Profeta de Allah e Seu Mensageiro abençoado!

Oh, Allah, Tu és Meu Senhor e sou Teu servo! Em Ti confio! Tu és o Senhor do Trono Magnífico! Senhor do Oriente e do Ocidente! Não há força, nem poder salvo em Ti, Altíssimo! Tu és Poderosíssimo, Onisciente!

Busco refúgio em Ti, Oh Amado, do mal que há em mim mesmo e do mal de todas as criaturas. Conduza-me, Oh Allah, no caminho reto e verdadeiro! Amin!

Oh, Allah, derrame Tuas Bênçãos sobre nosso Mestre Muhammad, aquele que abre o que está fechado, o que sela os que o precederam, aquele que faz triunfar a verdade pela Verdade, aquele que é a guia para o caminho correto, e derrame, também, Suas Bênçãos sobre sua família. Glorificado sejas tu Senhor, o Poderosíssimo, além de tudo que Te possam atribuir. A Paz esteja com todos os Teus Mensageiros. Todos os louvores pertencem somente a Ti, o Sustentador dos Mundos! Amim³

¹ Em Nome de Allah, o Misericordiosíssimo, o Misericordiadador. Esta é a frase com a qual todo muçulmano deve iniciar qualquer ato, demonstrando sua total subserviência a Allah, o Altíssimo.

² Preferimos o uso da transliteração da palavra árabe, Allah, que designa Deus nas demais tradições religiosas, pois acreditamos que seja a forma mais correta de fazê-lo.

³ Tradução da Lítania (*Wird*) que todos os membros da Tariqa Tijaniyya, da qual somos aluno, devem fazer todos os dias, cem vezes pela manhã e cem vezes à noite.

RESUMO

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). São Paulo: PUC/SP, 2012.

Esta pesquisa tem, por escopo, apresentar o *Tasawwuf* (palavra árabe que designa o misticismo e esoterismo islâmicos), conhecido no Ocidente como Sufismo e discutir a sua presença no Brasil no geral e em São Paulo especificamente. Nosso objetivo é tentar discorrer sobre a presença do Sufismo em nosso país, fazendo um balanço da relação entre os muçulmanos Sufis com as comunidades em que estão inseridos. Tentaremos demonstrar a presença do Sufismo e de Ordens Sufis desde a época da escravidão até os dias atuais. Apontando a presença das Ordens Sufis que existem em São Paulo hoje. O Sufismo é um assunto bastante atual, sendo necessário que se o compreenda e o conheça. Vemos críticas diárias ao comportamento irascível de algumas comunidades muçulmanas, porém pouca ou nenhuma notícia sobre o Sufismo e seu papel atuante nas comunidades islâmicas, especialmente como contraponto ao seu comportamento iracundo apontado. Esta lacuna é que tentaremos preencher. Abordaremos o Sufismo por um viés exclusivamente muçulmano, ou seja, completamente inserido no universo do Islã. A pesquisa constará de observação livre das Ordens Sufis e entrevistas abertas dos responsáveis por elas. Foi-nos possível identificar nove Ordens Sufis em São Paulo, sendo que sete delas foram descritas.

Palavras-chave: Islã, *Tasawwuf*, Sufismo, Misticismo, Esoterismo.

ABSTRACT

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). São Paulo: PUC/SP, 2012.

This research has, by scope, to present *Tasawwuf* (Arabic word that refers to mysticism and Islamic esotericism), known in the West as Sufism and discuss their presence in Brazil in general, specifically in Sao Paulo. Our aim is to try to discuss the presence of Sufism in our country, taking stock of the relationship between the Muslim Sufis with the communities in which they live. We will attempt to demonstrate the presence of Sufism and Sufi orders since the time of slavery to present day. Pointing the presence of Sufi orders that exist today in Sao Paulo. Sufism is a very current issue, being necessary to know and understand it. We see daily the critical irascible behavior of some Muslim communities, but little or no news about Sufism and its active role in Islamic communities, especially as a counterpoint to his irascible behavior pointed. This gap is what we will try to fill. We will discuss Sufism by an exclusively Muslim bias, ie , completely inserted in the universe of Islam. The research will consist of free observing Sufi Orders and open interviews of those responsible for them. We were able to identify nine Sufi Orders in Sao Paulo, and seven of them were described

Keywords: Islam, *Tasawwuf*, Sufism, Mysticism, Esoterism.

SUMÁRIO

Agradecimentos	v
Resumo	viii
Abstract	ix
SUMÁRIO	x
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I – SUFISMO: UMA CORRENTE RELIGIOSA MUNDIAL	18
1 CONTEXTUALIZAÇÃO DO SUFISMO	19
2 Fundamentos religiosos do Sufismo: O Islã e suas fontes	31
2.1 O Islã: uma religião universal	31
2.2 As fontes islâmicas: o Alcorão e a <i>Sunnah</i>	33
2.2.1 O Alcorão	33
2.2.2 A <i>Sunnah</i>	35
3 Aproximação geral ao Sufismo	38
3.1 A origem etimológica do termo Sufi	41
3.2 As tentativas de definição do Sufismo	43
3.3 A mística islâmica na outra vertente islâmica: o Xiismo	48
3.4 O Sufismo como uma das ciências islâmicas	49
CAPÍTULO II - SUFISMO: UMA TENTATIVA DE RESPOSTAS ÀS AGRURAS DA HUMANIDADE	51
1 Desenvolvimento histórico do Sufismo	51
2 Aspectos práticos e socioantropológicos do Sufismo e suas Ordens	66
2.1 O caminho ou via Sufi	66
2.2 As principais Ordens Sufis mundiais	69
2.3 As práticas Sufis	71
2.4 Níveis de realização da via Sufi	77
2.5 Milagres e prodígios (<i>al-karamat</i>) dos “Amigos” de Allah (<i>Awliya’ Allah</i>)	79
3 Manifestações atuais do Sufismo: o papel social do Sufismo nas comunidades em que está inserido	80
CAPÍTULO III – O CAMINHO DO SUFISMO E DAS ORDENS SUFIS PARA O BRASIL: ESTABELECEENDO A SUA ORIGEM	84
1 Os muçulmanos na África Ocidental e a influência do Sufismo na Expansão do Islã	85
1.1 Fases da expansão do Islã pela África saeliana	88
2 Os escravos muçulmanos no Brasil e o Sufismo: uma possível relação	98
3 A imigração árabe e a relação dos imigrantes com o Sufismo	111
CAPÍTULO IV - O SUFISMO EM SÃO PAULO	116
1 <i>Tariqa Shadhiliyya-Yashrutiyya</i>	116
2 <i>Tariqa Maryamiyya</i>	122
3 <i>Tariqa Khalwatiyya al-Jerrahiyya</i>	126
4 <i>Tariqa Shadhiliyya-‘Alawiyya</i>	145
5 <i>Tariqa Tijaniyya</i>	148
6 <i>Tariqa Naqshbandiyya Haqqaniyya</i>	152
7 <i>Tariqa Naqshbandiyya Khalidiyya</i>	157
CONSIDERAÇÕES FINAIS	163
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	166

INTRODUÇÃO

A escolha deste tema surgiu de uma conversa entre o autor e Prof^ª. Dr^ª. Maria José Caldeira do Amaral, quando conversava sobre Freud, Jung e Kierkegaard e seus aportes sobre a religião, especialmente sobre a angústia pela qual passa os místicos religiosos. A Prof^ª. Dr^ª. Maria José, então, sugeriu que este autor fizesse uma pesquisa sobre Sufismo, acrescentando que seria bom se houvesse alguém que falasse sobre o misticismo islâmico, vez que havia poucos pesquisadores sobre o tema no Brasil.

Para ter uma idéia da situação dos estudos acadêmicos sobre o Sufismo, fez-se levantamento sobre os trabalhos realizados, verificando-se que havia um número reduzido, se comparado ao de pesquisadores sobre cristianismo, por exemplo. Destaca-se, dentre estes, o Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira, a Prof^ª Dr^ª Vitoria Peres de Oliveira (*in memoriam*) e Prof^ª. Dr^ª. Sílvia Schwartz (todos da Universidade Federal de Juiz de Fora); a Prof^ª. Dr^ª. Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (Universidade Federal de São Paulo); o Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais); Prof^ª. Dr^ª. Giselle Guilhon Antunes Camargo e o Prof. Dr. Lorenzo Macagno (ambos da Universidade Federal do Pará); o Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (Universidade Federal Fluminense).

Os autores citados estudaram o Sufismo em geral, e algumas Ordens Sufis em outros países, no entanto não trabalharam o assunto no Brasil, com exceção da Prof^ª. Dr^ª. Vitória Peres de Oliveira, vitimada em um acidente de trânsito em 2006, que estudou um grupo Sufi que se diz não-muçulmano. Animado em discutir um assunto pouco difundido no meio acadêmico, resolveu-se escrever um trabalho abordando o Sufismo e as Ordens Sufis no Brasil, especificamente em São Paulo.

Sabe-se que o Sufismo no Brasil tem dois momentos diferentes de presença: o primeiro deles se dá com a vinda para nosso país de escravos africanos que pertenciam a Ordens Sufis; estas acabaram desaparecendo, principalmente após a rebelião escrava de 1835 em Salvador (conhecida por Rebelião dos Malês⁴ e chamada de *Revolução Escrava no Brasil* pelo historiador José João Reis em sua obra de mesmo nome), quando grande parte do número de escravos muçulmanos foi deportada ou morta. O segundo período acontece com o início da imigração árabe, no final do Séc. XIX.

⁴ Malê era o nome pelo qual os muçulmanos negros eram chamados pelos demais escravos. Esse termo será melhor discutido no desenvolvimento da dissertação.

Neste trabalho buscar-se-á apresentar o Sufismo num aspecto essencialmente islâmico. Não se estudará ou discutirá os grupos Sufis cujos membros não se afirmam muçulmanos, fazendo um primeiro corte para a pesquisa. Talvez, no futuro, em outro trabalho acadêmico, aborde-se esses outros grupos.

Após o fatídico 11 de Setembro de 2001, quando houve ataques terroristas a alvos civis nos Estados Unidos, a religião islâmica passou a ser vista pelo mundo ocidental, com muito mais vigor do que antes, como uma religião beligerante. A palavra *jihad*, que em sua etimologia clássica quer dizer esforço, passou a ter um único sentido: guerra santa. Autores vários resgataram as proposituras de Samuel Phillips Huntington sobre o “choque de civilizações”⁵; as ideias de Edward Said⁶ e de Bernard Lewis⁷ pululavam nos debates acadêmicos, alguns até bastante acalorados. Assim, o Islã passou a ser mais conhecido no Ocidente, infelizmente de um modo não tão adequado, bastante preconceituoso, até.

Os que concordavam com as ideias de Bernard Lewis atacavam o Islã e buscavam nas suas fontes religiosas as justificativas para entendê-lo como uma religião de fanáticos e de violentos; enquanto os que defendiam as teses de Edward Said faziam o contrário, tentando demonstrar que o Islã é uma religião de paz e de compreensão e que os fatos envolvendo os atentados terroristas eram exceção e haviam sido perpetrados por outros motivos, não só religiosos.

Esse efervescente debate alcançou vários níveis da sociedade mundial. A imprensa mostrava, na maioria das vezes, que o Islã é uma religião violenta, machista e preconceituosa. Isso causou diversos problemas de convivência entre muçulmanos e não-muçulmanos, com agressões mútuas, inclusive físicas, entre eles, o que veio a corroborar com o que era difundido.

Longe de se fixar nessas discussões, a ideia deste trabalho é mostrar um lado pouco discutido do Islã: o Sufismo, conhecido em senso comum como misticismo islâmico, o qual se baseia, por princípio, no Amor, na compreensão e na caridade, que pode e deve servir de instrumento para o entendimento e compreensão do Islã, vez que é uma das ciências islâmicas tradicionais e tem uma grande influência e participação nas comunidades muçulmanas em vários países.

⁵ HUNTINGTON, Samuel P. *O Choque de Civilizações e a Reconstrução da Ordem Mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

⁶ Cf. SAID, Edward Wadie. *Orientalismo, o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 e SAID, Edward Wadie. *Cobrindo o Islã*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

⁷ Cf. LEWIS, Bernard. *Os Assassinos, Os primórdios do terrorismo no Islã*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2003 e LEWIS, Bernard. *A Crise do Islã, guerra santa e terror profano*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2004.

No mundo há muitas Ordens Sufis. Pela observação e estudo do Sufismo no Brasil conseguiu-se conhecer a grande parte das existentes em nosso país, tentando-se ao longo deste trabalho, falar-se delas, objetivando discorrer sobre a presença do Sufismo no Brasil e fazer um balanço da relação entre os muçulmanos Sufis com as comunidades em que estão inseridos, de forma a apresentar o Islã, o Sufismo e as Ordens Sufis que estiveram e estão no Brasil; identificar os postulados principais do Sufismo, qual seu papel na religião islâmica e no comportamento dos aderentes às Ordens Sufis; apontar as raízes históricas da presença das Ordens Sufis no Ocidente e no Brasil; e abordar a relação que há entre os muçulmanos não-Sufis os muçulmanos Sufis.

Pode-se perceber que a adesão ao Sufismo daqueles que nasceram em lares muçulmanos se dá por uma questão familiar, desencadeada pelos costumes, pela questão de herança cultural; já os não-muçulmanos se iniciam no Sufismo e conseqüentemente se convertem ao Islã pela busca que fazem do misticismo, esoterismo e/ou do ocultismo.

Esta pesquisa tentará descrever as características do Sufismo, bem como as comunidades muçulmanas Sufis paulistas, levantando-se opiniões, atitudes e crenças desses grupos de aderentes ao Sufismo, com análise bibliográfica e trabalho de campo, utilizando, para isso, uma abordagem indutiva, ao observar os comportamentos e os fenômenos particulares, buscando um entendimento mais abrangente.

A coleta de dados primários será feita por meio de entrevistas abertas e observação livre, e os dados secundários com estudo bibliográfico do que já existe sobre o tema, analisando-os qualitativamente, ou seja, serão interpretados de forma global e individual.

A fundamentação teórica deste trabalho é bastante vasta, pois se trata de assunto pouco estudado na Academia brasileira, portanto ter-se-á que buscar os autores clássicos sobre Islã e Sufismo, de forma a abarcar o imenso espectro que ambos alcançam. Sobre o Sufismo no Brasil, como já foi citado, há apenas o estudo da Prof^a. Dr^a. Vitória Peres de Oliveira, *O Caminho do Silêncio: um estudo de grupo Sufi*, no qual a autora discorre sobre um grupo Sufi que não se considera muçulmano, portanto diferente da abordagem proposta neste trabalho.

Para introduzir o leitor no universo do Sufismo serão utilizadas as seguintes obras: *Sufism in the West*, de John Hinnells e Jamal Malik (Ed. Routledge, 2006) para explicitar a forma pela qual o Sufismo se expandiu para o Ocidente; *Islam: Religion, History and Civilization* de Seyyid Hossein Nasr (Ed. Harper Collins, 2003), onde o autor discorre sobre a religião islâmica, sua dimensão história, escolas islâmicas ao longo do tempo e o Islã no

mundo contemporâneo; *Historical Dictionary of Sufism*, de John Renard (Ed. Scarecrow Press, 2005) obra na qual o autor a inicia com uma cronologia sobre os principais acontecimentos envolvendo a mística islâmica até o ano de 2003, em seguida apresenta inúmeros verbetes que se relacionam ao Sufismo; *The Development of a Modern Western Sufism*, artigo de Celia A. Genn que se encontra na obra *Sufism and the “modern” in Islam*, organizada por Martin Van Bruinessen e Julia Day Howell (Ed. I. B. Tauris, 2007), na qual a autora explora a atração que o Sufismo exerceu no mundo ocidental, especialmente a partir dos anos 1960 e sua relação com os Novos Movimentos Religiosos; *Sufism: the formative period*, de Ahmet T. Karamustafa (Edinburgh University Press, 2007), obra na qual o autor apresenta uma perspectiva histórica da formação e do desenvolvimento do Sufismo e sua expansão desde Bagdá (séc. VIII) até a Andalusia (Séc. IX), abordando sua função social e as influências políticas; *Mystical Dimensions of Islam*, de Annemarie Schimmel (Ed. University Caroline Press, 1975) obra de referência a diversos estudos acadêmicos e um clássico sobre o Sufismo, na qual a autora o apresenta como a via mística do Islã e como ele se desenvolveu ao longo do tempo; acrescenta a questão feminina na formação e desenvolvimento do Sufismo; *Introduction to Sufism: the inner path of Islam*, de Éric Geoffroy (Ed. World Wisdom, 2010), nesta obra o autor apresenta o Sufismo sob diversos ângulos, desde sua origem até os dias atuais, abordando sua história, figuras significativas, suas práticas, ideias e controvérsias que o moldaram. Destaca os aspectos universais do Sufismo, vendo-o como um “antídoto” ao radicalismo de alguns grupos muçulmanos; *Sufism an Introduction*, de Farida Khanam (Ed. Goodword, 2009), nesta a autora descreve as principais Ordens Sufis e seu trabalho contemporâneo, abordando em especial a questão social.

Para tentar estabelecer a presença do Islã e do Sufismo no Brasil serão usadas as seguintes obras: *Rebelião Escrava no Brasil: a História do Levante dos Malês em 1835* e *O Alufá Rufino* ambos de João José Reis (Ed. Companhia das Letras, 2003 e 2010), o primeiro para estabelecer a influência do Islã e do Sufismo na comunidade em que seus adeptos estavam inseridos, bem como a participação dos muçulmanos Sufis ou não nas rebeliões que aconteceram na Bahia no final do Séc. XVIII e início do Séc. XIX; o segundo traz informações sobre um Alufá (“Sacerdote”) muçulmano e sua trajetória biográfica pelo Brasil até se estabelecer no Recife; *Jihad, Cativo e Redenção: escravidão, resistência e irmandade, Sudão Central e Bahia*, dissertação de Mestrado do Prof. Dr. José Antônio Teófilo Cairus (UFRJ, 2002), na qual o autor discorre sobre a atuação dos negros muçulmanos, especialmente aos aderentes às Ordens Sufis *Qadiriyya* e *Tijaniyya*, que eram e continuam sendo muito atuantes na África; *Bantos, Malês e Identidade Negra*, de Nei Lopes

(Ed. Autêntica, 2006), no qual o autor traz informações sobre o Islã e os negros e faz uma analogia entre os momentos históricos da África e do Brasil; *Islã Religião e Civilização*, de Paulo G. H. da Rocha Pinto (Ed. Santuário, 2010) obra em que o autor faz uma explanação sobre a religião islâmica, as divisões sectárias entre sunitas e xiitas, a vertente mística, a crise e a reforma no mundo islâmico, especialmente nos Séc. XIX e XX, culminando com uma análise das comunidades muçulmanas no Brasil, especialmente a imigração árabe; *Sama: etnografia de uma dança Sufi* (Ed. Dervish, 2002) e *Mukabele: ritual dervixe* (Ed. Insular, 2010) ambas de Gisele Guilhon A. Camargo, nas quais a autora analisa os rituais Sufis; *O Islã clássico, itinerários de uma cultura* (Ed. Perspectiva, 2007) obra organizada por Rosálie H. S. Pereira na qual se analisa o Islã pelo seu viés linguístico, teológico, filosófico, místico e político que trazem importantes informações; *Do Líbano ao Brasil: história oral de imigrantes*, de André Castanhe (Ed. Gandalf, 2005) obra que ajudará a estabelecer a chegada da Ordem Sufi *Shadhiliyya Yachrutiyya* no Brasil, que vem com os imigrantes libaneses; *Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social*, artigo de Philippe Waniez e Violette Brustlein (Revista ALCEU, v.1, n.2, pág. 155 a 180, jan./jul. 2001), no qual os autores trazem dados históricos e documentais sobre a imigração árabe e os primeiros muçulmanos que chegam no Brasil.

Como fundamentação teórica em Ciências da Religião utilizar-se-á as obras: *Constituintes da Ciência da Religião* (Ed. Paulinas, 2006) e *O espectro disciplinar da Ciência da Religião* (Ed. Paulinas, 2007), ambas de Frank Usarski, que traz a formação do estudo da religião como objeto de uma ciência empírica e as sub-disciplinas que compõe as Ciências da Religião; *Introdução à Ciência da Religião* de Klaus Hock (Ed. Loyola, 2010), obra que traz informações sobre a história da religião, aproximações sistemáticas e filosóficas da Ciência da Religião e a sua relação com outras área do conhecimento humano; *Sociologia e Religião* de Daniele Hervieu-Léger e Jean-Paul Willaime (Ed. Ideias & Letras, 2009), obra que traz as abordagens clássicas em Sociologia da Religião.

Por princípio, há que deixar muito claro que para este autor, muçulmano e ligado a uma Ordem Sufi, fazer uma construção teórica, com toda rigidez própria da Academia, não é tarefa fácil, mas se procurará, o tempo todos, fazê-lo de forma apropriada, no intuito de mostrar a importância que tem o Sufismo, a fim de se compreender um lado pouco discutido na Academia.

Para nortear este trabalho alguns conceitos que promovam uma aproximação possível entre a História e a Antropologia serão empregados, com destaque para o trabalho do antropólogo norueguês Fredrik Barth como referencial teórico-metodológico enriquecedor,

como possibilidade de compreensão dos muçulmanos e Sufis enquanto pertencentes às *sociedades complexas*⁸, assim como grupos portadores de critérios de etnicidade demarcados por fronteiras predominantemente culturais e definidos, entre outros fatores, por noções de estratégias, identidade e pertença.

Sabemos que para um trabalho em Ciências da Religião

exige-se que o pesquisador compreenda “seus” sujeitos de acordo com o sistema específico de crença em que eles são encontrados. Portanto o cientista da religião tem de “decodificar” o “valor cultural” dos relatos sobre as experiências religiosas promovidas pelo contexto cultural.⁹

É desta forma que o trabalho será desenvolvido. Claro é que não será possível abarcar o complexo arcabouço metateórico necessário para a construção de uma pesquisa essencialmente empírica, especialmente a indutiva, conforme aponta Frank Usarski¹⁰, sendo que se resvalará, vez outra, na fenomenologia da religião. Tentar-se afastar do objeto estudado, como princípio básico de um pesquisador, também não será fácil, como foi afirmado anteriormente. Serão seguidos os caminhos que Hans-Jurgen Greschat dá em sua obra *O que é Ciência da Religião?*¹¹, para tentar produzir um conhecimento a respeito do tema proposto. De antemão, este autor afirma que a dissertação não será de cunho teológico, pois não é proselitista, nem buscará proteger o Islã em geral ou o Sufismo em específico. Quer-se levar à Academia assunto pouco estudado, sob pesado crivo acadêmico.

A dissertação será dividida em quatro capítulos, com as considerações finais. O primeiro capítulo abordará o contexto histórico-cultural do Sufismo no Mundo, de forma a apresentar o Islã e suas fontes; analisar-se-á os significados etimológicos e os entendimentos que vários Mestres têm do Sufismo e seu *status* de ciência islâmica clássica. No segundo capítulo será abordado o desenvolvimento histórico do Sufismo, aspectos de sua prática e do contexto socioantropológico, apontando as “vias” ou “correntes” Sufis que existem e suas manifestações atuais. No terceiro capítulo o Sufismo no Brasil será estudado, tentando estabelecer a ligação dos muçulmanos escravos com o Sufismo, a ligação dos imigrantes árabes com ele, bem como falarmos das *Turuq* (Ordens Sufis) que existiram e existem no Brasil. No quarto capítulo se abordará o Sufismo em São Paulo, analisando as Ordens Sufis (*Turuq*) que estão neste Estado.

⁸ BARTH, Fredrik. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

⁹ USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2006. pág. 49.

¹⁰ Idem, *ibidem*, pág. 71.

¹¹ GRESCHAT, Hans-Jurgen. *O que é Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2006. pág. 31-44.

Este trabalho não tem a pretensão de ser um “trabalho final” sobre o Sufismo em nosso país, mas um trabalho de introdução ao estudo sério de um fenômeno religioso que não pode e não deve ser desprezado pela Academia, especialmente na área de conhecimento deste autor. As Ciências (ou Ciência) da Religião são (ou é) uma área do conhecimento que facilita ao pesquisador estudar a Religião, a partir do momento em que aceita que esta pode ser objeto de estudo, analisada empiricamente, sob o crivo acadêmico.

CAPÍTULO I



SUFISMO: UMA CORRENTE RELIGIOSA MUNDIAL

Historicamente, o Sufismo nasce como uma reação à coisificação do Islã, levada a cabo por teólogos e juristas, como desejo de retorno às bases espirituais e iniciáticas. Neste sentido, é indubitável que encontramos no Sufismo muitos elementos dessa espiritualidade libertária característica dos ensinamentos do Profeta Muhammad. Mas, também é certo que na história do Sufismo nos encontramos com o oposto, até o ponto em que Ordens Sufis chegaram a ter um poder imenso, econômico e político, estabelecendo dinastias que governaram grandes territórios, chegando, inclusive, a serem grandes proprietárias de terra. Ao lado do Sufi vagabundo que despreza o poder e não reconhece nenhuma autoridade terrestre, somente Allah, encontramos o *Shaykh* totalitário, que veste pomposas roupas e se outorga, a si mesmo, títulos sublimes, e a quem seus seguidores reverenciam e devem obediência.¹²

Neste capítulo aproximar-se-á o leitor ao Sufismo, definindo-o, dando seus fundamentos religiosos, as fases de seu desenvolvimento, principais características e manifestações atuais. Além disso, tentar-se-á apresentar o Islã e suas fontes, bem como sua relação inquebrantável com o Sufismo, situando o leitor no universo religioso muçulmano e na prática espiritual realizada por aqueles que aderem a uma escola ou caminho (*Tariqa*) Sufi.

Segundo a tradição, as fontes islâmicas possuem dois aspectos: uma aparência externa e uma interna; um sentido exterior (*Zahir*) ou “exotérico” e outro interior (*Batin*) ou “esotérico”. Normalmente se estuda ou discute o sentido “exotérico”, em especial nas escolas de teologia (*kalam*) ou nos comentários sobre o Islã que se vê diariamente. O sentido esotérico é discutido, na maioria das vezes, por eruditos e místicos muçulmanos, que não se

¹² PRADO, Abdennur. *El islam como anarquismo místico*. Barcelona: Virus Editorial, 2010, p. 19.

satisfazem apenas com a *letra que mata*, mas, principalmente, com o *espírito que vivifica*¹³. É este sentido que é negligenciado, pode-se dizer, no mundo ocidental, pois o Sufismo, que exerce esse papel de analisar o sentido esotérico, é deixado de lado.

Há duas correntes principais de entendimento islâmico: o Sunismo e o Xiismo, sendo que o Sufismo é observado com mais vigor na corrente Sunita; entretanto, há também grupos Sufis (*Turuq*, sing. *Tariqa*) entre os xiitas, porém são raros.

A palavra *Tariqa*, que geralmente é traduzida como “Ordem Sufi”, refere-se a duas realidades distintas, porém complementares: o conjunto de doutrinas, rituais e práticas iniciáticas que constituem uma determinada tradição mística; e a organização social dessa tradição em padrões de autoridade religiosa, formas de transmissão do saber esotérico e construções da experiência religiosa.¹⁴

1 Contextualização do Sufismo

O Sufismo tem sido uma parte importante da geografia islâmica e em todos os países em há que muçulmanos também há seguidores do Sufismo, grupos (*Zawiya* em árabe ou *Tekke* em turco) e Ordens (*Turuq*) Sufis que floresceram durante séculos. Encontra-se o Sufismo em todas as correntes islâmicas, sejam Sunitas ou Xiitas, as quais afirmam que o Sufismo é o caminho espiritual e místico do Islã, que aspira levar seus seguidores em direção ao conhecimento divino (*Haqiqa*); enquanto a lei islâmica (*Shari'ah*) é a forma pela qual se organiza a vida social nas comunidades muçulmanas como uma autoridade religiosa produzindo a estrutura dessas sociedades.

A história do Sufismo se remonta ao início do Séc. VIII. Inicia-se como um movimento reformista em resposta ao materialismo e riqueza da sociedade muçulmana, que acompanharam a expansão e o crescente poder do Império Islâmico. O Sufismo é chamado, comumente, de “misticismo islâmico”. No entanto, para que se possa falar em misticismo, é necessário que se entenda o que quer dizer essa palavra.

Misticismo é um termo grego para designar o “oculto”, o “não-conhecido”. No mundo helênico a palavra mística se referia ao segredo dos rituais praticados pelos sacerdotes. Temos, assim, que o nome misticismo é historicamente conectado com os cultos de mistério dos Gregos. Para eles o místico é aquele que foi iniciado no conhecimento secreto das coisas

¹³ Cf. 2 Coríntios, 3:6.

¹⁴ PINTO, Paulo G. Hilu da Rocha. *Islã: Religião e Civilização*, uma abordagem antropológica. Aparecida: Ed. Santuário, 2010, p. 101.

divinas, ficando obrigado a manter segredo a respeito do conhecimento que lhe tenha sido revelado.

O termo místico pode ser aplicado a qualquer doutrina esotérica que foi revelada somente aos iniciados. No início da história do misticismo, tal como a conhecemos, descobrimos que os místicos eram considerados devotos de um círculo interno, possuidores de um conhecimento revelado ao invés de adquirido. Foram-lhes revelados porque eles foram equipados para recebê-los, dada a uma capacidade inata não encontrada na humanidade em geral.¹⁵

No entanto, a palavra misticismo pode ser entendida de várias maneiras. No senso comum, não-técnico, o misticismo é um sistema específico ou prática religiosa, deliberadamente realizada a fim de chegar a alguma realização ou *insight*, objetivando alcançar a união individual com o “divino” ou para experimentar a última realidade diretamente.¹⁶

Essa última realidade, ou a verdadeira realidade, *Haqiqa* para o Sufismo, só pode ser atingida, segundo os Sufis, pela experiência com ela.

De acordo com os Mestres Sufis, quanto menos mediada pelos sentidos e pelas convenções culturais for a apreensão da realidade, mais próxima ela estará da realidade/verdade divina. Assim, na tradição Sufi, o conhecimento que é adquirido por esforço intelectual e codificado em discursos é mais superficial e incompleto do que aquele adquirido através da experiência mística e corporificado como parte do *self/ego* individual.¹⁷

Assim, esse conhecimento místico, sua compreensão e realização, prega-se, não são para os crentes em geral, apenas aos místicos. Nos ensinamentos Sufis o nome dado ao místico é *‘Arif*, traduzido normalmente como gnóstico, num sentido de adepto. Os místicos seriam, então, os “eleitos dos eleitos”, os “amigos de Allah” (*Awliyul-Lah*), um círculo escolhido a quem Ele dá o conhecimento verdadeiro (*Ma’rifa*).

Misticismo consiste na realização espiritual de uma grande e ilimitada Unidade, que humilha toda auto-afirmação, dissolvendo-a em uma ampla glória. Essa realidade, a Única Realidade, é representada sob uma variedade de aspectos pelos místicos como Fonte Primeira, Bondade Perfeita, Sabedoria Eterna, Luz Divina, Beleza Suprema, Amor Divino etc. Misticismo, então, é permeado por completo com essa consciência do Divino, representa uma atitude mental na qual todas as outras relações não são nada comparadas com a relação da alma com Deus. Misticismo pode ser descrito como uma experiência religiosa na qual a percepção de Deus está na máxima intensidade. Assim, Deus parece estar em nada e em tudo, nada porque Ele transcende qualquer forma de realidade e em tudo, porque nada pode ser separado d’Ele.¹⁸

Cabe, aqui, uma observação ao uso, neste trabalho, da palavra Allah e não Deus, como se vê, comumente, em livros que falam sobre o Islã. Para explicar o seu emprego,

¹⁵ SMITH, Margareth. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. London: Oneworld, 1995, p. 1.

¹⁶ Cf. GELLMAN, Jerome. *Mysticism*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/mysticism>>. Acesso em 10/12/2011.

¹⁷ PINTO (2010). Op. Cit., p. 102

¹⁸ SMITH. Op. Cit., p. 2.

reporta-se às palavras de Maurice Bucaille: “Allah, significa, em árabe, *Q Deus* (gn); trata-se de uma divindade única. [...] Allah, não é outro senão o mesmo Deus de Abraão, Moisés e Jesus”.¹⁹ Assim, Allah é o termo pelo qual os muçulmanos nomeiam Deus. Como cientistas da religião há obrigação de usarmos os mesmos termos que as comunidades estudadas utilizam, de forma a aproximar o leitor do universo Sufi e respeitar a forma como seus aderentes se expressam.

As definições de misticismo colocadas anteriormente se baseiam em uma experiência religiosa ou que tenha um fundo religioso, ligadas a um conceito “de dentro” da religião. É neste sentido que se abordará, neste trabalho, o Sufismo.

É claro que o ponto de vista em que o Sufismo é analisado na literatura acadêmica depende da especialização do respectivo autor. Um cientista político voltará sua atenção à relação de poder, um economista focará o desempenho econômico, um sociólogo observará a organização social, um teólogo as dimensões religiosas etc²⁰. A forma de abordagem do Sufismo, neste trabalho, além do ponto de vista da ciência da religião, terá, também, o socioantropológico e o histórico, áreas do conhecimento que dão supedâneo às ciências da religião, como norteadores.

Tentar-se-á evitar a análise historiográfica que alguns estudiosos fazem, na qual se constrói uma imagem idealizada do objeto, apenas como está representado nas fontes escritas, acreditando que as normas constituem a realidade; ou, ainda, fazer um olhar inclinado a ver que existem inúmeros “Sufismos”, em face, tão somente, das diferenças de rituais entre as diversas Ordens, em que pese afirmar que o Sufismo, de fato, possua uma única essência é um pressuposto bastante problemático, mesmo que tenhamos um olhar exclusivamente fenomenológico dele.

Não se pode olvidar que o Sufismo possui um quadro referencial em que os atores tomam suas decisões e interpretam a doutrina de acordo com seus conhecimentos, baseando-se, é claro, naquilo que aprendem de seus próprios *Shuyukh* (Mestres) e na doutrina islâmica clássica, na qual se estribam, sofrendo a influência do contexto social da comunidade em que se inserem. Assim, não se tem ilusão em acreditar que os ideais piedosos perseguidos por uma Ordem Sufi possuiriam a primazia sobre as atividades político-sociais, o que até pode ser verdade, especialmente na autopercepção que alguns eruditos do Sufismo têm sobre si mesmos e sobre sua comunidade, porém esta autopercepção pode não ser compartilhada,

¹⁹ BUCAILLE, Maurice. *A Bíblia, o Alcorão e a Ciência*. São Bernardo do Campo: CDIAL, 1999, p. 139.

²⁰ Cf. SEESEMAN, Rudiger. *Sufi Leaders and Social Welfare*. In: WEISS, Holger (org.). *Social welfare in muslim societies in Africa*. Estocolmo: Nordiska Afrikainstitutet, 2002, p. 99.

necessariamente, pelos membros da comunidade os quais podem anexar significados diferentes a sua identidade Sufi.

Percebe-se, de fato, como afirma Rudiger Seesemann, que os praticantes do Sufismo não se divorciam de seu envolvimento nos campos social, econômico e político das suas atividades religiosas, porém tentam fazer uma clara distinção entre os assuntos espirituais e materiais, que são vistos, todavia, muito próximos²¹.

Há que se observar que o Sufismo está em constante tensão. São duas as principais: a primeira se dá entre os muçulmanos ortodoxos, que não aceitam o Sufismo, por o considerarem estranho e/ou contrário aos ditames doutrinários do Islã, tendo-o como herético ou apóstata, e os praticantes do Sufismo que se consideram muçulmanos exemplares, pois acreditam seguir, verdadeiramente, o Islã praticado desde os tempos do Profeta Muhammad; a outra tensão é interna: entre os próprios praticantes do Sufismo há pontos de vista conflitantes ou divergentes, sendo o principal motivo de existirem tantas Ordens Sufis (dizem que há mais de quatrocentas), chegando ao ponto de um grupo Sufi acusar outro de heresia ou de apostasia.

Pode-se dizer que o Sufismo é tão pouco monolítico como é o Islã. Em vez disso, é altamente pluralista, complexo, diferenciado e, às vezes, contraditório. Desde seu princípio houve diferenças pessoais na maneira de ensinar dos *Shuyukh* (Mestres), de modo que as ideias místicas passaram de pessoa a pessoa ou de grupos a outros, dependendo dos contextos, lugares e funções. Por causa dessas diferenças e variedades no Sufismo é temerário generalizar sobre suas ideias e desenvolvimentos.²²

O misticismo islâmico se institucionalizou nas tradições normativas das *Tariqas*. No entanto, as *Tariqas* permaneceram sujeitas à constante relativização e transgressão de suas regras pelas próprias autoridades religiosas encarregadas de aplicá-las e transmiti-las, uma vez que o poder dos *Shaykhs* Sufis deriva de sua capacidade em revelar as realidades ocultas pelo formalismo legalista das normas compartilhadas. No entanto, 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. Evidentemente, para os Sufis, a Shari'a pertence à dimensão exotérica do Islã, porém eles a consideram como um elemento fundamental para produzir a ordem social a partir da qual a busca mística pode desenvolver-se.²³

As tensões, principalmente entre a ortodoxia e a mística, podem terminar em algum tipo de violência: física, psicológica, verbal e/ou moral. Há notícias de várias perseguições a praticantes do Sufismo, como a queima e ataques a suas Mesquitas, santuários, locais de reuniões e de encontro, que são veiculados na imprensa internacional. Muitos desses

²¹ SEESMANN. Op. Cit., p. 101.

²² Cf. MALIK, Jamal. *Sufism in the West*. Londres: Routledge, 2006, p. 3.

²³ PINTO (2010). Op. Cit., pp. 113-114.

ataques são realizados pelo grupo ortodoxo Talibã, especialmente em regiões da Índia, Afeganistão e Paquistão, como podemos ver, por exemplo, nas notícias a seguir:

Ataques do Taliban contra santuário Sufi matam 41 no Paquistão

Por Asim Tanveer

03/04/2011

MULTAN, Paquistão (Reuters) - Dois homens-bomba ligados ao Taliban causaram uma carnificina em um santuário Sufi no leste do Paquistão no domingo, matando ao menos 41 pessoas e ferindo outras no ataque mais recente contra grupos religiosos minoritários do país.

[...]

Em outubro, uma explosão em um santuário Sufi em outra cidade do leste, Pak Pattan, matou seis pessoas. Em julho, 42 foram mortas em um ataque usando bombas no santuário Sufi mais importante do Paquistão, em Lahore, a capital da província do leste, Punjab. (Reuters)²⁴

Paquistão entra em estado de alerta após atentado duplo em templo

02/07/2011

A polícia no Paquistão decretou estado de alerta no país após o duplo atentado suicida que matou pelo menos 42 pessoas em um templo muçulmano em Lahore, no leste do país, nesta quinta-feira.

Milhares de pessoas estavam no local na hora do ataque, o primeiro contra um templo Sufi na cidade. Outras 175 ficaram feridas no atentado.

[...]

No local ficam os restos do Santo Sufi persa Abul Hassan Ali Hajvery, e o templo é visitado por centenas de milhares de muçulmanos sunitas e xiitas todos os anos. O Sufismo é uma corrente mística do Islã. Diferentemente de outros muçulmanos, seus seguidores procuram uma ligação direta com Alá por meio, por exemplo, de cânticos ou danças.

Este foi o maior atentado contra um templo Sufi no Paquistão desde que começaram os ataques militantes no país, em 2010. (BBC)²⁵

Entretanto, isso não é bem visto ou apoiado pela maioria dos muçulmanos, que regaem a esses ataques, manifestando-se contrariamente a eles, como se pode observar na imagem adiante:

²⁴ Edição eletrônica do Jornal *Swissinfo*, disponível em: <http://www.swissinfo.ch/por/internacional/Ataques_do_Taliban_contra_santuاريو_Sufi_matam_41_no_Paquistao.html?cid=29914086>. Acesso em: 15/10/2011.

²⁵ Edição Eletrônica do Jornal BBC Brasil, disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/multimedia/2010/07/100702_paquistao_explosoes_video_ir.shtml>. Acesso em: 15/10/2011.



Fig. 1 – Manifestação realizada em Nova Délhi contra os ataques do Talibã.²⁶

Outros ataques são perpetrados pelo movimento ortodoxo político-religioso muçulmano chamado de *As-Salafiyya* (os predecessores, em referência aos primeiros companheiros do Profeta Muhammad, que eram os primeiros muçulmanos, portanto os mais próximos de um Islã considerado ideal). Os componentes deste movimento querem imitar a antiga pureza de comportamento dos primeiros muçulmanos, com a intenção de extirpar qualquer alteração que eles considerem como acréscimo à religião, chamada de *bid'a* (inovação).

Com o advento do Séc. XX, o Sufismo se viu sob um crescente ataque em muitas partes do mundo muçulmano. Nos séculos anteriores, os movimentos místicos haviam desempenhado um papel de destaque na luta pela revitalização do Islã e, ocasionalmente, onde os governos eram fracos ou inexistentes, destacaram-se na resistência à invasão Europeia. Na esteira da crescente consolidação do Estado e da propagação do racionalismo ocidental, entretanto, o Sufismo chegou a ser considerado como uma das principais causas do chamado declínio do Islã e um obstáculo à sua adaptação. No mundo árabe, esse sentimento anti-Sufi é geralmente associado à vertente Salafiyya.²⁷

²⁶ Imagem retirada do *Site Sunni News*. Disponível em: < <http://sunninews.wordpress.com/2009/06/17/muslims-of-india-under-muslim-students-organization-of-india-m-s-o-and-raza-academy-protested-against-wahabi-talibani-terrorism/>>. Acesso em: 15/10/2011.

²⁷ WEISMANN, Itzhak. *The politics of popular religion: Sufis, Salafis and Muslim Brothers in 20th Century*. London: International Journal Middle Eastern Studies, nº 37, 2005, p. 39.

Os *Salafin* (membros do movimento *As-Salafiyya*) são diretamente ligados ao movimento reformista islâmico-saudita, conhecido como *Wahabiyya*, tendo em vista o nome de seu idealizador *Shaykh* Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahab²⁸,

cujo tratado *Ensaio sobre a Unidade Divina*, de 1740, denunciava práticas religiosas correntes, tais como o culto às relíquias dos santos ou dos profetas, que segundo ele obscureciam a unicidade de Deus (*tawhid*) e geravam novas formas de idolatria (*shirk*)²⁹

‘Abd al-Wahab acusava os Sufis de serem incentivadores dessas práticas idolátricas e combatia com muita dureza suas ideias. Essa sua pregação influenciou muitos outros pensadores, acabando por ser adotada pelo reino do Arábia Saudita. Muitos autores contemporâneos usam o termo *Wahabiyya-Salafiyya* para designar o movimento inspirado por ‘Abd al-Wahab. Os *Salafin*, graças ao forte aporte financeiro da Arábia Saudita, têm exercido grande influência na política de vários países. Um dos expoentes da visão *Salafiyya* do Islã é o grupo terrorista *Al-Qaida*. Colamos, abaixo, notícias veiculadas sobre ataques de *Salafin* contra locais de prática Sufi:

Ataques de Salafistas em Santuários Sufis pode indicar uma prolongada violência sectária

Por TJJ

Uma súbita série de ataques a Santuários e túmulos Sufis na cidade de Trípoli e no seu entorno perpetrado por homens fortemente armados e fardados chocou a grande comunidade Sufi na Líbia e pode indicar o desenvolvimento de um padrão de ataques sectários semelhantes aos realizados contra grupos Sufis no Iraque, Paquistão, Somália e outros lugares. Simpatizantes dos Salafistas comemoraram os ataques, afirmando que os Sufis estavam usando os santuários para a prática de “Magia Negra”. (AP, October 13, 2011).

[...]

Na Somália, os fortemente armados combatentes al-Shabaab usaram martelos e outras ferramentas para destruir os santuários e túmulos Sufis, enquanto gritavam “Allahu Akbar”. De acordo com um oficial al-Shabaab, essas operações continuarão “até erradicar a cultura de adorar sepulturas”. (AFP, March 26; Terrorism Monitor Brief, April 2, 2010).

[...]

Há relatos que no Egito os salafistas pretendem destruir uma série de santuários e Mesquitas Sufis, começando com a Mesquita onde se encontra a tumba de al-Mursi Abu'l-Abbas, continuando com a destruição de outras 15 Mesquitas Sufis em Alexandria. Os Sufis daquela cidade forneceram ao Exército Egípcio uma lista das 20 Mesquitas que já foram atacadas por Salafistas. Combates de rua irromperam por todo o Egito, após a Revolução e os Salafistas aproveitaram a quebra da lei e da

²⁸ A doutrina central do movimento *Wahabiyya* é uma interpretação particular do Islã Sunita conhecido como *Salafiyya*, que insta um retorno ao caminho dos “ancestrais virtuosos”, isto é, a forma em que o Islã era praticado até os três primeiros séculos após a morte do Profeta Muhammad. Para mais referências ver: AMANAT, A., 2001. *Empowered through violence: the reinventing of Islamic extremism*. In: TALBOTT, S., CHANDA, N. (Eds.). *The Age of Terror: America and the World After September 11*, Yale Center for the Study of Globalization, pp. 25-52; e POUWELS, Randall Lee & ADLER, Philipp J.. *World Civilizations*. California: Thomson Wadsworth, 2006. pp. 502-504.

²⁹ PINTO (2010). Op. Cit., p. 133-134.

ordem para atacar os santuários Sufis. Os Sufis no Egito reportaram que estão formando comitês de auto-defesa. (al-Masry al-Youm, April 12)³⁰



Fig. 2- Sufis choram a destruição de Santuário Sufi em Lahore, Paquistão, praticado por grupo de orientação *Salafi*.³¹

O Salafismo também é um movimento muito forte no Brasil. Durante esta pesquisa houve o 1º Seminário de Ciências Islâmicas, patrocinado pela Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil, cuja sede é no bairro do Pari, São Paulo. Neste Seminário, cujos principais palestrantes eram teólogos formados na Arábia Saudita (um deles brasileiro), portanto sob influência do pensamento *Wahabiyya*, não havia menção direta ao Sufismo, no entanto havia forte crítica a ele nos assuntos que foram tratados, como, por exemplo: a proibição do uso de amuletos, talismãs e símbolos; inexistência da bênção por meio de objetos ou plantas; proibição da visita aos túmulos; e a proibição da construção de Mesquitas, mausolés e edificações nos túmulos. Assistimos ao Seminário e percebemos a aversão que existia às práticas Sufis. Em cada uma das palestras (foram oito, no total) havia cerca de duzentos ouvintes, com razoável número de brasileiros convertidos ao Islã.

³⁰ Fórum do *Close Protection World*, disponível em: <<http://www.closeprotectionworld.com/security-news-africa/55488-salafist-attacks-Sufi-shrines-libya-may-indicate-prolonged-sectarian-violence.html>>. Acesso em: 29/03/2012.

³¹ Imagem retirada do *Site Sunni News*. Disponível em: <<http://sunninews.wordpress.com/2010/07/02/suicide-attack-on-data-darbar-lahores-famous-shrineindian-Sufi-sunnis-condemned/>>. Acesso em 15/10/2011.

convida a todos os irmãos a participarem do

INSTITUTO ISLÂMICO
Instituto Al Imam Ahmad Bin Hanbal

1º Seminário de Ciências Islâmicas

Patrocínio

Patrocínio da Instituição: 'Eid al Qatariyah al Khairiyah

SOB O TEMA:
Usul al Imaan.
Os Princípios da Fé
no Alcorão e na
Sunnah.

Palestrantes

- Shaikh Ahmad 'Ali Yahia – doutor em Aquidah, imaam e khatib do Ministério de Assuntos Islâmicos do Qatar
- Shaikh Rodrigo – graduado na Universidade Rei al Saud, em Riyad
- Shaikh Wafi Farah – pós-graduado em Usul al Fiqh na na universidade Imaam Muhammad Bin Saud, Makkah al Mukaramah;

Principais assuntos a serem tratados:

- A fé em Allah;
- A unificação (do Senhorio, Divindade, Nomes e Atributos de Allah);
- A unificação do Senhorio:
 - 1) Seu significado e as provas no Qur'an, sunnah, na predestinação e na natureza humana,
 - 2) Somente a convicção na Unificação do Senhorio salva do castigo de Allah,
 - 3) Surgimento dos desvios na Unificação do Senhorio;
- A unidade Divina (Tauhid):
 - 1) Evidências,
 - 2) A importância do Tauhid,
 - 3) Tauhid: a essência do chamamento dos Mensageiros,
 - 4) Tauhid: eixo da rivalidade e desentendimentos entre os Mensageiros e seus povos;
- Apresentação de alguns tipos de adoração;
- Ruqiyah;
- A preocupação do Profeta (que a paz e as bênçãos de Allah estejam com ele) sobre a proteção do Tauhid;
- Amuletos, talismãs e simbologias;
- A bênção através de objetos ou plantas;
- A proibição da visita aos túmulos (para sacrifícios e orações) e a negligência quanto à proibição;
- A construção de mausoléus e edificações nos cemitérios;
- A construção de mesquitas sobre túmulos;
- O politeísmo e a incredulidade, tipos e exigências;
- Causas do politeísmo;
- Os cinco tipos de incredulidade;
- Os dois tipos de hipocrisia.

DATA:
de 07 a 10 de Junho

HORÁRIO DAS PALESTRAS:

- Primeira: das 9 às 12 horas;
- Intervalo para oração e almoço das 12 às 13:30 horas;
- Segunda: das 13:30 às 15:30 horas.

LOCAL: Mesquita da Liga Islâmica: rua Barão de Ladário, 922 - bairro do Pari, São Paulo/SP.

TELEFONE: (11) 8282-9546

No fim do seminário os alunos serão avaliados e os primeiros dez colocados receberão um prêmio

Fig. 3 – Cartaz do 1º Seminário de Ciências Islâmicas (fotografia do autor)

Sabe-se que a história do pensamento religioso registrou, em diversos momentos, conflito entre a ortodoxia e o misticismo. Podemos considerar a ortodoxia como princípio ou sistema de manutenção da uniformidade na crença e na prática, determinando o que é

verdadeiro e desejável, desencorajando os desvios e aplicando sanções sociais e legais para impor essa conformidade. A ortodoxia reflete a tendência de adesão à tradição, de aceitar os resultados do que for considerado válido pela experiência, objetivando resistir à mudança, considerando-a como algo errado. Isso é bastante forte no Islã, que considera a inovação (*bid'a*) como errônea.³²

Segundo os teólogos da Sunna, os Sufis situam-se à margem da ortodoxia. Para estes últimos, a lei religiosa (*Shari'ah*) do Islã – algo exterior – corresponde um lado interior (*batin*), ou seja, doutrinas místicas são o pré-requisito para a verdadeira compreensão da revelação divina. Em termos claros, esse lado interior muitas vezes significa o oposto do exterior, ou seja, a mística é a corrente do Islã que gera ideias não ortodoxas em grande abundância e dá espaço para elas: é certa forma de tradição de pensamento livre. Por isso não é de admirar que os Sufis tenham sido frequentemente observados, de maneira desconfiada, pelos teólogos e, às vezes, até mesmo perseguidos.³³

Na vida religiosa dos muçulmanos, o objetivo da ortodoxia, pode-se dizer, é alcançar a harmonização dos detalhes com o todo. Supõe-se que os muçulmanos organizam sua vida por meio de sua sujeição à lei religiosa (*Shari'ah*³⁴), vista como um compêndio que mostra as obrigações a serem cumpridas, a fim de assegurar a liberdade e recompensas que os muçulmanos possuiriam ao cumprirem as determinações impostas. Houve, contudo, entre os Muçulmanos, assim como entre os seguidores de outras religiões, o tipo místico que, por sua tendência peculiar, buscava a confirmação de suas crenças por meio de sua própria experiência individual, a qual pode levar o crente a uma aceitação mais completa da corrente e crença estabelecidas. Do mesmo modo, uma experiência pode, também, conduzir o místico a ajustar ou adequar sua crença em conformidade com as demandas circunstanciais vividas por ele.³⁵

Em todo o mundo islâmico o Sufismo tem, por séculos, duas imagens, as quais refletem os dois extremos das muitas variedades de atividades Sufis encontradas. Por um lado o Sufismo pode sugerir o acesso à mística, à experiência com Allah, o Amor ao próximo, o desprendimento; de outro, sugere atividades, muitas vezes duvidosas de *Turuq* (Ordens) Sufis e seus *Shuyukh* (Mestres), que são acusadas de não observarem rigorosamente a *Shari'ah*, além de serem acusadas de práticas que tenham pouco a ver com o Islã. Entre essas duas visões extremas é que o Sufismo está encaixado.

Entretanto, da mesma forma em que o Islã é plural e fragmentado, os movimentos mais estritos do Islã, como o citado *Salafiyya* também o é. Enquanto na Índia, Paquistão,

³² Cf. DOCKRAT, Muhammad Ashraf Ebrahim. *Between Orthodoxy and Mysticism: The life and works of Shaikh Muhammad Ibn Tahir Al-Fattani*. Johannesburg: University of South Africa, 2002, p.1.

³³ ANTES, Peter. *O Islã e a Política*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2003, p. 91.

³⁴ *Shari'ah*, a lei islâmica, será melhor explicada neste capítulo.

³⁵ Cf. DOCKRAT. Op. Cit., pp. 1-2.

Bangladesh, Caxemira, Iraque, Arábia Saudita, entre outros, os *Salafin* possuem visão extremamente radical do Islã, com a perseguição clara ao Sufismo; em outros países, tal como a Síria, o Salafismo se uniu ao Sufismo, como o que aconteceu com a *Tariqa Naqshbandiyya Khalidiyya*, ramo *Naqshbandi* idealizado pelo curdo Diya' al-Din Khalid e com outros pensadores *salafis* que “aceitaram o misticismo Sufi que se limitava a uma espiritualidade moral delimitada pela *Shari'ah*.”³⁶

O movimento reformista iniciado por Khalid atingiu as outras tradições místicas do Sufismo, que se reorganizaram em consonância ou oposição a suas ideias. Embora muitas das ordens Sufis tenham adotado a ênfase na tradição textual e jurisprudencial do Islã, que era pregado pela *Khalidiyya*, outras, como a *Rifa'iyya* na Síria e no Iraque e o movimento *Barelvi* na Índia do século XIX, reafirmaram o culto dos santos, a liderança carismática dos *Shaykhs* e a dimensão experiencial do Sufismo como elementos centrais da religiosidade muçulmana.³⁷

Como tensão entre os próprios praticantes do Sufismo, não podemos deixar de destacar, também, os movimentos reformistas Sufis, que visavam à recondução dos praticantes do Sufismo a um pretenso “caminho correto” do Islã, como o pregado pela *Tariqa Naqshbandiyya*, ramo *Mujaddidiyya*, idealizado pelo *Shaykh* indiano Ahmad al-Faruqi as-Sirhindi, chamado de o Renovador (*Mujaddid*) no século XVII, que combinava os ensinamentos de um dos maiores Mestres Sufis, o *Shaykh* Ibn 'Arabi, com

grande preocupação em estabelecer fronteiras claras para a ortodoxia islâmica. [...]Assim, ele vai enfatizar em seus escritos a superioridade da *sunna* (exemplo) do Profeta e da *Shari'ah* sobre a mística, pois as primeiras é que permitiriam a existência social do Islã, enquanto a última deveria ser direcionada para o aumento da fé individual.³⁸

Como se pôde ver há muitos pontos de tensão entre a ortodoxia islâmica e o Sufismo, e entre alguns ramos do Sufismo entre si, os quais são exacerbadamente explorados pelos detratores do Sufismo. Tem-se, ainda, que levar em conta outro viés de pensamento, que é o dos orientalistas, que possuem uma visão romântica do Sufi maltrapilho, sujo, porém, que tem um excelente comportamento, que está acima do bem e do mal, além de considerarem o Sufismo como algo libertador, avesso ao Islã, que afasta o praticante da ortodoxia de forma a se libertar das amarras impostas pela religião islâmica. Isto para um Sufi soa como insulto, pois para ele o conhecimento das ciências islâmicas, mesmo que incipiente, é fundamental para ter sucesso em seu desenvolvimento espiritual.

O filósofo Olavo de Carvalho, que foi membro da Ordem Sufi *Maryamiyya*, fundada pelo também filósofo Frithjof Schuon, citando Marco Pallis, faz uma advertência a esse pensamento novaerista de afastamento da tradição religiosa: “Cuidado com um pretenso

³⁶ PINTO (2010). Op. Cit., p. 139-140.

³⁷ Ibid. p. 139.

³⁸ Ibid, p. 136.

‘mestre’ que ofereça um Sufismo sem Islam, uma iniciação tântrica tibetana sem Budismo ou a Prece de Jesus sem Cristianismo.”³⁹

Finalizando, pode-se dizer que a mística no Islã, fazendo eco ao etnólogo John Spencer Trimingham, envolve contemplação e entrega à unicidade de Allah, recordando-se d’Ele frequentemente, devotando-se a Ele, afastando-se da associação de parceiros a Allah e do cometimento de pecados⁴⁰. Portanto, não há como falar em Sufismo sem abordarmos a religião islâmica, pois tudo aquilo que se ensina, desde a adesão do membro, através de sua Iniciação, *bay’at*⁴¹, depende do conhecimento do Islã, mesmo que incipiente, como se afirmou anteriormente. Por isso, é necessário que o apresentemos adequadamente. Foi explicado, na Introdução deste trabalho, que a preocupação da pesquisa é com o Sufismo islâmico, portanto não haverá preocupação com os movimentos advindos principalmente após os anos 1960, em especial com o surgimento da “Nova Era”, que se consideram ou se autodenominam Sufis, porém não-muçulmanos.

Vale lembrar que não se pode afirmar, em nenhuma hipótese, que o Sufismo seja contrário ao chamado “Islã ortodoxo”, que desenvolveu seu próprio dogmatismo na evolução das principais escolas de direito (*fiqh*). Os místicos afirmam ser capazes de interpretar o Alcorão de forma literal, bem como os seus significados “ocultos”. Assim como outros muçulmanos eles querem imitar a vida do Profeta Muhammad, por meio de quem podem alcançar a salvação e estabelecerem um contato pessoal com Allah.

Para fundamentar essa opinião, esposada pela maioria dos seguidores de uma Ordem Sufi, bem como seus *Shuyukh*, pode-se ler as palavras do antropólogo Marcelo Camurça, quando ensina que um cientista da religião deverá estudar e observar aqueles que praticam determinado ato religioso, de forma a “garantir tão-somente um nível de objetividade, de capturar a religião em seus próprios termos, afastando os riscos de aplicação de categorias inapropriadas e alheias a um sistema religioso particular”⁴². É por este prisma que se analisará o Sufismo.

³⁹ CARVALHO, Olavo de. *Astros e Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Estela Editorial, 1985, p. 77.

⁴⁰ TRIMINGHAM, John Spencer. *Islam in West Africa*. Londres: Oxford University Press, 1959, p. 21-22.

⁴¹ *Bay’at* quer dizer, literalmente, juramento, é uma reminiscência ao juramento que os primeiros muçulmanos faziam ao Profeta Muhammad. Os primeiros companheiros do Profeta Muhammad, conhecidos como *Sahaba*, seguravam a mão dele e faziam juramento de fidelidade. Esse costume permanece nas Ordens Sufis, no qual o iniciando faz um juramento ao Iniciador, comprometendo-se com a Ordem. Esse assunto será mais bem explanado no decorrer do trabalho.

⁴² CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 60.

2 Fundamentos Religiosos do Sufismo: O Islã e suas Fontes

2.1 O Islã: uma religião universal⁴³

O Islã (*Islam*) é a terceira versão das religiões monoteístas do tronco abraamico. Segundo os muçulmanos, o Islã é o produto acabado das fases anteriores da revelação profética divina: judaísmo e cristianismo, por isso considerada como o “selo da profecia”.

Enquanto as grandes religiões do mundo trazem o nome de seus fundadores – cristianismo, budismo, zoroastrismo – ou, então, dos países nos quais surgiram – judaísmo, hinduísmo –, o Islã se define essencialmente como uma atitude em relação ao Criador e, portanto às criaturas.⁴⁴

O Islã nasce em 622 da era moderna. Começou a ser divulgado na Península Arábica, mais precisamente na cidade de Meca (Arábia Saudita), pelo Profeta do Islã, Muhammad. Aquele que segue o Islã é chamado de muçulmano (*muslim*), o que voluntariamente se submete à vontade de Allah e aos Seus mandamentos; uma submissão incondicional e voluntária a Ele, num sentido de entrega.

Em um famoso *hadith*⁴⁵ (dito, narração profética) cuja tradição diz que um Anjo perguntou ao Profeta Muhammad “o que era Islã”, o qual respondeu: “Islã é testemunhar que não há divindade a não ser Allah e testemunhar que Muhammad é Seu Mensageiro, realizar as orações, pagar o *Zakat*, jejuar durante o mês do Ramadã e fazer a peregrinação à Kaaba se for capaz de fazê-lo.⁴⁶

O *hadith* citado traz os pilares (*arkan*) da religião islâmica, que são cinco⁴⁷:

1) **O Testemunho** (*ash-Shahada*): é testemunhar, de livre e espontânea vontade e com convicção que Allah é a Única divindade, e testemunhar que Muhammad é Seu último Profeta.

2) **A Oração** (*as-Salat*): o muçulmano deve fazer as cinco orações diárias obrigatórias.

A prece é considerada um dom de Deus para os homens, e foi entregue ao Profeta do Islã para sua comunidade no momento de sua ascensão (*al-mi'raj*), durante o qual ele foi transportado até a presença divina (é o comentário desta viagem espiritual que, como sabemos, inspirou a Divina Comédia de Dante).⁴⁸

⁴³ Para a Ciência da Religião há duas formas de se entender a religião: étnica ou universal. As religiões étnicas são o Hinduísmo e o Judaísmo, cuja adesão à religião é dada pela descendência; já as religiões universais, tais como o Cristianismo e o Islã, são abertas para a conversão.

⁴⁴ VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de. *Sentido da Oração*. In: LUCCHESI, Marco (org.). *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2002, p.138.

⁴⁵ O conceito de *hadith* sera explorado ao longo deste capítulo.

⁴⁶ *Imam Nawawi's Collection of Forty Hadith*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996, p. 31.

⁴⁷ Os conceitos sobre os pilares do Islã são fruto das nossas anotações do Curso de Teologia Islâmica, que fizemos na Universidade Islâmica do Brasil, que, infelizmente fechou. Para maior detalhamento sobre os pilares do Islã, ver ANTES, Peter. Op. Cit., p. 49-66.

⁴⁸ VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de. Op. Cit., p. 151.

3) A contribuição (*az-Zakat*): purificação dos bens que tem e possui.

Deve-se pagar a *zakat*. Não é nem uma esmola, nem uma “caridade”, nem um imposto. É a entrega feita voluntariamente, porém obrigatória, aos pobres da comunidade de uma parte do que foi adquirido e que é supérfluo em relação às necessidades imediatas, a usura e a acumulação de bens são proibidas. [...] Além da *zakat*, o Alcorão fala da esmola propriamente dita, *sadaqa*, que não é uma instituição social obrigatória, todavia sendo expressamente recomendada, visto que trata de um ato de beneficência e de justiça.⁴⁹

4) O Jejum (*as-Sawn*): o muçulmano deverá jejuar anualmente, no período do mês do *Ramadhan*⁵⁰, do nascer do sol, logo após a oração da alvorada até o ocaso, momentos antes da oração do crepúculo.

O jejum [...] é obrigatório para todos os crentes que já tenham chegado à puberdade, a menos que haja impedimentos maiores: doenças, viagens, mulheres grávidas ou que estejam amamentando, trabalhadores que estejam realizando tarefas árduas, pessoas anciãs. [...] Do alvorecer até a noite, todos os alimentos, todas as bebidas e todas as relações sexuais são proibidas. Este jejum total [...] representa uma dura ascese.⁵¹

5) A peregrinação (*al-Hajj*): todo os muçulmanos e muçulmanas que tiverem condições financeiras e físicas deverão, pelo menos uma vez na vida, fazer a peregrinação à Caaba (*Ka'aba*), que fica na cidade de Meca, na Arábia Saudita.

A peregrinação propriamente dita deverá ser feita durante o mês lunar de *dhul-hija*. A “pequena” peregrinação (*umra*) [ou visita] pode ser feita em qualquer momento e não comporta todos os ritos da “grande” peregrinação [*hajj*].⁵²

Além dos pilares da fé, há também os pilares da crença islâmica, que são seis:⁵³

1) Crença em Allah (*at-Tawhid*): acreditar que não há divindade, somente Allah é Divino e somente Ele é digno de adoração;

2) Crença nos Anjos (*al-mala'ika*): acreditar na existência dos Anjos e que eles são mensageiros de Allah para a humanidade;

3) Crença nos Profetas e Mensageiros de Allah: a religião islâmica diz que houve 124000 Profetas (*an-Nabi*) de Allah, destes 313 são Mensageiros (*ar-Rasul*), como, p.ex., Adão (Adam), Noé (Noah), Moisés (Musa), Abraão (Ibrahim), Jesus (‘Isa) e Muhammad;

4) Crença nos livros (*al-Kutub*, sing. *Al-kitab*) revelados: Alcorão, Evangelho, Tora;

⁴⁹ VITRAY-MEYEROVITCH. Op. Cit., pp. 151-152.

⁵⁰ Nono mês do calendário muçulmano, que é lunar, não solar, como o gregoriano.

⁵¹ VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de. Op. Cit. p. 153.

⁵² Ibid. p. 155

⁵³ Idem à nota 44.

5) **Crer no Decreto divino** (*al-qadar*): tudo o que acontece, de bom ou de ruim, na vida de todas as criaturas, provém, única e exclusivamente de Allah;

6) **Crença no juízo final** (*al-Din*) e **na vida após a morte** (*al-Qiyamah*): todos serão julgados e após seu julgamento irão para o Paraíso (*Jannah*) ou para o Inferno (*Jahannan*).

2.2 As fontes islâmicas: o Alcorão e a *Sunnah*.

A religião islâmica tem como fontes principais e dogmáticas o Alcorão e a *Sunnah* (Tradição). Estes também são a fonte da lei islâmica (*Shari'ah*) e de sua jurisprudência (*Fiqh*). Esta estuda as características e procedimentos metodológicos da lei que permitem deduzir uma norma a partir das fontes. Neste processo de dedução se examina, sob diversos prismas, o significado literal, simbólico e alegórico dos termos e conceito utilizados no Alcorão e na *Sunnah*.

2.2.1 O Alcorão

O Alcorão é o livro sagrado dos muçulmanos⁵⁴. É uma compilação que reúne textos escritos em língua árabe, formado pelas revelações divinas que o Profeta Muhammad teve. Há duas fases de revelação mencionadas na teologia muçulmana: a mequense, com revelações acontecidas no período em que Muhammad vivia em Meca, e a medinense, época em que viveu em Medina.

A maior parte dos versículos corânicos foi revelada a Muhammad na cidade de Meca, principalmente antes da Hégira⁵⁵ (*Hijra*'), e a restante na cidade de Medina, para onde os muçulmanos se mudaram, saindo de Meca, e começaram a gestar a primeira sociedade muçulmana. A revelação mequense se centra, fundamentalmente em temas como a fé, as crenças, as disputas com os infiéis⁵⁶ e o convite para se converter ao Islã. A medinense faz referência à regulação da sociedade e da família, com temas relacionados à economia, política, herança, contratos, casamento etc.

As fontes estão de acordo quando dizem que todas as vezes que um fragmento do Alcorão era revelado, o Profeta chamava um dos seus companheiros letrados, e lhe ditava, com precisão, o lugar exato do novo fragmento no conjunto já recebido. Em

⁵⁴ Cf. ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Al-Qur'an: O Alcorão, o livro divino dos muçulmanos*. In PEREIRA, Rosalie H. de Souza. *O Islã clássico, itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva: 2007. Capítulo III.

⁵⁵ Hégira (*Hijra*'), quer dizer emigrar. Por volta do ano 630 da nossa era o Profeta emigrou da cidade de Macca para a cidade de Medina, tendo em vista a perseguição que sofria naquela cidade, com ameaças constantes de morte.

⁵⁶ Deve-se entender que o infiel, para os muçulmanos, se refere aos politeístas e aos que impedem os muçulmanos de exercer sua religiosidade. Não se refere, no entanto, aos judeus e aos cristãos, que recebem o qualificativo de povos do Livro (*Ahl al-Kitab*)

seguida Muhammad pedia para que o escriba lesse o que havia sido ditado, para que pudesse corrigir qualquer erro.⁵⁷

Em árabe *al-Qur'an* que quer dizer, literalmente, a recitação, a leitura. Acredita-se que o Arcanjo Gabriel (*Jibril*) ditava o texto corânico a Muhammad, que o retransmitia, ao mesmo tempo ou logo depois, aos seus companheiros, que se apressavam em anotá-lo.

Quando o Profeta recebia uma revelação, em especial durante o período medinense, ele chamava seus secretários, que a escreviam em pedaços de couro, omoplatas de camelo e outros objetos então empregados como material de escritório – casca de palmeira – e, talvez, papel importado da China.⁵⁸

Para os muçulmanos o Alcorão não é uma palavra humana, mas a palavra de Allah, trazida aos homens por um enviado, um Profeta (*an-Nabi*), um Mensageiro (*ar-Rasul*). Para os muçulmanos o Profeta Muhammad é, ao mesmo tempo, um Profeta e um Mensageiro, ao lado de Jesus (*'Isa*) e Abraão (*Ibrahim*), entre outros⁵⁹. Para os muçulmanos, foi através de Muhammad que foi revelado o Alcorão; de Jesus o Evangelho; de Abraão a Torá. Francirosy C. B. Ferreira observa: “Se, para o cristão, o verbo encarnado é Jesus, para o muçulmano, é o Alcorão. Trata-se do Verbo do Altíssimo que desceu à Terra. Verbo que se fez escrita e escrita que se materializou na caligrafia.”⁶⁰

Assim, o Alcorão é a Escritura. É Ideal, Idealizado e Idealizante. Descendeu (*nazala*) dos céus, no qual os muçulmanos veem as outras Escrituras sob a luz desse modelo de revelação. Vinda após seis séculos de Jesus, a revelação corânica retoma numerosos dados da Bíblia hebraica e dos Evangelhos, pois cita frequentemente a Torá e o Evangelho. O Alcorão prescreve a todo muçulmano crer na Escritura anterior a ele. Teoricamente, o muçulmano crê nos livros revelados anteriormente ao Islã, porém, na prática, crê neles na medida em que seus textos se conformam aos ensinamentos do Alcorão, sendo este a regra e a medida utilizada.

Para o Sufismo, como se apontou anteriormente, o Alcorão possui inúmeros significados, os quais servem de base para a compreensão do caminho ou via ao qual o Sufi aderiu, sendo o Alcorão, por si só um sacramento. Entretanto, como afirma Frithjof Schuon,

para poder compreender o sentido do Alcorão como sacramento, há que saber que ele é o protótipo incriado do dom da palavra, que é a eterna Palavra de Allah (*kalamu-Llah*), e que o homem e Allah se encontram no discurso revelado, no *Logos* que tomou forma diferenciada da linguagem humana a fim de que o homem, por meio desta linguagem, reencontre a Palavra indiferenciada e salvadora do

⁵⁷ HAMIDULLAH, Muhammad. *Le Saint Coran: texte arabe, traduction sémantique en langue française*. Bayoruth: Al Biruni, 2000, p. VIII.

⁵⁸ VERNET, Juan. *As Origens do Islã*. São Paulo: Ed. Globo, 2004, p. 111.

⁵⁹ A teologia islâmica assevera que há 124.000 Profetas de Allah.

⁶⁰ FERREIRA, Francirosy C. B. *Entre Arabescos, Luas e Tâmaras: performances islâmicas em São Paulo*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2007, p. 20.

Eterno. Tudo isto explica o imenso poder salvífico da palavra “téofora”, sua capacidade de ser veículo de um poder divino e de aniquilar uma legião de pecados.⁶¹

A tradição Sufi diz que o Alcorão possui milhares de significados ocultos, que só são acessíveis àqueles que estão em contato com o saber místico e não aos puros exegetas.

Algumas parábolas presentes no Alcorão são vistas pelos Sufis como provas da superioridade do saber esotérico/místico (*batin*), que permite ver a essência das coisas, sobre o conhecimento exotérico/legalista (*zahir*), que se atém ao formalismo das aparências e do senso comum.⁶²

O Alcorão, assim como a Bíblia e outros livros sagrados, tem variado nível de compreensão que pode ser literal, metafísico ou transcendente. Infelizmente, para justificar atos insanos, algumas pessoas os usam em sentido literalista ou fragmentado. Como o Islã não tem um corpo diretivo e não possui um clero ou dirigentes, há diferentes formas de interpretação dos versículos corânicos e da *Sunnah*.

2.2.2 A *Sunnah*

Para os muçulmanos as palavras pessoais do Profeta Muhammad possuem alto valor, mas em um plano muito inferior ao do Alcorão. Tem-nas como inspiradas e suas compilações constituem o que se chama de *ahadith*, que servirá de base para a *sunnah*.

Sunnah – dito, costume. 1. o estabelecido, o padronizado, precedente baseado no ordenamento jurídico, práticas e ações – o exemplo concreto do Profeta Muhammad –, transmitido e registrado no hadith. O hadith, o *corpus* dessas tradições, é considerado o modelo oficial para os seguidores, e suplementar ao Alcorão; dessa forma, a *sunnah* é o caminho correto, modo de vida; a via da fé e da conduta é expresso no hadith e seguido pela comunidade islâmica.⁶³

A *Sunnah* é transmitida aos muçulmanos pelos *Ahadith* (plural, sing.: *Hadith*): literalmente, narrativas. São compilações feitas para registrar as palavras e os atos do Profeta Muhammad. O conjunto de narrativas (*ahadith*) foi recolhido junto aos companheiros do Profeta, chamados de *sahabah* (plural); para ser um *sahabi* (singular) há duas condições que devem ser obrigatoriamente cumpridas: ter conhecido o Profeta pessoalmente e ter morrido muçulmano⁶⁴. Dessa forma os *ahadith* estão diretamente ligados à *Sunnah*.

Cumpre lembrar que há grande quantidade de *ahadith* considerados espúrios. Jamais foi estabelecido um cânone absoluto e rígido deles; alguns compiladores são considerados mais dignos de crédito que outros. Essa situação é resultado, em parte, do fato

⁶¹ SCHUON, Frithjof. *Para compreender o Islã*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006, p. 83.

⁶² PINTO (2010). Op. Cit., p. 104.

⁶³ SWARTLEY, Keith. *Encountering the World of Islam*. Atlanta: Authentic Media, 2005, p. 529.

⁶⁴ Após a morte de Muhammad alguns de seus companheiros abandonaram o Islã e voltaram às suas religiões anteriores, estes não são considerados *sahabah*.

de que cada *hadith* é uma história separada, transmitida através do apoio (*isnad*) de uma cadeia (*sanad*) de narradores.

Com base no que foi explanado podem-se dizer que os muçulmanos reputam ao Alcorão extrema infalibilidade, pois creem que vem diretamente de Allah. Enquanto os *ahadith* não possuem a mesma classificação, pois foram compilados por homens, daquilo que foi ouvido de outros homens.

Há, a seguir, um quadro sinótico comparativo entre os conceitos islâmicos ortodoxos em comparação com os conceitos Sufis, mais heterodoxos, que aponta os principais pontos de tensão entre a ortodoxia e heterodoxia. Lembre-se que esse é o ponto de vista da própria ortodoxia, pois os aderentes de uma escola Sufi não se enxergam nesse modelo estipulado⁶⁵:

Elemento	Conceito Islâmico Ortodoxo	Conceito Sufi (sob olhar da ortodoxia)
Sufismo (Tasawwuf)	A palavra Tasawwuf – Sufismo não existia na época do Profeta Muhammad.	Para os Sufis o Tasawwuf é parte fundamental do Islã, sendo este o corpo e aquele o coração da religião islâmica. Dizem que era praticado pelo Profeta Muhammad e por seus primeiros seguidores, mas na verdade são práticas oriundas de outras religiões, tais como o cristianismo, o budismo, o hinduísmo e o zoroastrianismo.
Música e a dança	A música e a dança são proibidas no Islã.	Algumas Ordens Sufis usam a música e a dança em seus rituais. Uma invenção feita por eles.
Intercessão (Tawasul)	Pedir algo a Allah por meio da intercessão de alguém, seja vivo ou morto, inclusive o Profeta Muhammad é proibido.	Normalmente os Sufis pedem a intercessão do Profeta Muhammad e de seus <i>Shuyukh</i> (Mestres), ou de outros seres humanos, considerados especiais.
Santidade (Walayah)	Não há no Islã o conceito de santidade. Nem mesmo o Profeta Muhammad é considerado santo.	Os <i>Shuyukh</i> (Mestres) são considerados homens-santos, dotados de poderes especiais e/ou sobrenaturais, sendo alvo de devoção.
Vida	A vida é uma unidade e tudo deve ser, como uma unidade, vivida em obediência a Allah, de uma forma islâmica equilibrada, sem abandonar qualquer aspecto.	A vida é dividida em privada e pública, espiritual e mundana, sendo que o Sufi se concentra somente em aspectos individuais e espirituais.

⁶⁵ Cf. HAMID, Ayub. *Sufism Vs. Salafism/ Wahabism*. Disponível em: <<http://www.ayubhamid.com/q-a-a/609-Sufism-vs-salafismwahabism>>. Acesso em 10/02/2012.

Meta de vida	O Objetivo de vida é maximizar o contentamento de Allah para com o crente e, por meio deste contentamento, atingir o sucesso último, de forma a livrar o crente do Inferno e ser admitido no Paraíso.	Alcançar a espiritualidade de forma a se tornar uno com Allah.
Sistema de Crença (<i>din</i>)	O mesmo esboçado anteriormente	O Islã é reduzido a um conjunto de rituais, adulterados pelos chamados exercícios espirituais Sufis.
Purificação (<i>Tazkiyyah</i>)	Para se chegar o mais próximo possível do modelo exemplar do Profeta em excelência e conduta exemplares, por meio de um processo de auto-aperfeiçoamento contínuo, crescendo por meio da virtude, boas atitudes, hábitos, ações, qualidades, relações e interações, purificando-se de qualquer conduta má e reprovável.	A purificação se dá por meio do crescimento espiritual, obtido pelas práticas e exercícios que não eram realizados, nem mesmo ensinados pelo Profeta.
Lembrança de Allah (<i>Dhikr</i>)	É estar cômescio e atento da presença de Allah, lembrando-se d'Ele para tudo aquilo que realizar na vida, continuando com esse ato durante toda a vida, seja em pé, sentado ou deitado. Além disso, usam-se as palavras e frases ensinadas pelo Profeta para se lembrar de Allah.	Repetição de nomes e atributos de Allah ou versículos do Alcorão de um número específico de vezes, de forma especial e em posições físicas específicas e em ocasiões determinadas, as quais não eram praticadas ou ensinadas pelo Profeta, mas ensinadas pelos <i>Shuyukh</i> (Mestres) da Ordem Sufi, baseados em fontes extra-islâmicas.
Obediência às autoridades	Obediência ao líder (<i>Amr</i> ou <i>Khalifa</i>) dos muçulmanos em questões que são permitidas ou aprovadas pelos ensinamentos islâmicos e pelas convenções (<i>Ma'ruf</i>) da sociedade islâmica.	Absoluta e incondicional obediência e reverência, que é reservada, no Islã, apenas para Allah, são estendidas ao <i>Shaykh</i> da Ordem.
Opinião sobre os segredos do Alcorão (<i>Mutashabihat</i>)	O Alcorão menciona muitos fatos que estão além da compreensão humana e, portanto, eles são chamados de <i>Mutashaabihaat</i> (segredos ou ocultos). Isso se deve ao fato de que somente Allah conhece sua verdadeira natureza, em cujo conteúdo se deve acreditar como o descrito pela revelação ao Profeta, sem que ninguém tente determinar sua natureza exata.	Os Sufis perseguem esses conceitos a fim de descobrir seus significados ou sua natureza exata e, como resultado, se enganam nessa busca. Normalmente eles acabam por adotar significados esotéricos, construídos por outros seres humanos, confundindo-os, levando-os a terem um comportamento de descrença, numa atitude herética e até apóstata.
Lei Islâmica (<i>Shari'ah</i>)	A lei Islâmica (<i>Shari'ah</i>) é o corpo de regras e regulamentos nas questões da crença islâmica, as quais foram dadas por Allah a Seu Mensageiro.	O Caminho (<i>Tariqa</i>) forma as regras e regulamentos desenvolvidos por uma Ordem Sufi, a qual uma pessoa deve seguir para progredir em sua espiritualidade.

Com o que foi escrito até agora, acredita-se que se pode apresentar de forma sucinta o que é o Islã e as fontes em que a religião islâmica se baseia, condição *sine qua non* para que haja a compreensão do Sufismo. Pede-se escusas pela longa exposição da religião,

mas a consideramos de fundamental importância para este trabalho e para se fazer o Sufismo melhor entendido.

3 Aproximação Geral ao Sufismo

As doutrinas e práticas espirituais, místicas e esotéricas do Islã, que podem ser convenientemente, ainda que não satisfatoriamente, rotuladas de Sufismo, estão entre as principais vias de compreensão desta religião nos círculos acadêmicos ocidentais e, possivelmente, entre o público em geral. Isto ocorre por inúmeras razões, especialmente porque o Sufismo proporciona, ao longo dos séculos, chaves insubstituíveis para atingir o núcleo da identidade muçulmana, fornecendo as respostas mais adequadas ao desfiguramento contemporâneo da tradição islâmica.⁶⁶

O Sufismo sob o ponto de vista da análise feita neste trabalho se origina, como é propagado por todos os seus *Shuyukh* (Mestres), dos ensinamentos do Profeta do Islã, Muhammad. Todas as Ordens Sufis traçam sua “cadeia de transmissão” (*silsilah*) ao Profeta Muhammad, seja através de seu primo e genro ‘Ali Ibn Abi Talib ou através de seu sogro Abu Bakr as-Sidiq. Pode-se concluir que, sob o aspecto do que é propagado pelos *Shuyukh*, o ensinamento esotérico foi dado àqueles que possuíam a capacidade de conter a experiência direta com Allah, cujas técnicas para a alcançar foram passadas de Mestre (*Shaykh* ou *Murshid*) a Discípulo (*Murid*) durante séculos, sendo o Profeta Muhammad considerado o primeiro dos Mestres. Os praticantes do Sufismo consideram os *sahaba*⁶⁷, os primeiros companheiros do Profeta Muhammad, como os primeiros Sufis, tendo estes sido iniciados diretamente pelo Profeta Muhammad.

O Sufismo tem raízes nos primeiros séculos do Islã. Durante a vida do profeta Maomé, a comunidade beneficiou-se não apenas de sua liderança política e religiosa, mas também de seu exemplo pessoal. O profeta viveu sua vida inteiramente motivado pelo desejo de cumprir a vontade de Deus.⁶⁸

Inúmeros estudiosos do Sufismo afirmam que este pode ser considerado como resultado do direcionamento do muçulmano a uma experiência direta com Allah, como teria acontecido com o Profeta Muhammad, especialmente durante a *Mir’aj* (ascensão do Profeta aos céus, segundo a tradição muçulmana), ocasião em que ele ficou muito próximo de Allah. Percebe-se que os pensamentos sobre uma forma de religiosidade em que o fiel pudesse estar mais próximo a Allah foram presentes desde o princípio do Islã.

⁶⁶ LAUDE, Patrick. *Pathways to an Inner Islam*: Massignon, Corbin, Guenon, and Schuon. Albany: State University of New York Press, 2010, p. 1.

⁶⁷ Só é considerado um *Sahaba* (companheiro) do Profeta Muhammad aqueles que o conheceram pessoalmente em vida e morreram muçulmanos.

⁶⁸ SONN, Tamara. *Uma breve história do Islã: um guia indispensável para compreender o Islã do século XXI*. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 2011, p. 96.

O Corão contém poderosas imagens da proximidade de Deus com o homem, e da maneira como o homem pode responder. Antes que o mundo fosse criado, diz-se que Deus fez uma aliança (*mithaq*) com os seres humanos. Perguntou-lhes “Não sou Eu o Vosso Senhor?” e eles responderam: “Sim, nós atestamos”. [Alcorão, 7:172]

Diz-se que, em sua vida, Maomé fez uma misteriosa viagem, primeiro a Jerusalém e depois ao Paraíso, onde lhe permitiram chegar a uma distância de Deus e ter uma visão de Sua face.

Desde cedo na história do Islã, parece terem-se iniciados dois processos, estreitamente interligados. Houve um movimento de religiosidade, de prece, visando à pureza de intenção e renúncia a motivos egoístas e prazeres mundanos, e um outro de meditação sobre o sentido do Alcorão.⁶⁹



Fig. 4 – Representação da ascensão de Muhammad aos céus.⁷⁰

O Profeta Muhammad, símbolo de “homem perfeito” (*al-Insan al-Kamil*) e modelo para toda humanidade, deveria ser o tipo ideal de crente, o qual seria possível alcançar, especialmente a sua ligação direta com Allah e a experiência individual com Ele. O Islã insta seus crentes a praticarem o bem, coibir o mal e serem pacientes, como podemos ver no versículo corânico: “Observa a oração, recomenda o bem, proíbe o ilícito e sofre pacientemente tudo quanto te suceda, porque isto é firmeza.”⁷¹ Neste diapasão, Giovanni Filormano destaca que desde os primórdios do Islã houve uma procura dos muçulmanos pelo ascetismo e pelo pietismo.

Ideias místicas começaram a penetrar no pensamento islâmico no início do primeiro século de sua história, quando surgiu na comunidade muçulmana uma forma de pietismo ascético. A crescente necessidade de obedecer à lei divina, encarnada no Islã oficial, foi outro fator que favoreceu os místicos e os ascetas muçulmanos, denominados Sufis.⁷²

⁶⁹ HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2000, p. 87-88.

⁷⁰ Imagem disponível em: <<http://nurashkijerrahimichigan.wordpress.com/blog/>>. Acesso em: 23/03/2012.

⁷¹ Alcorão, 3: 17.

⁷² FILORMANO, Giovanni. *Monoteísmos e Dualismos: as Religiões de Salvação*. São Paulo: Ed. Hedra, 2005, p. 154-155.

O autor observa, ainda, que esses Sufis perseguiram “uma vida de amor e de pura devoção”⁷³ a Allah, desenvolvendo “um caminho espiritual até a divindade, articulado em uma série de estágios de devoção e de estágios de conhecimento”⁷⁴. É neste momento que o Sufismo se estabelece.

Tem-se, assim como aponta o filósofo Sayyed Hossein Nasr, que o Sufismo está ligado diretamente ao conceito de *Ihsan* (virtude, beleza, honestidade), definindo-o como o núcleo da tradição islâmica, que pode ser interpretado, da forma como ele é empregado nos textos Sufis, como viver na constante presença de Allah⁷⁵, sendo que *Ihsan* é descrito em um famoso *hadith*⁷⁶, quando, segundo a crença islâmica o Arcanjo Jibril (Gabriel) teria se dirigido ao Profeta Muhammad e lhe feito três perguntas, sendo a terceira pergunta, *O que é Ihsan?* respondida pelo Profeta: “É adorar Allah como se O visse, pois, embora você não O possa ver, verdadeiramente Ele o vê”⁷⁷

Quanto a *Ihsan*, é óbvio que nem todos podem acreditar em Deus como se eles O vissem. Esta é a estação dos Santos, e *Ihsan* que significa tanto “virtude” e “beleza”, está associada com o caminho espiritual que leva à santidade, e isto é considerado, praticamente, como uma definição do Sufismo.⁷⁸

Podemos dizer, sem dúvidas, que nos primeiros séculos de desenvolvimento do Islã, o Sufismo foi um estado de devoção, muitas vezes ascética, que refletia a vida e ensinamentos de indivíduos altamente respeitados por sua comunidade. Essa tradição devocional, nascida dessa necessidade de ligação direta com Allah, veio a se cristalizar, alguns séculos depois, em grandes organizações sociais chamadas de *Turuq* (Ordens; *Tariqa* - Ordem), que são as irmandades de cada sociedade Sufi, as quais começaram a tomar forma no Séc. XII.⁷⁹

Vemos que, no início, a agregação socioreligiosa que nasce com o Sufismo é predominantemente a de um círculo restrito de pessoas que se reúnem ao redor de uma figura reconhecida como mestre carismático e espiritual, que lhes ensina as vias da elevação da alma a Deus, recorrendo a técnicas de oração e formas de expressão (como poesia e canto), que permitem traduzir o intraduzível em sinais alusivos e metafóricos, dar forma a emoções profundas que brotam do contato entre o ser humano e a divindade.⁸⁰

O Sufismo a partir do Séc. XIV passou a ter grande apelo popular e sua nova estrutura de unidade religiosa foi construída sobre bases populares. Enquanto muitas *Turuq*

⁷³ FILORMANO. Op. Cit., p. 155.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Cf. NASR, Seyyed Hossein. *The Heart of Islam*. New York: Harper Collins, 2002, p. 60.

⁷⁶ O termo *hadith* quer dizer narração, o qual será explanado melhor neste mesmo capítulo, bem como seu plural, *ahadith*.

⁷⁷ NASR. Op. Cit., 61.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Cf. KNYSH, Alexander. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill, 2000, Cap. 8-10.

⁸⁰ PACE, Enzo. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 186.

tinham apenas significado local, as *Turuq* maiores, espalhadas por todo ou grande parte do território islâmico, contribuíam para manter a unidade ideal de todos os muçulmanos. Os Mestres e discípulos viajavam de ponta a outra do mundo islâmico, sendo estes as sementes de intercâmbio que floresceram em muitos países e comunidades. Essa grande rede de Mestres e discípulos foi de importância fundamental como veículo de expansão do Islã pela África e Ásia.⁸¹

3.1 A origem etimológica do termo Sufi

O sábio muçulmano Murtada Mutahari em sua obra, *Ashnay ba 'Ulimil Islam* (Introdução às Ciências Islâmicas), diz que a primeira pessoa a utilizar o nome Sufi foi Abu Hashim al-Kufi, por volta do ano 760⁸², sendo que este foi, também, o primeiro a construir em Ramallah, na atual Palestina, um local de hospedagem para muçulmanos com “tendências ascéticas”⁸³, para que estes tivessem um lugar para suas práticas; foi, também, o primeiro a construir um hospital para doentes mentais, no qual as práticas e ensinamentos Sufis eram utilizados para tratamento, denotando a preocupação social que as pessoas ligados ao Sufismo tinham e tem.

Para este autor a melhor análise etimológica do termo Sufi foi feita por Abu Bakr al-Kalabadhi, no Séc. 10, em sua obra *Kitab al-Ta'arruf li Madhab ahl al-Tasawwuf* (cujo título pode ser traduzido como “Livro de investigação sobre a escola jurisprudencial do povo do Sufismo”)⁸⁴, a qual serviu de base para inúmeras outras obras sobre o Sufismo. Al-Kalabadhi dizia que havia quatro palavras que poderiam ter dado origem ao termos Sufi, as quais podemos sintetizar como:

- *Suf* (صُوف): lã, fazendo alusão aos primeiros seguidores que usavam roupas de lã em sinal de humildade, desapego e abandono do mundo material;

- *Safa* (صَافَا): pureza, sinceridade, pois o ideal do membro de uma escola Sufi é a pureza de seus atos e de seu coração;

- *Saff* (صَف): fila, fileira, dizendo que os Sufis estavam na fila da frente, num sentido de elite;

⁸¹ Cf. GIBB, Hamilton A.. *An Interpretation of Islamic History*. In: *Studies on the Civilization of Islam*. Boston: Beacon Press, 1962, p 29-30.

⁸² Cf. MUTAHARI, Murtada. *Ashnay Ba 'Ulimil Islam*. Tehran: Intisharat, V. 2, 1989, p. 15

⁸³ MUTAHARI. Op. Cit., p. 15. *Apud* Khani, Mirza Qasim. *Tarikhi Tasawwuf dar Islam wa tatawwurat wa tahawwulati mukhtalifayian as-sadri Islam ta 'ashri Hafiz*. Tehran: Kitabfurushi Zawwar, 1961, p. 16.

⁸⁴ Cf. ARBERRY, Arthur John. *Kitab al-Ta'arruf li Madhab ahl al-Tasawwuf, the Doctrine of the Sufis: Translated from the Arabic of Abu Bakr al-Kalabadhi*. New York: Cambridge University Press, 1979, pp. 5-1.

- *Suffah* (سوفاه): banco, em alusão àqueles que se sentavam num banco na entrada da Mesquita em que o Profeta Muhammad rezava diariamente e estes estavam sempre em sua companhia.

Entretanto, o *Shaykh* Sufi Al-Qushayri, contemporâneo de Al-Kalabadhi, em sua obra *Al-Risala al-qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf* (traduzido como “Tratado de Al-Qushayri sobre a ciência do Sufismo”), considerada um manual Sufi dos mais populares, discorda das explicações daquele, dizendo que

nenhuma evidência para tal analogia etimológica pode ser encontrada na língua árabe. É mais provável que seja um sofrível apelativo. Há alguns que afirmam que é [a palavra Sufi] derivada da palavra “lã” (*suf*); assim, o verbo *tasawwuf* significaria “vestir-se de lã... Isso é possível. Há, também, aqueles que argumentam que Sufi é um nome que deriva de banco (*suffa*) que existia na Mesquita do Mensageiro de Deus. Entretanto, a palavra “Sufi” não poderia ter derivado de *suffa*. O mesmo é verdadeiro para a afirmação de que tenha derivado da palavra “pureza” (*safa*), o que, também, é um absurdo do ponto de vista linguístico. Há alguns que argumentam que deriva da palavra “fileira” (*saff*), significando que os Sufis estão na fileira da frente, defronte a Deus... Este significado, em princípio, seria correto, ainda que a língua [árabe] não permita dizer que seja derivada da palavra *saff*.⁸⁵

Al-Qushayri acrescenta que a busca pelo sentido da palavra Sufi se dá pela experiência daqueles que tentam dar-lhe significado etimológico, afirmando que não há um consenso sobre sua origem e significado, elencando em sua obra uma série de autores que definem e explicam os termos Sufis e Sufismo⁸⁶. Pode-se concluir, então, sob o ponto de vista de Al-Qushayri, que cada um dos *Shuyukh* (Mestres) dará um significado ao termo segundo sua própria concepção.

As quatro palavras citadas por Al-Qushayri: *Suf* (lã), *Safa* (pureza), *Suffah* (banco) e *Saff* (fileira) são levadas em conta para teorizar sobre a etimologia da palavra Sufi. Muitos estudiosos do Sufismo argumentam que Sufi advém da palavra árabe *Suf* (lã), tendo em vista os primeiros a aderirem a esse caminho vestirem-se de lã, a exemplo dos eremitas cristãos, em sinal do desapego ao mundo material⁸⁷.

A antropóloga Francirosy Ferreira diz que a palavra Sufi

designa o buscador, o praticante do Sufismo. A palavra deriva do radical árabe *suf*, que significa lã. Os Sufis se vestiam de lã a fim de demonstrar sua rejeição à luxúria. Mas alguns Sufis preferem a tese de que seu nome provém da palavra *saff*, que quer dizer “fila” ou “posição”. Dizem que atingiram o primeiro *saff* entre os fiéis diante do trono de Deus, em virtude da purificação de sua alma.⁸⁸

⁸⁵ KNYSH, Alexander. *Al-Risala al-qushayriyya fi 'Ilm al-tasawwuf, al-Qushayri's - Epistle of Sufism*: translated from the Arabic of Abu'l-Qasim al-Qushayri. Reading: Garnet Publishing, 2007, pp. 288-289.

⁸⁶ Ibid. p. 289 e seg.

⁸⁷ Cf. TEIXEIRA, Faustino. *Rumi: A paixão pela Unidade*. REVER - Revista de Estudo da Religião, São Paulo: PUC, nº 4, 2003, p. 21.

⁸⁸ FERREIRA, Francirosy C. B.. Op. Cit., p. 153.

O renomado *Shaykh* Sufi ‘Abd al-Qadir al-Jilani dava o significado de pureza e de lâ ao termo Sufi:

O nome Sufi é uma expressão derivada da palavra árabe *suf*, puro. A razão para que os Sufis sejam chamados por esse nome é que seu mundo interior está purificado e iluminado com a luz da sabedoria, da Unidade e da Unicidade.

Outro significado para este apelativo surge do fato de estar espiritualmente conectado com os companheiros do Profeta (que a Paz e as Bênçãos de Allah estejam com ele) a quem chamava de “os companheiros de vestimenta de lâ”. É possível que quando eram noviços tenham usado um manto confeccionado com fios rústicos de lâ de ovelha, chamada de *suf*.⁸⁹

De modo geral, para aqueles que praticam o Sufismo, não há um significado único ao apelativo Sufi, fazendo eco a todas as demais definições apontadas, sendo lâ e pureza as etimologias mais utilizadas para a palavra.

Há que lembrar, entretanto, que os praticantes do Sufismo, ou aqueles que seguem uma Ordem Sufi (*at-Tariqat al-Sufiyya*) não se atribuem, a si mesmos, o apelativo Sufi. Preferem se autodenominar pobre: *al-faqir*⁹⁰ (em árabe) ou *dervish* (em persa ou turco)⁹¹; aluno: *murid* (em árabe); viajante: *salik* (em árabe), sendo este um dos nomes preferidos, pois os seguidores de um caminho Sufi se consideram viajantes do mundo, estão na vida material de passagem, pois o que lhes interessa é a vida espiritual, vindoura, após a morte, quando se estará eternamente na presença de Allah. Preferiu-se, para este trabalho, o uso do termo dervixe, já aportuguesado, em vez de Sufi, pois é ensinado pelas Ordens que Sufi é uma estação (*maqam*) do desenvolvimento espiritual do dervixe, entretanto, em algumas passagens deste trabalho não será possível a utilização do termo dervixe, sendo mais adequada a utilização de Sufi.

3.2 As tentativas de definição do Sufismo

Malgrado as pretensões da Lei [*Shari’ah* e *Fiqh*], outro aspecto do Islã tem sido quase tão importante para a massa comum dos fiéis: [...] o misticismo ou Sufismo, como vem sendo vulgarmente traduzido.⁹²

Seyyed Hossein Nasr afirma que a primeira vez em que o termo Sufismo, como passou a ser conhecido no Ocidente, em substituição à palavra árabe *Tasawwuf*, foi usado,

⁸⁹ AL-JILANI, Abdel Qadir. *El secreto de los secretos*. Madrid: Editorial Sufi, 2000, p. 98.

⁹⁰ Essa palavra deu origem ao termo faquir, conhecido no imaginário popular como o homem que se deita em cama de pregos, ou encanta cobras. Alguns dervixes do passado (e alguns, atualmente) faziam esse tipo de prática, como demonstração de seu poder espiritual, porém condenada pela ortodoxia islâmica, e por alguns Mestres Sufis.

⁹¹ O uso do termo pobre não se refere aos bens materiais; a pobreza a que esse termo alude é o despojamento de tudo, ao abandono do mundo material. O *Shaykh* Ismail Çimen costumava dizer que não é possível encher um copo cheio; para que Allah habite realmente em nossos corações temos que Lhe dar um lugar devido, que não pode estar ocupado por nenhuma outra coisa.

⁹² WILLIAMS, John. *Islamismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961. p. 106.

aconteceu na obra de August Tholuck⁹³, chamada *Sufismus: sive, Theosophia persarum pantheistica* (Berlin: Libreria Perd. Duemmleri, 1821), editada em latim⁹⁴.

Para este trabalho servir-se-á do termo Sufismo, em substituição ao *Tasawwuf*, por força do senso comum. Entretanto, diferente do senso comum, não se pode empregar a palavra Sufismo como tradução do termo árabe para misticismo, pois não existe misticismo no léxico semita, como bem aponta Cecília C. C. Macedo⁹⁵. Modernamente, tem-se usado a palavra Sufismo para designar tanto o misticismo, quanto o esoterismo islâmicos, no sentido em que esses termos possuem para o Ocidente. O melhor termo, para a língua portuguesa, que traduziria o sentido de *Tasawwuf* – Sufismo seria esoterismo.

Talvez, por se entender que misticismo se refira a uma experiência divina, tradicionalmente descrita como um conhecimento adquirido no encontro pessoal com uma divindade ou ser sobrenatural, tenha se usado esse mesmo termo em relação ao Sufismo, traduzindo-o como misticismo islâmico, fazendo alusão à busca que os próprios praticantes do Sufismo desejam, que é o contato direto com Allah.

Não demorou muito para qualquer pesquisador da tradição Sufi reconhecer como o termo Sufismo tornou-se sobrecarregado, em parte devido à sua longa e complexa história e sua dispersão geográfica. Como um guarda-chuva o termo cobriu um gigantesco campo, que abrange várias tradições, subtradições e ramos, que compartilham muitos conceitos essenciais e diferem significativamente em outros. Em reconhecimento a este fato, a falecida Anne-Marie Schimmel, estudiosa notável de Rumi, evita uma descrição definitiva em seu célebre tratado do Sufismo, mas relaciona os pontos de vista diferentes da disciplina por renomados mestres.⁹⁶

Apesar de existirem inúmeras tentativas de se definir o Sufismo este é praticamente impossível de ser definido, independentemente da profundidade que essa definição possa alcançar, ainda mais quando o que se pretende é traduzir a conceitos e definições racionais, próprios do universo acadêmico, aquilo que é formado por intuições, experiências e verdades associadas ao impreciso, indescritível e irracional, como toda experiência religiosa e mística o é. Neste sentido, William C. Chittick observa que “atualmente no Ocidente, o nome [Sufismo] se tornou muito conhecido, mas sua realidade se tornou mais obscura do que jamais o foi no mundo Islâmico. O nome é um rótulo útil, mas a realidade não pode ser

⁹³ Friedrich August Gottreu Tholuck era um teólogo e Pastor Protestante alemão, professor de Teologia na *The Royal University of Halle* e membro correspondente da *The Asiatic Society of London*. Biografia disponível em <http://www.1911encyclopedia.org/Friedrich_August_Gottreu_Tholuck>, acesso em 11/04/11.

⁹⁴ MICHON, Jean-Louis & GAETANI, Roger (org.). *Sufism: love and wisdom*. Indiana: Ed. World Wisdom, 2006, p. 1.

⁹⁵ Cf. MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de. *Influência Ismaili nos Batinis de Al-Andalus*. REVER - Revista de Estudo da Religião, São Paulo: PUC, n° 1, 2008, p. 144.

⁹⁶ ASLANDOGAN, Y. Alp.. *Present and Potential Impact of the Spiritual Tradition of Islam on Contemporary Muslims: From Ghazali to Gulen*. In YILMAZ, Ihsan et alli (eds.). *Muslim World in Transition: Contributions of the Gulen Movement*. Leeds: Leeds Metropolitan University Press, 2007, p. 664.

encontrada em definições, descrições e livros”.⁹⁷ O autor lembra que não há consenso entre os estudiosos que tentam definir o Sufismo, pois desde seu surgimento há uma tentativa frustrada de fazê-lo.

Estudiosos modernos do Sufismo refletem as divergências encontradas sobre a palavra nos textos primários. Os acadêmicos não concordam entre si quanto ao que o nome significa e qualquer número de definições e descrições pode ser retirado de seus estudos.⁹⁸

Não se pode, então, falar em definição de Sufismo, respondendo à pergunta “o que é Sufismo?”, com um simplório “Sufismo é...”, mas, à exemplo das traduções do Alcorão a outras línguas, que não o árabe, dar significados à palavra, a fim de que, mesmo sem uma definição estanque, se torne compreensível àqueles que leem este trabalho; para tanto, servir-se-á das palavras de eruditos no assunto.

Ibn ‘Arabi diz que o Sufismo

é a adesão à cortesia espiritual, às boas maneiras (*adab*) prescritas na revelação (Alcorão), tanto externas (*zahir*) como internamente (*batin*). Essas boas maneiras são os divinos traços de caráter (*akhlaq ilahiyah*). Aplica-se, também, o termo ao cultivo das nobres qualidades e ao abandono das vãs.⁹⁹

Fetullah Gullen diz que o Sufismo é a aniquilação do ego individual, para revivê-lo sob as luzes de Allah, ou o intuito contínuo de purificar (aquele que segue esse caminho) de tudo o que é mal ou errôneo a fim de obter a virtude¹⁰⁰. Acrescenta que o Sufismo pode ser definido como “enxergar por trás da aparência externa ou superficial das coisas e eventos, interpretando tudo o que acontece no mundo em relação a Allah”¹⁰¹. O autor diz que se pode resumir o Sufismo como o

caminho seguido por um indivíduo que, tenha sido capaz de libertar a si mesmo dos vícios e fraquezas humanas, adquirindo qualidades angélicas e conduta agradável a Allah, vivendo de acordo com os requisitos do amor e conhecimento de Allah, resultando num deleite espiritual que disso advém.¹⁰²

O *Shaykh* Ismail Çimen diz que o Sufismo é uma prática de vida, dedicada ao desenvolvimento das mais altas capacidades intuitivas, a fim de que o praticante possa lidar com as grandes questões da vida e, dessa forma, ter um contato mais próximo com Allah, acrescenta, ainda, que a Lei (*Shari’ah*) é o corpo e o Sufismo é o coração do Islã.¹⁰³

⁹⁷ CHITTICK, William C.. *Sufism: a beginner’s guide*. Oxford: Oneworld, 2008, p. 1.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁹⁹ ‘ARABI, Ibn. *Los Secretos de los nombres de Dios*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1996, p. VII.

¹⁰⁰ Cf. GULLEN, Fethullah. *Key concepts in the practice of Sufism*. Virginia: Fountain, 2000, p. XI.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.* p. XII.

¹⁰³ Anotações pessoais do autor, das palavras do *Shaykh* Ismail Hakki Çimen, responsável, durante anos (1996 – 2005) por um grupo da Ordem Sufi *Khalwatiyya al-Jerrahiyya* em São Paulo. Mora, atualmente, em Nova York - EUA.

Como apontam Robert Frager e James Fadiman, fazendo eco a outros Mestres do Sufismo, os

Sufis são muçulmanos místicos que podem traçar suas origens ao Profeta Muhammad. A maioria dos muçulmanos gostaria de ver e estar com Deus na vida após a morte, mas os Sufis são impacientes: Eles querem estar com Deus agora; daí o caminho Sufi ser uma disciplina e prática para experimentar Deus nesta vida.¹⁰⁴

O *Shaykh* Ibn Taymiyya, um dos maiores adversários das ideias de Mestres Sufis que lhe foram contemporâneos, e que pregava contra as “distorções” do Sufismo, porém não contra o Sufismo, disse:

O uso da palavra Sufismo tem sido exaustivamente discutido. Sufi é um termo dado àqueles que seguem esse ramo de conhecimento.

O Sufismo é a ciência das realidades e estados de experiência. O Sufi é aquele que se purifica a si mesmo de tudo aquilo que o distrai da recordação de Allah. O Sufi está tão pleno de conhecimento do coração e da mente que o valor do ouro e das pedras preciosas é igual para ele. O Sufismo guarda os preciosos significados e deixa para trás o chamado à fama e à vaidade, para chegar ao estado de veracidade. Os melhores dos humanos, depois do Profeta (Paz e Bênção sobre ele) são os verazes, tais como Allah mencionou no Alcorão: “E quem obedece a Allah e ao Mensageiro, esses estarão com os que Allah agracia: os Profetas, os veracíssimos, os mártires e os íntegros. E que belos companheiros esses” (Alcorão, IV, 69). Os Sufis se esforçam para serem obedientes a Allah. Entre eles encontrareis os mais próximos por virtude de seu esforço e alguns deles estão entre as pessoas da mão direita.¹⁰⁵

Para este autor o Sufismo pode ser considerado um corpo de ensinamentos e práticas relacionadas com as dimensões místicas e esotéricas do Islã. Esse misticismo e esoterismo, também encontrados em outras tradições religiosas, focam-se na experiência direta com Allah. Os *Shuyukh* (Mestres) Sufis instruem seus discípulos em diversos exercícios espirituais que se acredita poderem ajudá-los a sentir a presença de Allah em si mesmos.

Alguns estudiosos do Sufismo, principalmente os orientalistas, afirmam que o Sufismo é uma corrente mística que ultrapassa as fronteiras do Islã; no entanto, para este autor, não é possível querer-se afastar o Sufismo da ortodoxia islâmica.

Embora at-Tasawwuf, divulgado e popularizado como Sufismo, para a maioria dos muçulmanos antes do Séc. XVIII, estava intimamente ligado ao Alcorão e ao Profeta Muhammad, sendo uma simples e sincera forma de devoção e ciência religiosa da divina realidade e do conhecimento místico, que teve origem com o Profeta Muhammad, os orientalistas do Séc. XIX o reinterpretaram como movimento antidogmático, portanto, anti-Islâmico, monista ou panteísta. Assim, esse movimento é caracterizado como negação de quaisquer restrições das leis, ritos ou costumes religiosos, até mesmo de todas as religiões externas como tal, promulgando a liberdade interior através da liberdade extática com o divino. Essa imagem atraente de uma seita extra-Islâmica formada por amantes e livre-pensadores estava de acordo com a abordagem Romântica à religião.¹⁰⁶

¹⁰⁴ FRAGER, Robert & FADIMAN, James. *Essential Sufism*. New York: Harper Collins, 1997, p. 19.

¹⁰⁵ KABANNI, Muhammad H.. *The Naqshbandi Sufi Tradition: Guidebook of Daily Practices and Devotions*. Fenton: ISCA, 2004. p. 86.

¹⁰⁶ UŽDAVINYS, Algis. *Sufism in the Light of Orientalism*. Revista ACTA ORIENTALIA VILNENSIA, Vilniaus (Lituania): Akademine Leidyba, nº 2, vol. 6, 2005, p. 4.

Esses orientalistas afirmam, também, que o Sufismo pode ser praticado por qualquer um, mesmo que não seja muçulmano ou que não esteja ligado a uma Ordem ou a um *Shaykh* Sufi.

Essas pessoas não têm nenhuma compreensão do Islã, porque o Islã não pode admitir um *Tasawwuf* que se aparte ou se desvie da *Shari'ah*. Nenhum Sufi, ou quem quer que seja, tem o direito de quebrar os limites da *Shari'ah* ou de deixar de lado as obrigações primordiais (*farai'd*), tais como as orações cotidianas, o jejum, o *zakat* [dízimo], o *Hajj* [peregrinação a Meca]. O *Tasawwuf*, no sentido profundo do termo, não é mais que um imenso amor a Allah e a Muhammad (Paz e Bênção sobre ele). Tal amor exige uma obediência total a Seus mandamentos expostos no Livro de Allah [Alcorão] e na *Sunnah* de seu Profeta.¹⁰⁷

Em diapasão a este pensamento é justo lembrar que a obra literária dos *Shuyukh* da era clássica do Sufismo (Séc. IX ao XV) é composta, basicamente, por poemas (*diwan*), uma tradição dos povos árabes e persas, os quais foram considerados jóias da poesia mundial, como, por exemplo, o *Mathnavi* de Rumi, e baseada pura e totalmente no Alcorão.

Na idade clássica da poesia islâmica, dos séculos IX ao XV, o Sufismo é, essencialmente, a poesia do Islã; sua fonte o Alcorão. [...] Ao chamado do Alcorão dizendo: “Nós lhes mostraremos Nossos sinais nos horizontes e em si mesmos” (XLI, 53), o Sufi responde: “Lê os livros de Deus: o de tua alma e o dos céus. [...] Não há poema Sufi em que não se ouça o eco ou a reminiscência do Alcorão.”¹⁰⁸

Tem-se discutido, modernamente, que há dois tipos de Islã: o dos Sufis e o dos não-Sufis, como se houvesse uma contrariedade ou oposição entre eles. Sobre isso nos esclarece o antropólogo Talal Assad:

O pensamento binário (familiar para os estudantes Ocidentais do Islã desde Goldziher) que opõe como mutuamente exclusivos “Islã ortodoxo” e “Islã Sufi”, “doutores de lei” e “santos”, “seguir a lei” e “experiência mística”, “racionalidade” e “tradição”, e por aí afora, assenta-se na ideia de que esses contrastes são fundamentais ao pensamento e prática Islâmicos, ideia esta tomada e repetida por uma geração mais velha de antropólogos sociais (por exemplo, E. E. Evans-Pritchard, E. Gellner e C. Geertz) e infelizmente ainda recentemente veiculada em monografias antropológicas sobre o Islã místico, pela exclusão de qualquer discussão das conexões entre Sufismo e *shari'ah*, que tendem a reforçar essa binariedade. Isso não quer dizer que nunca os próprios muçulmanos tenham empregado essa binariedade – especialmente para fins polêmicos – mas essa situação não pode ser confundida pelos estudiosos não-participantes como evidência objetiva de uma divisão contínua na tradição islâmica.¹⁰⁹

Assim, quanto à origem do Sufismo, no sentido habitual empregado, ou seja, como misticismo/esoterismo, é propriamente islâmico e procede diretamente de Muhammad, a quem remonta, definitivamente, toda *Silsilah* (corrente; é a cadeia de transmissão do

¹⁰⁷ MAWDUDI, Imam Abu A'la. *Los principios del Islam*. Alexandria: Conveying Islamic Message Society, 1977. pp. 143-144.

¹⁰⁸ GARAUDY, Roger. *A poesia anunciadora*. In: LUCCHESI, Marco (org.). Op. Cit., p. 287.

¹⁰⁹ ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. California: Stanford University Press, 2003, p. 224

conhecimento místico e esotérico, passado de iniciador – *Murshid* a iniciado – *Murid*, realizada num sentido ortodoxo próprio da religião islâmica) autêntica¹¹⁰.

O argumento decisivo em favor da origem muhammadiana do Sufismo reside, sem dúvidas, em si mesmo. Se a sabedoria Sufi procedesse de uma fonte situada à margem do Islã, os que aspiram a esta sabedoria – que com certeza, não é de natureza livresca ou simplesmente mental – não poderiam apoiar-se, para realizá-la sempre, de novo, no simbolismo corânico. Tudo o que forma parte integrante do método espiritual do Sufismo está extraído, de maneira constante e necessária do Alcorão e dos ensinamentos do Profeta.¹¹¹

Pode-se observar, ainda, que toda forma de expressão do Sufismo está estreitamente ligada à constituição da língua árabe; é árabe como o Alcorão o é, no qual tem seus princípios diretos. É claro que o misticismo islâmico possui “cosmovisões formalmente idênticas”¹¹² a outras expressões de misticismo/esoterismo, porém não é “substancialmente igual”¹¹³, como alguns insistem em dizer.

Em que pese acadêmicos europeus afirmarem que o Sufismo tenha derivado da Yoga Hindu ou de alguma outra fonte extra-islâmica, os círculos espirituais Sufis usam um vocabulário religioso baseado quase que inteiramente em fontes árabes e islâmicas.¹¹⁴

Assim, ainda que o Sufismo possua práticas semelhantes a outros caminhos místicos e esotéricos, isso não permite a afirmação de que tenha derivado desses outros. Isso empobrece o Sufismo e o tira de seu contexto original.

Como afirma Titus Burckhardt

A ortodoxia do Sufismo não se manifesta unicamente em sua conservação das formas islâmicas; expressa-se igualmente por seu desenvolvimento orgânico a partir do ensinamento do Profeta e em especial por sua capacidade de assimilar qualquer forma de expressão espiritual que não seja essencialmente alheia ao Islã. Isto não só se aplica às formas doutrinárias, como também a matérias secundárias que tenham relação com alguma arte. Ainda que, com segurança, houve contatos entre os primeiros Sufis e os contemplativos cristãos, certo parentesco entre o Sufismo e o monaquismo cristão do Oriente não se aplica *a priori* só por interferências históricas.¹¹⁵

3.3 A mística islâmica na outra vertente islâmica: o Xiismo¹¹⁶

Entre os sunitas (os que seguem a *Sunnah*), o misticismo/esoterismo islâmico é chamado de *Tasawwuf*, como foi mostrado até o momento; entretanto, no Xiismo é chamado

¹¹⁰ Cf. GUÉNON, René. *Esoterismo islâmico y taoísmo*. Barcelona: Ediciones Obelisco, 1992, pp. 11-12.

¹¹¹ BURCKHARDT, Titus. *Introducción al Sufismo*. Barcelona: Paidós, 2006, p. 13.

¹¹² USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 72.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ ERNST, Carl W.. *Rethinking Islam in the Contemporary World*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004, p. 166.

¹¹⁵ BURCKHARDT. Op. Cit, p. 12.

¹¹⁶ Para uma compreensão melhor do Xiismo ver ANTES. Op. Cit., p. 91-103.

de *Irfan*, comumente traduzido por gnose, sendo que para os xiitas *Tasawwuf* seria um de seus constituintes.

No Xiismo, segundo Murtaza Mutahari, *Irfan* é uma disciplina científica e acadêmica, dividida em teórica e prática. A teórica se ocupa da ontologia, semelhante à preocupação da filosofia, tentando descrever o ser. *Irfan*, assim como a filosofia, debate os princípios e problemas essenciais. No entanto, enquanto a filosofia confia nos princípios racionais para seus argumentos o *Irfan* baseia suas deduções em princípios descobertos pela experiência mística (*kashf*), utilizando-se da razão para explicá-los.¹¹⁷

Mutahari nos explica, também que o aspecto prático de *Irfan* descreve e explica a relação e responsabilidades que o ser humano tem consigo mesmo, com o mundo e com Allah. *Irfan*, assim, é similar à ética (*akhlaq*). Explica ao viajante espiritual (*salik*) que deseja alcançar a meta da perfeição da condição humana (*Ihsan*), de onde deve partir as etapas e estações (*maqamat*) que tem que atravessar, os estados e condições que experimentará nessas estações e os acontecimentos que lhe sucederão. Todas essas etapas e estações deverão ser percorridas sob a orientação e supervisão de um exemplo maduro e perfeito que já trilhou esse caminho e conhece as particularidades de cada estação. Se não há essa figura o viajante irá se perder e se extraviar. Por isso se considera que há a necessidade de um *Shaykh* (Mestre).¹¹⁸

3.4 O Sufismo como uma das ciências islâmicas

Alguns eruditos muçulmanos dizem que o Sufismo é uma das ciências islâmicas clássicas, ao lado da *Fiqh* (jurisprudência), *Tafsir* (exegese), *Kalam* (teologia) e *Falsafa* (filosofia), portanto um dos constituintes doutrinários da própria religião.

Segundo os Sufis, a dimensão mística do Islã já estaria presente na própria revelação corânica. Versos como “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) foram comentados em tratados Sufis desde os primeiros séculos do Islã. A interpretação esotérica que os Sufis fizeram dos versos corânicos engendrou uma enorme densidade de significados que permitiu a emergência do misticismo Sufi como uma das ciências religiosas reconhecidas e ensinadas nas madrassas do mundo árabe, desde o Século XIV.¹¹⁹

Julian Baldick, citando Ibn Hafif, um *Shaykh* Sufi do Séc. X, afirma que o Sufismo não era, num primeiro momento, uma ciência ou prática, porém, ao longo do tempo, se tornou

¹¹⁷ Cf. MUTAHARI, Murtaza. *Irfan: la ciencia de la gnosis*. Madrid: Biblioteca Islamica Ahlul Bait, 2006, p. 10-11.

¹¹⁸ MUTAHARI. Op. Cit., p. 12.

¹¹⁹ PINTO (2010). Op. Cit., p. 102.

uma disciplina sistematizada como as demais ciências religiosas do Islã, em que pese seu significado ser muito maior do que uma simples prática espiritual ou ciência.¹²⁰

O erudito muçulmano Abu 'Alal Mawdudi, famoso por seu conhecimento da Lei e jurisprudência islâmicas, *Shari'ah* e *Fiqh* respectivamente, nos esclarece o que o Sufismo representa para a doutrina islâmica clássica, considerando seus aspectos exterior e interior; são palavras de uma pessoa que não está ligada ao Sufismo, por isso boa fonte de informação acadêmica:

A Lei e sua jurisprudência tratam da conduta exterior do homem, do cumprimento literal de seus deveres como muçulmano. Tudo o que toca ao espírito do comportamento humano é conhecido sob o nome de *at-Tasawwuf*. Por exemplo, quando o muçulmano faz as suas orações diárias, o *Fiqh* julga somente o cumprimento das exigências exteriores, tais como a ablução ritual, voltar-se para a direção de Macca, número de repetições das prostrações; o *Tasawwuf*, no entanto, julgará as orações do ponto de vista da concentração, devoção, pureza de alma e tratará do efeito das orações na moral e no comportamento dele. Podemos dizer, então, que o verdadeiro *at-Tasawwuf* islâmico mede nosso espírito de obediência e sinceridade, enquanto que o *Fiqh* vigia as regras que seguimos em seus menores detalhes.¹²¹

Em uma citação famosa do primeiro compilador das tradições (*ahadith*), Imam Malik, que morava em Meca de onde nunca saiu, citação esta que é reproduzida em diversos livros e *sítios* de Internet que tratam do Sufismo, podemos perceber a importância que tem o Sufismo como ciência islâmica:

Quem quer que estude *Fiqh* e não estude *Tasawwuf* será corrompido; e quem quer que estude *Tasawwuf* e não estude *Fiqh* tornar-se-á um herege; e aqueles que combinarem os dois alcançarão a Verdade.¹²²

Vê-se, assim, que o Sufismo, destarte as considerações que alguns ramos do Islã fazem a respeito de sua heterodoxia, é uma das ciências islâmicas, não restando dúvidas de sua inserção no contexto religioso islâmico. Como parte indissociável do Islã, no qual tem seus fundamentos, fez-se necessário que se apresentasse ao leitor o Islã, a fim de que compreendesse o porquê das práticas e ensinamentos do Sufismo.

¹²⁰ Cf. BALDICK, Julian. *Mystical Islam: an Introduction to Sufism*. London: Tauris & Parki, 2000, p. 176.

¹²¹ MAWDUDI, Imam Abu 'Alal. *Los principios del Islam*. Alexandria: Conveying Islamic Message Society, 1977, p. 143.

¹²² 'ADAWI, 'Ali ibn Ahmad ibn Mukaram. *Ar-Risala Ibn Abu Zayd al-Musamat kifaiyyat al talib al rabbani lirisalat Ibn Abu Zayd al-Qayrawani fil madhhab Malik*. Bairut: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, Vol. 2, 1987, p. 195.

CAPÍTULO II



SUFISMO: UMA TENTATIVA DE RESPOSTAS ÀS AGRURAS DA HUMANIDADE

Neste capítulo tentar-se-á levar o leitor a compreender melhor como se deu o desenvolvimento histórico do Sufismo, tentando abordar, além das questões religiosas, as questões sociais e políticas vividas pelos muçulmanos no decorrer de sua história. Será feita, também, uma análise das questões antropológicas, explicitando as práticas Sufis e sua importância para os aderentes.

1 Desenvolvimento histórico do Sufismo

Quem estudou as origens do Sufismo destacou como no fundo os primeiros companheiros do Profeta tinham optado por segui-lo, atraídos pelo modelo de espiritualidade ascética que ele propunha além das novas ideias religiosas que pregava. A companhia do Profeta exprime *in nuce* aquilo que será mais tarde desenvolvido particularmente pelo Sufismo: um grupo religioso comprometido em realizar uma experiência espiritual, cultivando de modo especial o espírito e definindo uma disciplina integral da vida individual e social.¹²³

Para falar do desenvolvimento do Sufismo é necessário, inicialmente, apresentar os fatos históricos que a ele estão ligados, especialmente após a morte do Profeta Muhammad, acontecida em 632.

¹²³ PACE. Op. Cit. p. 185

Muhammad, antes de morrer, não declarou quem seria o seu sucessor, causando um grande problema na comunidade. Havia pessoas que queriam Abu Bakr¹²⁴, sogro do Profeta, como sucessor, outras, no entanto, davam preferência a ‘Ali¹²⁵, primo e genro de Muhammad, que tinha uma grande influência na comunidade, dada sua humildade e caráter, atributos que eram muito apreciados pela comunidade árabe.

Com o apoio de ‘Aisha (filha de Abu Bakr e a mais influente esposa de Muhammad) e de várias outras pessoas, especialmente as mais abastadas e, por isso mais influentes, Abu Bakr acabou sendo apontado como sucessor (*Khalifa*) do Profeta. Não podemos deixar de observar que ‘Aisha tinha sérios problemas de relacionamento com ‘Ali, por isso ela fez o que pôde para evitar que ele assumisse o Califado, após a morte de Muhammad. Essa problemática pode ser vista em Juan Vernet: “Entre nós [‘Aisha falando a ‘Ali], inicialmente, não havia nada além das divergências que nascem entre a mulher e a família de seu marido”¹²⁶. Após a morte de Abu Bakr, ‘Umar ibn al-Khatab¹²⁷ o sucedeu. À morte deste, sucedeu-lhe ‘Uthmān ibn ‘Affān. Finalmente, após a morte de Uthmān, ‘Ali ibn ‘Abu Talib foi escolhido¹²⁸, tornando-se o quarto *Khalifa*.

Durante o período de vida de Muhammad e dos seus quatro sucessores, chamados de “os Califas corretamente guiados” (*al-Khulafa’ ur-Rashidun*), a vida espiritual e secular era única. Ambas tinham a mesma importância. Após o assassinato de ‘Ali, sucedeu-lhe, à força e pela guerra, Abu Sufian e Mu’awiya (pai e filho, respectivamente), do clã Omíada. À morte destes, sucedeu-lhes um dos filhos de Mu’awiya, Yazid, sendo este o que mandou matar os filhos de ‘Ali¹²⁹ e prendeu todos os seus demais familiares que estavam vivos. Nesta época se instaurou o princípio dinástico hereditário, contrário ao ideal de governança islâmica. Os problemas advindos à preterição de ‘Ali na sucessão de Muhammad, seu assassinato e de seus netos, bem como a prisão de seus familiares, deram origem ao Xiismo.

Apesar de o *Khalifa* conservar o poder político e ser, por consequência, o líder religioso, esta liderança começou a ser dividida entre os doutores da Lei, juristas e

¹²⁴ Abu Bakr As-Sidiq era pai de ‘Aisha, a última das seis esposas do Profeta, que teve uma influência crucial durante a vida de Muhammad e muito mais após sua morte. Alguns chamam ‘Aisha de “Mãe dos Crentes”, tal sua importância.

¹²⁵ ‘Ali foi o primeiro homem a se converter ao Islã e a segunda pessoa a fazê-lo. Ele era primo direto do Profeta Muhammad e veio a desposar uma de suas filhas, Fátima, tornando-se seu genro.

¹²⁶ VERNET, Op. Cit, p. 242.

¹²⁷ ‘Umar foi apontado Khalifa por Abu Bakr, antes de este falecer.

¹²⁸ ‘Ali foi Califa por apenas dois anos. Ele foi assassinado por um grupo de descontentes com seu governo, conhecidos como *Khajiritas*. Este crime gerou um grande problema entre a comunidade que repercute até hoje. Os partidários (*Shi’a*) de ‘Ali são a outra vertente do Islã, o Islamismo xiita.

¹²⁹ O mais famoso dos filhos de ‘Ali foi Hussein, cuja morte, sob tortura, é lembrada até hoje pelos muçulmanos xiitas, ocasião em que alguns deles praticam a autoflagelação e a mortificação, cerimônia conhecida como Ashura.

teólogos. O direito islâmico, composto pela Lei (*Shari'ah*) e pela jurisprudência (*fiqh*), instituído ao se estabelecer as escolas jurisprudenciais (*madhhab*): *Malikiyya*, *Hanbaliyya*, *Hanifiyya*, *Sha'afiyya* – todas as quatro do Islã Sunita – e a *Jafariyya*, do Islã Xiita, passou a ter grande importância, enquanto o *Tasawwuf* foi sendo deixado de lado, com exceção da vertente xiita na qual o conceito da *Irfan* (Gnose) faz parte da teologia.

De fato, depois das primeiras gerações do Islã, a fé mística e pura, tal como fora professada no Alcorão, não foi mais defendida por homens piedosos e austeros, reconhecidos por sua santidade, mas por um califa, preocupado, sobretudo, com cálculos políticos e por homens da lei, interessados no poder. Além disso, graças às prodigiosas conquistas do Islã no primeiro século, afluíram enormes riquezas que afastaram cada vez mais pessoas do exemplo pregado por Maomé, exemplo que fora perpetuado pelos quatro primeiros califas.¹³⁰

Como reação aos excessos de alguns setores da sociedade islâmica, que já se havia evidenciado nos primeiros anos de existência do Islã, especialmente aqueles que foram considerados afastados da espiritualidade transmitida pelo Profeta Muhammad, surge o Sufismo, que rapidamente se espalha em todo o mundo islâmico. Muçulmanos devotos sentiam-se atraídos por um estilo de vida mais simples, que os afastavam das práticas hedonistas, as quais eram consideradas contrárias aos ensinamentos corânicos. À semelhança dos eremitas cristãos, que se retiravam para lugares isolados, praticando o ascetismo e a pobreza como forma de aproximação a Allah, os primeiros dervixes iniciaram modos de vida com esses mesmos aspectos, influenciados, logicamente por esses Padres e eremitas do deserto.

Desde cedo na história do Islã, parece terem-se iniciado dois processos, estreitamente interligados. Houve um movimento de religiosidade, de prece visando a pureza de intenção e renúncia a motivos egoístas e prazeres mundanos, e um outro de meditação sobre o sentido do Corão; os dois ocorreram na [atual] Síria e no Iraque, mais do que no Hedjaz, e era natural que se apoiassem nos modos de pensamento e ação moral já existentes no mundo em que os muçulmanos viviam. Os convertidos à nova religião haviam trazido para o Islã suas próprias práticas herdadas; viviam num ambiente ainda mais cristão e judeu que muçulmano. Essa foi a última grande época do monasticismo cristão oriental, e do pensamento e prática ascéticos. A princípio, o Profeta condenara o monasticismo: “Não haverá monasticismo no Islã”, mandava um famoso *hadith*, [...]. Na verdade, porém, a influência dos monges cristãos parece ter sido generalizada: sua ideia de um mundo secreto de virtude, além da obediência à lei, à crença em que o abandono do mundo, a mortificação da carne e a repetição do nome de Deus na prece poderiam, com a ajuda de Deus, purificar o coração e libertá-lo de todas as preocupações mundanas, passando a um conhecimento superior intuitivo de Deus.¹³¹

Os ascetas muçulmanos, que começaram a ser conhecidos a partir do Séc. VII, se retiravam do “mundo” e passavam a viver isolados em locais de difícil acesso. Alguns se tornavam mendigos e andarilhos, passando a pregar o Alcorão e a ensinar o “caminho

¹³⁰ KIELCE, Anton. *O Sufismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1986. p. 121.

¹³¹ HOURANI. Op. Cit., pp. 88-89.

espiritual”, em oposição à vida material. Estes foram chamados de os “renunciantes”¹³². Acredita-se que isso tenha sido uma resposta à dureza religiosa, desenvolvida a partir do estabelecimento da teologia (*kalam*), que dava muito mais valor à *letra* do que *ao espírito* e à vida nababesca que muitos dos dirigentes do Islã levavam.

Nos primeiros místicos, o senso de distância e proximidade de Deus é expresso em linguagem de amor: “Deus é o único objeto adequado de amor humano, a ser amado por Si só; a vida do verdadeiro fiel deve ser um caminho que leve ao conhecimento d’Ele, e à medida que o homem se aproximar de Deus, Ele se aproximará do homem, e se tornará “sua visão, sua audição, sua mão e sua língua”¹³³

Entretanto, fugindo ao senso comum, o Sufismo, na medida em que possuía inúmeras formas de articulação, não se desenvolveu de forma unilateral, como reação exclusiva à ortodoxia e rigorismo legalista, mas, às vezes, complementava e participava destes desenvolvimentos, como se pode observar nas biografias dos principais líderes Sufis, desde os primórdios do Sufismo. Igualmente, parece questionável falar em antagonismos entre *Shari’ah* e *Tariqa* no Islã, porque o Sufismo não contradiz a ortodoxia e a ortopraxia, em vez disso, constrói sua base sobre a *Shari’ah*. Por isso os Sufis consideram a lei (*Shari’ah*) e o caminho (*Tariqa*) não necessariamente opostos, mas complementares.

O primeiro século do Islã encontrou os muçulmanos na posse de um grande império. [...] O Povo do Livro [judeus e cristãos], também dominado pelas armas, beneficiou-se da concessão de poder guardar sua antiga religião mediante o pagamento de um tributo monetário e os árabes conquistadores viviam à parte, em cidades fortificadas, cujas guarnições viviam destes impostos monetários e do saque resultante de suas contínuas campanhas. Cercavam-se de concubinas e escravas cativas e viviam numa escala de luxo. Os membros mais devotos da Comunidade observavam essa situação com desagrado e angústia. Recordavam-se, nostalgicamente, da simplicidade de Medina¹³⁴ e sentiam que a parte mais pura do Islã estava em perigo de ser desprezada ou completamente perdida. Como forma de protesto social, vestiam-se de lã cardada (*suf*) e mantinham-se afastados da *duniya* [mundo], a vida material “inferior”¹³⁵.

Esses ascetas costumavam se encontrar, durante suas andanças, para discutir algum assunto, ou para aprenderem um com o outro. Muitas pessoas os procuravam para estudar com eles, inclusive deixavam seus filhos sob seus cuidados, para que tivessem uma educação islâmica considerada mais próxima da origem do Islã. Com o passar do tempo, estabeleceram-se comunidades em torno deles. Ao morrerem, eram enterrados na própria área da comunidade e sua tumba passava a ser um local de meditação e de visitação, inclusive se pedia à alma do *Shaykh* que ali estava enterrado que os ajudasse, o que era muito mal visto pela ortodoxia islâmica, que proibia esse tipo de prática.

¹³² KARAMUSTAFA, Ahmet. *Sufism: the formative period*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2007, p. 1.

¹³³ HOURANI. Op. Cit., p. 89

¹³⁴ A primeira cidade-estado do império islâmico.

¹³⁵ WILLIAMS. Op. cit., p. 107.

Essas comunidades começaram a pulular em vários lugares diferentes, com conformações distintas, sendo que

algumas delas abrigavam uma vida monástica – fique claro que a vida num convento não supunha, de modo algum, o celibato; a maior parte dos grandes místicos, aliás, eram casados –, mas tratava-se, quase sempre de um lugar privilegiado para a oração e o retiro. Praticava-se aí o *Dhikr*, a meditação, o jejum, a iniciação, as vigílias piedosas, em suma, um conjunto dos exercícios Sufistas. Esses centros recebiam tanto homens quanto mulheres.¹³⁶

O Islã condena o monacato, expresso literalmente no Alcorão e na *Sunnah*, assim o poder político e religioso encontrou justificativa religiosa para lhes iniciar uma perseguição.

O Sufismo, evidentemente, representava uma ameaça para as autoridades religiosas. Os novos líderes espirituais pareciam desafiar a autoridade dos teólogos e estudiosos da lei, especialmente ao organizar sessões de oração independentes da mesquita e ao estabelecer regras separadas do código de leis islâmico.¹³⁷

Essa perseguição se deveu ao comportamento de não conformismo das comunidades de místicos em relação aos “poderosos”. Muitos eram extremamente críticos aos governantes, que tinham medo de lhes fazer alguma reprimenda, receando causar uma sublevação popular. Com uma justificativa teológica, seria muito mais fácil controlá-los e combatê-los. Isto culminou com a extinção dessas primeiras comunidades monacais por volta do séc. XIII¹³⁸.

Estudiosos do Sufismo costumam dividir, em um sentido didático cartesiano, típico da tradição ocidental, as etapas de seu desenvolvimento, no que tange às práticas, em cinco¹³⁹:

1) Primeira fase – Séc. VII ao IX

A primeira fase abrange o período de aproximadamente 650 a 950, quando o misticismo gradualmente se desenvolveu na mesma sequencia do estabelecimento e expansão das primeiras dinastias muçulmanas e Impérios, como o Abássida e Fatímida. Essa fase, pode-se dizer, se inicia com o *Shaykh* Hasan al-Basri (natural de Basra, atual Iraque) e seu círculo de seguidores.

Sob o Império Omíada (661-749) houve uma crescente tendência em comparar a riqueza da classe dominante com o estilo de vida simples dos primeiros Califas do Islã. Crentes devotos se chocavam com o mundanismo e a opulência da corte, reagindo com uma

¹³⁶ KIELCE. Op. cit., p. 110.

¹³⁷ SONN, Tamara. Op. Cit. p. 101.

¹³⁸ NICHOLSON, Reynold Alleyne (trad.). *Kitab al-Luma'*. London: E. J. Brill, 1914, p. 3.

¹³⁹ Ver KIELCE, Anton. Op. Cit.; WILLIAMS, John Alden. Op. Cit; e EPHRAT, Daphna. *Spiritual wayfarers, leaders in piety: Sufis and the dissemination of Islam*. Massachusetts: HCMES, 2008; MALIK, Jamal. *Sufism in the West*. Londres: Routledge, 2006, p. 4.

preocupação crescente à realidade de sua própria relação pessoal com Allah. A pura observância externa do que era prescrito pela *Shari'ah* não satisfazia suas necessidades de crescimento espiritual. Isso fez com que estes muçulmanos começassem a imitar os eremitas cristãos, que utilizavam o ascetismo e a pobreza como formas de desenvolver uma relação íntima com Allah. Mesmo assim, mantiveram as regras externas da *Shari'ah*, mas, ao mesmo tempo, desenvolveram suas próprias ideias e técnicas místicas de meditação, contemplação e de exercícios.

Esses primeiros dervixes ascetas preocupavam-se enormemente com o “Dia do Juízo Final” (*al-Qiyamat*) e tinham o mundo terreno como local de dores e expiações, semelhante à idéia que os primeiros gnósticos cristãos tinham a respeito do mundo. Eles ficaram conhecidos como “aqueles que sempre choram” ou “aqueles que veem este mundo como uma tenda de dores”. Mortificação da carne, longos períodos de jejum, abstinência do sono eram práticas consideradas como formas de aproximação a Allah. “Falar pouco, comer pouco e dormir pouco” era o lema destes ascetas.

O primeiro asceta a ser reverenciado e lembrado pelas Ordens Sufis é Uwais Al-Qarani, um iemenita, que foi contemporâneo de Muhammad. O mais lembrado dentre os ascéticos, no entanto, é Hasan al-Basri, renomado erudito na ortodoxia islâmica e no ascetismo, que fazia longos períodos de abstinência e de contemplação. Foi ele quem introduziu, entre outras coisas, a noção de ascetismo (*zuhd*) como um elemento constitutivo do Sufismo.

O destaque de Al-Basri é dividido com Rabi'a al-Adawiya al-Qaysiya, sua discípula e uma das mais celebradas místicas do Sufismo, cujos poemas são muito famosos. Foi ela uma das primeiras a escrever poemas sobre o Amor Místico no Islã. Além dela, há outros, que se destacaram:

Shaqiq al-Balkhi (natural de Balkh, Afeganistão) defendeu o estado místico de abandono à vontade de Allah (*tawakkul*), descrevendo os diversos estágios devocionais pelos quais deve passar o dervixe. Al-Muhasibi (natural de Bagdá), famoso jurista de sua época, adiciona as práticas de introspeção (*fikr*), enquanto Dhun al-Nun (natural do Cairo), chamado o egípcio (muito citado por Ibn 'Arabi), famoso alquimista e taumaturgo, introduz o conhecimento místico intuitivo (*ma'rifa*) ao universo de terminologias místicas islâmicas. Muhamad Sahl al-Tustari (natural de Balkh), conhecido como o “*Shaykh* dos gnósticos” (ou iluminados – *arif*), imigra para Basra, entrando em contato com os discípulos de Hasan al-Basri, onde elabora a ideia da “luz divina”, da qual derivaria o “luminoso espírito” do Profeta Muhammad, incentivando a constante lembrança (*Dhikr*) de Allah.

Tem-se, ainda, o famoso filósofo persa Hasan al-Tirmidhi, chamado de *al-Hakim* (o Sábio), o qual divulga a controversa ideia do “selo da santidade” (*al-khatam al-awliyya*), teoria desenvolvida mais tarde por Ibn al-‘Arabi. Para al-Tirmidhi a santidade do Profeta Muhammad era superior a sua função de Profeta, o que lhe valeu inúmeras críticas. Ele diz:

A diferença entre profecia e santidade é que a profecia consiste no discurso, o qual é destacado de Allah como revelação e é acompanhado por um espírito de Allah. A revelação chega ao seu fim e Allah sela o discurso com o espírito e um Profeta aceita isso. Além disso, o discurso deve ser aceito como verdadeiro. Se alguém o rejeitar será um infiel, porque teria rejeitado a palavra de Allah. Enquanto que o possuidor da santidade, Allah está no comando do discurso, ele ouve o tesouro das câmaras celestiais, e Allah faz com que ele as alcance. Assim, ele recebe o discurso sobrenatural. Este discurso sobrenatural destaca-se de Allah e chega ao santo por meio de uma língua da verdade.¹⁴⁰

Essa criativa fase de formação do Sufismo conheceu outros dois grandes *Shuyukh*: Abu Yazid al-Bistami (natural de Bastam, atual Irã, um zoroastra convertido ao Islã), discípulo do grande sábio Geber (Jabir ibn Hayan, notório polímata), que propagandeava o conceito de aniquilamento (*fana’*) da alma (no sentido do ego) em Allah; desenvolveu o conceito de embriaguês mística e auto-censura; e Al-Qasim al-Junayd (natural de Bagdá), chamado de o “*Shaykh* dos dervixes”. Al-Junayd afirmava que as experiências místicas são para poucos eleitos e para alcançá-las é necessário o acompanhamento de um *Shaykh*. Dizia que as experiências místicas são benéficas, mas só alcançadas verdadeiramente pela sobriedade e não pela embriaguês. Essa sobriedade, pregada por al-Junayd, só se daria com a base firme do conhecimento do Alcorão e da *Sunna* do Profeta Muhammad.

Os dois são considerados modelos para as gerações seguintes de dervixes. Deles provêm a maioria das ideias desenvolvidas nesta primeira fase, que encontra seu clímax na famosa frase proferida por Mansur al-Hallaj: “ana al-Haqq” (Eu sou a verdade), palavras que custaram sua vida. A dramática execução de al-Hallaj em 922 foi um reflexo da luta que gradualmente emergiu entre os representantes da ortodoxia islâmica e do Sufismo; jurisconsultos (*Fuqaha*) e doutores da lei (*‘Ulama*) de um lado, místicos e gnósticos (*‘Arif*) de outro. Esse embate evoluiu durante o auge do Império Abássida, quando a lei islâmica (*Shari’ah*) passou a ser codificada, o que levou a um certo endurecimento do sistema legal.¹⁴¹

Esta fase se caracterizou pelo pequeno número de regras e regulamentos aos dervixes. Estados (*ahwal*) e estações místicas (*maqam*) iniciadas pelo arrependimento e adesão a uma nova vida, marcaram esta fase, em que se buscava a *gnosis* (*Ma’rifa*) e o aniquilamento (*fana’*) em Allah. Ambos estados e estações são considerados como veículos

¹⁴⁰ MCGREGOR, Richard J.A.. *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafa’ Sufi Order and the Legacy of Ibn ‘Arabi*. Albany: New York University Press, 2004, p. 10-11.

¹⁴¹ Cf. MALIK, Op. Cit., p. 4.

para aquisição da verdade (*haqiqa*), considerada como sendo o último nível de evolução espiritual. Apesar dessa sofisticação mística, não havia nenhuma Ordem Sufi institucional, apenas locais de reunião e retiro que se formavam ao redor dos *Shuyukh*, os quais já haviam conquistado autoridade moral e espiritual frente aos seus seguidores.

Há que se destacar que os transes extáticos, ou embriaguês mística, prática levada ao extremo por Abu Yazid al-Bistami e Mansur al-Hallaj, não é uma busca dos dervixes, mas, de maneira geral, acabam acontecendo durante as práticas Sufis, sendo considerados como um “efeito colateral” da prática em si. Esse entendimento não é esposado por todos os dervixes, pois alguns acreditam que o êxtase místico, por si só, demonstra que se alcançou alguma estação (*maqam*) da evolução espiritual a que se aspira, tendo, assim, grande importância.

Essa fase termina pouco depois da morte de Mansur al-Hallaj, condenado à morte por heresia e blasfêmia. Al-Hallaj, discípulo, dentre outros, de Muhamad Sahl al-Tustari e de Junayd al-Baghdadi (contrário à embriaguês mística e adepto da sobriedade), abandonou a seus Mestres e começou a andar por diversos países da Ásia e Oriente Médio, pregando, realizando “milagres” (*al-karamat*¹⁴²) e prodígios ditos sobrenaturais, atos condenados pelos *Shuyukh*. Sabe-se que muitos Mestres Sufis creem que os milagres e prodígios devem ficar restritos aos círculos Sufis, sob controle. O considerado abandono da tradição de al-Hallaj levou seus Mestres a deixá-lo à própria sorte, culminando em sua crucificação¹⁴³. Além disso, al-Hallaj tinha um ponto de vista que era contrário ao da maioria dos Mestres: para ele o Sufismo era para todos os muçulmanos e deveria ser ensinado para qualquer um que estivesse disposto a aprender e não para uma elite, opinião muito criticada.

De al-Hallaj, entretanto, não podemos esquecer que havia sido acusado de ter participado da Rebelião *Zanj*, um movimento perpetrado por escravos negros contra o Império Abássida, que foi controlado com muita violência, motivo que levou al-Hallaj à prisão. A acusação de ter participado da Rebelião *Zanj* não prosperou, mas a acusação de blasfêmia sim, com sua condenação à morte.

Assim, temos que nesta época o Sufismo, exteriormente, foi quietista e retrógrado (afiançado nas tradições islâmicas clássicas), porém, por dentro, ele era poderoso e ativista: a execução de al-Hallaj foi uma manifestação do aumento gradual da visibilidade do Sufismo, uma visibilidade que se tornou símbolo da heterodoxia e do anti-autoritarismo.

¹⁴² Os milagres serão discutidos no decorrer do trabalho.

¹⁴³ Para um estudo mais detalhado sobre a vida de Mansur al-Hallaj ver a obra de Louis Massignon: *La passion de Hallaj* (Paris: Gallimard, 1975), considerada a melhor obra biográfica sobre o famoso dervixe.

Pelo seu apelo popular, principalmente devido aos “milagres” e demonstração de “poderes sobrenaturais” o Sufismo se tornou atrativo para as camadas mais simples das populações muçulmanas. Isso foi visto com desconfiança pelos governantes e pelos Mestres mais arraigados à tradição, os primeiros por considerarem uma ameaça ao Estado e os demais por acreditarem que a popularização do Sufismo o tornava banalizado e fora do controle dos *Shuyukh*.

Albert Hourani, analisando o último século desta fase, nos esclarece:

Foi nesse terceiro século islâmico (mais ou menos século IX d.C.) que o caminho para o conhecimento de Deus, e da natureza desse conhecimento, foi, pela primeira vez, expresso de forma sistemática. Nos escritos de al-Muhasibi (m. 857), descrevia-se o estilo de vida daquele que buscava o verdadeiro conhecimento, e nos de al-Junayd (m. 910) analisava-se a natureza da experiência que estava no fim do caminho.¹⁴⁴

2) Segunda fase – Séc. X ao XII

Como foi mostrado, a primeira fase do desenvolvimento do Sufismo termina com a morte de Mansur al-Hallaj e se inicia com o aparecimento dos teóricos¹⁴⁵, com a sistematização dos ensinamentos Sufis e sua justificação nas bases legais do Islã (*Shari'ah*, *Fiqh* e *Sunnah*). A filosofia encontra-se com o Sufismo e os autores clássicos da filosofia grega são traduzidos, estudados e discutidos nos círculos Sufis.

Após al-Hallaj houve a consagração da relação mestre/discípulo (*murshid/murid*) e o processo iniciático como os modelos normativos para a transmissão do saber esotérico no Sufismo, permitindo um maior controle disciplinar do misticismo islâmico. As cadeias de transmissão logo se configuraram como distintas “escolas místicas” com características doutrinárias e rituais próprias, que eram codificadas em textos e tradições orais atribuídas a seus fundadores.¹⁴⁶

Esta segunda fase (por volta de 950 a 1100), como pano de fundo das revoltas contra o Império Abássida, desintegrado em vários territórios, eventualmente trouxe uma abordagem acomodatória dos dervixes na ortodoxia, pois se encontravam numa posição semelhante à dos Xiitas frente à marginalização destes durante o Império Abássida, totalmente Sunita. Isto, bem como o crescente impacto do pensamento político persa-xiita nas fronteiras do Império Abássida, levou, de fato, à incorporação de muitos elementos do Xiismo. Por outro lado, houve o deliberado processo de padronização e sistematização das ideias místicas, como se pode deduzir das obras apologéticas Sufis, a maioria sob clara influência Xiita. No entanto, na sequencia de tentativas de extirpar as influências místicas e

¹⁴⁴ HOURANI. Op. Cit., p. 89.

¹⁴⁵ Após o período inicial do desenvolvimento do Sufismo, que se dedicava ao ascetismo, surgiram grupos de dervixes que tinham a preocupação de estabelecer a ortodoxia com relação à Lei (*Shari'ah*) e à autoridade jurídica, estes foram chamados de teóricos. Escreveram obras que procuravam justificar nas fontes religiosas islâmicas toda e qualquer prática Sufi.

¹⁴⁶ PINTO (2010). Op. Cit., p. 108.

xiitas do Império Abássida, especialmente pelos sunitas Seljúcidas no Séc. XI, as atividades místicas encontravam cada vez mais eco nas áreas rurais, bem como em distantes regiões da Ásia. Ao mesmo tempo, uma uniformização das ideias místicas pavimentou o caminho para a integração do exoterismo (*al-zahir*) e do esoterismo (*al-batin*), encontrando seu ponto culminante na abrangente obra do jurista, filósofo e místico *Iman* Abu Hamid al-Ghazali, especialmente em sua obra *Al-Munqidh min ad-dalal* (Libertação do Erro) e na principal delas *Ihya' Ulum ad-din* (Reavivamento das Ciências da Religião).¹⁴⁷

Al-Ghazali empenha-se em provar o caráter fundamentalmente islâmico, corânico e maometano do Sufismo. Na verdade, este resume a espiritualidade muçulmana, que é a “prática perfeita” (*Ihsan*) da *Sunna*. Portanto, uma “revivificação das ciências da religião” inclui, acima de tudo, a defesa e a reabilitação da tradição espiritual, que representa *a priori* a vida profunda e a própria substância do Islamismo.¹⁴⁸

Ao lado de al-Ghazali se destacam outros grandes autores de livros sobre Sufismo, tais como Abu Nasr as-Sarraj, que escreveu *Kitab al-Luma'* (Livro da Inspiração); Abu Talib al-Makki, que escreveu *Qut al-Qulub* (Sustento do Coração); Abu Bakr Al-Kalabadhi, que escreveu *at-Ta'arruf li madhhab ahl at-Tasawwuf* (Livro de investigação sobre a escola jurisprudencial do povo do Sufismo); Abu 'Abdur-Rahman as-Sulami, que escreveu inúmeras obras coletando informações sobre dervixes e o Sufismo em diversas localidades, inspirando a Abu al-Qasim Al-Qushayri a escrever *ar-Risala fi 'Ilm at-Tasawwuf* (Epístola sobre a ciência do Sufismo); entre outros.

Se a corrente mística Sufista nasceu a partir dos primeiros tempos do Islã, se ela é representada por uma sucessão de ascetas e sábios, cuja vida e ensinamento haveriam de marcar para sempre o Sufismo, só mais tarde – a partir dos séculos X e XI, com os teóricos como Abu Sa'id, Hujwiri, al-Sarraj, al-Qushayri – é que ela foi realmente institucionalizada. Um século depois surgiram as primeiras grandes ordens.¹⁴⁹

Esta fase é fundamental para a padronização do Sufismo, que também foi uma das razões para seu sucesso expansionista, como observa Rocha Pinto:

Sua enorme expansão no mundo muçulmano e para além das fronteiras dos impérios islâmicos a partir do Século XII deriva do fato de sua disciplina religiosa articular símbolos e doutrinas do Islã com significados e experiências inscritos nas realidades culturais e pessoais de seus adeptos. Apesar das origens locais e regionais das confrarias Sufis, elas tenderam a expandir-se criando comunidades dispersas por todo o mundo islâmico. O Sufismo constitui um quadro de referência simbólica e normativa que influenciou a religiosidade de praticamente todos os setores das sociedades muçulmanas.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Cf. MALIK, Jamal. Op. Cit., p. 5.

¹⁴⁸ SCHUON, Frithjof. *Esoterismo como princípio e como via*. São Paulo: Ed. Pensamento, 1997, p. 215.

¹⁴⁹ KIELCE. Op. Cit., p. 110.

¹⁵⁰ PINTO (2010). Op. Cit., p. 116.

Aparentemente, essa padronização do Sufismo teria sido a condição de integração da *Shari'ah* e do *Tasawwuf*, a qual será manifestada, por inteiro, na terceira fase.

3) Terceira Fase – Séc. XII ao XIV

A sistematização dos rituais e doutrinas que emergiram do universo místico do período formativo do Sufismo e sua atribuição a certas figuras paradigmáticas criaram as condições para a organização das *Turuq* (vias místicas), a partir do século XII, em tradições institucionalizadas, como os ensinamentos de um “santo fundador”.¹⁵¹

Esta fase (1100 a 1300, aproximadamente) se inicia com a formação e propagação de grupos místicos, num primeiro momento, e de Ordens, na sequência, em forma de organizações sociais de massa, mais proeninentemente nas periferias dos Impérios Islâmicos. Os dervixes, agora em congregações, usavam os santuários e tumbas, que haviam se desenvolvido em torno dos túmulos e sepulturas dos *Shuyukh* e de seus maiores e destacados discípulos, como centros de propagação e de peregrinação.

A tendência das Ordens para uma visão popular do pietismo e das ideias místicas, especialmente feito por al-Hallaj, foi responsável pela interação criativa entre crenças e ideias pré-islâmicas e instituições islâmicas. Por meio de rituais realizados em santuários, o Sufismo foi capaz de fazer o Islã acessível às massas. Ele lhes ofereceu manifestações vivas e claras da ordem divina e, em seguida, integrou, em sua dramaticidade ritualizada, a ambas, não só como coadjuvantes, mas como atores principais.

Foi e ainda é esse misticismo e seu drama que providenciou refúgio, abrigo e coesão social para uma variedade de pessoas que queriam uma alternativa de conforto às aflições, e esses encontravam na comunidade organizada uma seguridade fraterna que antes não possuíam. Com certeza, essa identidade era e é revivida, mantendo as congregações por meio dos eventos de massa e de ações comunitárias. É neste contexto que o culto ao Profeta Muhammad e aos *Shuyukh* Sufis se tornou tão importante quanto o uso de símbolos religiosos.

Além disso, as visitas coletivas e ritualizadas aos santuários, centros ou aos líderes Sufis se tornaram importantes eventos sociais, os quais geravam lucros rentáveis, devido a transações econômicas relacionadas. O movimento físico para esses lugares pode ser ligado, também, a uma viagem espiritual, uma elevação de um estado inferior de consciência para outro mais elevado ou, de forma profana, a ascensão de um grupo social para outro ou, pelo menos, um ritual situacional de superação das limitações individuais bem como das barreiras

¹⁵¹ PINTO (2010). Op. Cit., p. 109.

sociais. Uma complexa geografia sagrada é, com isso criada, contestando a autoridade central de forma que autoridade do sistema centro-periferia fique cada vez mais desestabilizada.¹⁵²



Fig. 5 – Visitação ao Santuário do *Shaykh* Hazrat Khwaja Muinuddin Chishti no Rajastão.¹⁵³

Dessa forma, nesta terceira fase, a posição do *Shaykh* foi aperfeiçoada. A *Dhikr* se tornou cada vez mais sofisticada e elaborada. A cadeia sagrada de transmissão do saber místico (*silsila*) tornou-se um dispositivo de afiliação do *Shaykh* a um dos dois (dos quatro primeiros) Califas, Abu Bakr as-Sidiq e ‘Ali ibn Talib, o que garantiria um conhecimento tradicional. Como tal, eles foram favorecidos pelos dervixes como fonte de inspiração, podendo se tornar uma forma comprovada de confirmar o poder do *Shaykh* e reforçar sua autoridade moral. Estas e outras formas identitárias eram importantes às novas e crescentes comunidades, as quais se tornaram, gradativamente, as Ordens matrizes estabelecidas em torno de santuários e tumbas dos *Shuyukh*. Seus mandatários e sucessores, bem como seus seguidores, garantiam a continuidade espiritual, a qual permitia a apresentação das Ordens

¹⁵² Cf. MALIK, Op. Cit., p. 7.

¹⁵³ Imagem retirada do Site *All Eyes*. Disponível em: <<http://www.tampabay.com/blogs/alleyes>>. Acesso em: 12/03/2012.

como recipiendárias de uma cadeia ininterrupta de transmissão de saberes advindas diretamente do Profeta Muhammad.¹⁵⁴

As relações de poder que estruturavam a relação mestre/discípulo foram reforçadas pela introdução do voto de obediência e aliança (*bay'at*) 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 organizadas de modo a estabelecer uma correspondência com as posições (*maqam*, pl. *maqamat*) ocupadas pelos discípulos do *Shaykh* na hierarquia de status e prestígio religioso das comunidades Sufis. Sessões de rituais coletivos e públicos chamados de hadra (presença), cuja principal prática ritual é o *Dhikr* (invocação mística dos nomes e da presença de Deus), passaram a ser parte integrante da vida religiosa das comunidades Sufis.¹⁵⁵

Essas comunidades Sufis se espalharam em diferentes regiões, marcando um maior significado político-social do Sufismo, pois é nelas que o misticismo individual de antes se transforma pelo estabelecimento de comunidades, alcançado o sentido da solidariedade.¹⁵⁶

Esta fase testemunhou o colapso de Bagdá, sede do Império Abássida. Ademais, contra o pano de fundo da invasão Mongol, as ideias místicas eram sistematizadas e estetizadas por *Shuyukh* como Ibn 'Arabi, conhecido teórico e místico espanhol, cujo trabalho se tornou referência para o Sufismo.¹⁵⁷ Suas ideias sobre a “realidade muhammadiana”, a “luz muhammadiana”, sobre o conceito de ser humano perfeito (*al-Insan al-Kamil*) culminaram no conceito de “Unidade do Ser” (*wahdat al-wujud*), uma das teorias mais criticadas pelos inimigos do Sufismo, a qual diz que Allah e Sua criação é Una, pois já que tudo o que foi criado preexistia em Allah, tudo faz parte dele, o que torna a união mística com Ele possível. Este é o principal conceito Sufi que dá fundamentos para a acusação de panteísmo.

Destacam-se desta época, além de Ibn 'Arabi, os *Shuyukh* Sufis Jalal ud-Din Rumi (Ordem Sufi *Mawlawiyya* e autor do célebre *Mathnawi*, considerado o mais importante livro de poemas Sufis) e seu *Shaykh* Shams al-Tabrizi; Mahmud al-Shabistari, famoso poeta místico, discípulo de Rumi; Abu al-Najib Suhrawardi (Ordem Sufi *Suhrawadiyya*); Abu al-Hasan al-Shadhili (Ordem Sufi *Shadhiliyya*); Ibn Ata'Allah al-Iskandari, famoso jurista e *Shaykh* Sufi, responsável pela sistematização da Ordem Sufi *Shadhiliyya*; Ahmad Badawi (Ordem Sufi *Badawiyya*); Ahmad ar-Rifa'y (Ordem Sufi *Rifa'ydiyya*); 'Abd al-Qadir al-Jilani (Ordem Sufi *Qadiriyya*); Abu Ishaq Sharif al-Din Shami (Ordem Sufi *Chistiyya*), Najm al-Din Kubra (Ordem Sufi *Kubraiyya*); Dawlah Simnani, famoso poeta e filósofo, membro da Ordem Sufi *Kubraiyya*.

¹⁵⁴ Cf. MALIK. Op. Cit., p. 7.

¹⁵⁵ PINTO (2010). Op. Cit., p. 111.

¹⁵⁶ Cf. MALIK. Op. Cit., p. 7.

¹⁵⁷ Ibid.

4) Quarta fase – Séc. XVI ao XIX

Nesta quarta fase pode-se perceber uma institucionalização das Ordens Sufis, aliando-se e integrando-se com grupos políticos, bem como sua ligação com a maioria dos Impérios Islâmicos, trazendo novos aspectos e questões para uma organização de uma vida comunal das Ordens, fato que se tornou importante no processo de construção destes Impérios, que utilizavam princípios Sufis de membresia e filiação.¹⁵⁸

Conceitos emprestados do Sufismo, como a *Futuwwah*, “termo que remete à idéia de excelência ou nobreza de comportamento”¹⁵⁹ e *Jawanmardi*, conjunto de regras que devem ser seguidas por um grupo de cavaleiros, como uma Ordem de Cavalaria, provaram ser úteis para o processo de expansão e integração dos Impérios Islâmicos.

Esses conceitos providos de moralidade e retidão, mas, sobretudo, de virtudes masculinas, como as normas pré-islâmicas de bravura e hospitalidade, caracterizam o homem socialmente livre e independente (*fata*). As virtudes começam a ser associadas, nos círculos Sufis, com o quarto Califa ‘Ali, por meio da cadeia iniciática (*Silsila*) que a ele se remetia, na medida em que ele se tornou o *fata* por excelência, pois “também se observa grande diversificação de práticas místicas, que levaram a mudanças e estabelecimento de novas regras e formas de disciplina aos dervixes, com vários manuais de comportamento.”¹⁶⁰

Contra essa burocratização das Ordens Sufis e apropriação de seus ideais espirituais pelas dinastias islâmicas, houve um movimento de mobilizar as ideias místicas para uma reforma social liderado pelo filósofo persa Mulla Sadra e pelo indiano Ahmad Sirhindi (ambos no Séc. XVII).

O primeiro deu importância à racionalidade e clamou por uma avaliação crítica dos ensinamentos e filosofia Sufis, ao mesmo tempo em que, no Império Safávida, o Sufismo, na sua forma institucional, tinha sido privado de suas expressões públicas e sociais. O segundo – chamado de o renovador do Segundo Milênio – salientou a estrita observância da *Shari’ah*, embora houvesse outros grandes líderes Sufis da época que também apontavam para a necessidade da lei islâmica.¹⁶¹

Com a fragmentação dos Impérios Islâmicos, ocorrida principalmente no Séc. XVIII, em face do colonialismo, uma poderosa onda de pensamento Sufi foi semeada em diferentes partes do mundo muçulmano, que foi impedida de crescer pelo movimento “puritano” conhecido como *Wahabiyya*, declaradamente inimigo do Sufismo e pelos governos dos países colonialistas que viam o Sufismo, geralmente, como perigoso para o controle da população nativa. Com o fim das colônias, restou o embate entre Sufismo e puritanismo, que

¹⁵⁸ Cf. MALIKI, Op. Cit., p. 8.

¹⁵⁹ AL-SULAMI. *Futuwwah*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991, p. 26.

¹⁶⁰ MALIKI, Op. Cit., p. 8.

¹⁶¹ Ibid, p. 9.

pode ser considerado como a quinta fase de expansão daquele, a qual está, ainda, em desenvolvimento.¹⁶²

Assim, fazendo um balanço histórico do Sufismo, utilizamos as palavras do antropólogo Clifford Geertz que nos diz:

O Sufismo, como realidade histórica, consiste em uma série de experimentos diferentes e até mesmo contraditórios, a maioria ocorrendo entre os Séculos IX e XIX, no afã de trazer o Islã (ele próprio longe de ser uma ideia sólida de unidade) para uma relação efetiva com o mundo, tornando-o acessível a seus seguidores, e estes acessíveis a ele.¹⁶³

Assim, por uma questão de história documental, temos que o Sufismo surgiu de uma tradição de ascetismo e sentimento de piedade por volta do Séc. VIII, tornando-se um movimento organizado mais ou menos ao mesmo tempo em que as disciplinas das ciências religiosas islâmicas foram assumindo suas formas maduras. Os mais antigos e sistemáticos textos Sufis surgiram no final do Séc. IX e os manuais clássicos a partir do final do Séc. X. Somente no Séc. XII o Sufismo acabou por se cristalizar em Ordens monásticas organizadas. Essas Ordens desempenharam enorme papel na vida social e religiosa da comunidade islâmica, até o Séc. XX e elas ainda são o centro da vida religiosa em grande parte do mundo islâmico.¹⁶⁴

Com os serviços religiosos da Mesquita restritos às orações diárias fixadas pelo Profeta, foi no contexto das Ordens Sufis que a vida devocional e litúrgica continuou a se desenvolver. Vimos que, até o final do Séc. XII, o Sufismo não estava separado da vida religiosa muçulmana. Em grande parte do último milênio, muçulmanos adultos normalmente haviam sido iniciados em pelo menos uma Ordem Sufi, uma situação que ainda prevalece em muitas partes do mundo islâmico.

O Sufismo é parte significativa e inalienável da história islâmica. A simples definição do Sufismo “como expressão mística da fé islâmica” esconde as complexidades de seu papel e de sua natureza. A maioria das discussões sobre o Sufismo identifica duas dimensões para entender sua natureza e história. A primeira busca a dimensão intelectual, tratando do conteúdo dos ensinamentos Sufis. A segunda é a organizacional, porque os ensinamentos se manifestam através de associações com grande importância dentro das sociedades islâmicas. Essas organizações são chamadas *Tariqa* (via, caminho) e são frequentemente vistas como “irmandades” ou “ordens”.¹⁶⁵

¹⁶² MALIK. Op. Cit., p. 9.

¹⁶³ GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2004, p. 59-60.

¹⁶⁴ CF. WALBRIDGE, John. *God and Logic in Islam: the Caliphate of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 87-88

¹⁶⁵ CAIRUS, José Antônio Teófilo. *Jihad, Cativo e Redenção: escravidão, resistência e irmandade, Sudão Central e Bahia (1835)*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002, p. 96.

Como pudemos ver pelas fases da expansão do Sufismo, as Ordens desempenharam, muitas vezes, importantes papéis políticos, sociais e econômicos com seu controle sobre as doações e as ligações com corporações e outros grupos dentro da sociedade. Ocasionalmente, Mestres Sufis foram governantes; em diversos lugares do mundo islâmico eles foram figuras importantes da vida local e nacional. Nos Séc. XIX e XX as Ordens Sufis, muitas das vezes, eram o centro de resistência à dominação colonial europeia.¹⁶⁶

2 Aspectos práticos e socioantropológicos do Sufismo e suas Ordens

Como todo esoterismo, a via súfica se caracteriza como um caminho interior e que privilegia este jeito de busca com tudo que ele exige: um processo de iniciação, rituais que marcam esta iniciação, a existência de um mestre (*sheiq*), estágios e práticas interiores, corporais, coletivas etc, a serem cumpridas. E, sobretudo, há o cultivo de um segredo a ser mantido, segredo este diante do que não se deve e não se pode falar, mas, sobretudo, deve ser vivido e experimentado, pois ultrapassa em muito as categorias com as quais se pode explicitar, além de ser um segredo que resguarda a intimidade dos amantes: o Amado e o buscador ou gnóstico.¹⁶⁷

2.1 O caminho ou via Sufi

Diz Ibn Khaldun: “O caminho dos Sufis é o caminho de nossos antecessores, dos eruditos entre os Companheiros do Profeta, seus seguidores e seus sucessores. Sua origem é louvar Allah e deixar os adornos desta vida e seus prazeres”¹⁶⁸.

O Imam an-Nawawi, em um de seus discursos à comunidade Sufi que dirigia, dá cinco especificações do caminho Sufi, os quais devem ser seguidos pelos dervixes:

- 1) Manter a presença de Allah em vosso coração, em público e em privado;
- 2) Seguir a Sunnah do Profeta (Paz e Bênção sobre ele) por ações e palavras;
- 3) Manter-se distante da dependência de alguém;
- 4) Alegrar-se com que Allah lhe deu, mesmo que seja pouco;
- 5) Sempre referir seus assuntos a Allah, Todo-poderoso e Exaltado.¹⁶⁹

A palavra árabe *Tariqa*, literalmente caminho, é o termo usado para nomear as Ordens Sufis, pois elas são consideradas o meio pelo qual os dervixes serão conduzidos pelos Mestres ao encontro de Allah, sendo que os elementos considerados essenciais para o desenvolvimento do dervixe são:

¹⁶⁶ Cf. WALBRIDGE. Op. Cit., p. 88.

¹⁶⁷ SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. *Sufismo: uma mística que busca o equilíbrio*. Revista Eletrônica do Instituto Humanitas Unisinos, nº 302. São Leopoldo: UNISINOS, 2009, p. 13. Disponível em: <<http://projeto.unisinos.br/ihu/uploads/publicacoes/edicoes/1250084626.814pdf.pdf>>, Acesso em 10/12/2011.

¹⁶⁸ KABBANI, Op. Cit., p. 91.

¹⁶⁹ Ibid. p. 85.

- **A doutrina** (*Madhab*, base religiosa): o dervixe deverá aprender de um *Shaykh* versado na Lei e doutrina islâmicas (*Shari'ah* e *Fiqh*);

- **A Iniciação** (*bay'at*): o dervixe, na sua iniciação, sela um pacto com seu Iniciador (*Shaykh*), que representa, nesta cerimônia, o Profeta Muhammad. Nesta cerimônia ser-lhe-á transmitido o poder espiritual (*baraka*) que está em estado imanente no próprio Iniciador, que a recebeu de seu antecessor e cresceu face suas constantes práticas e exercícios espirituais. Esse poder espiritual deverá ser reconhecido pela comunidade, pois é ele que dá o *status* de Maestria ao dervixe;

- **Um método espiritual**: proporcionará os meios apropriados para um desenvolvimento espiritual, adaptado às condições do dervixe. O *Shaykh* deverá ter um profundo conhecimento para saber *o quê* e *a quem* transmitir o método. Cabe somente ao *Shaykh* decidir quando, como e porque transmitir algum exercício ao dervixe.



Fig. 6 – Cerimônia típica de Iniciação (*bay'at*) a uma *Tariqa* Sufi.¹⁷⁰

O antropólogo Paulo Gabriel H. da Rocha Pinto, escrevendo sobre o aprendizado de um dervixe, nos esclarece:

A hierarquia Sufi do saber começa com o conhecimento intelectualmente apreendido (*'ilm*) sobre a realidade física ou as verdades doutrinárias e segue por uma

¹⁷⁰ Imagem disponível em: <<http://www.yursil.com/blog>>. Acesso em: 20/02/2012.

escala de saberes que se tornam cada vez mais experienciais e revelados conforme se aproximam da verdade divina.¹⁷¹

Os elementos apontados anteriormente serão encontrados no interior das Ordens Sufis, as quais, segundo o sociólogo Enzo Pace, constituíram-se, em seu período de formação, como seitas¹⁷². Para justificar sua argumentação, observa que há a conversão do buscador a um novo modo de vida islâmica, quando ele se torna dervixe e se submete a um *Shaykh* Sufi por opção, o que ocorre no momento de sua iniciação, sendo que esta só acontece por vontade do *Shaykh*, que pode ou não aceitá-lo como discípulo e durante a cerimônia iniciatória deverá jurar (prática comum à maioria das Ordens Sufis) sua lealdade ao *Shaykh*. Essa iniciação é condição *sine qua non* para seu desenvolvimento espiritual.

Conversão – opção subjetiva eminente – e iniciação – itinerário de certo modo secreto e elitista, cujas etapas apenas o mestre conhece e que vai gradualmente indicar a cada discípulo – podem ser considerados aspectos relevantes que na origem distanciam o Sufismo do Islã oficial, legalista e ortodoxo. Não é casual que muitos mestres Sufis e grupos Sufistas tenham sido perseguidos ou marginalizados socialmente.¹⁷³

Enzo Pace continua sua análise sobre o tipo seita das Ordens Sufis, ao frisar que

na origem do grupo existe um personagem, um portador de carisma reconhecido como santo ou dotado de poderes especiais, do qual tem origem uma linha de transmissão de um patrimônio de valores e de ritos, de ensinamentos de técnicas de meditação, numa palavra, uma regra de espiritualidade.¹⁷⁴

Essas características apontadas pelo autor, como justificativa do tipo seita do Sufismo, é que vão dar o tempero e a cor da Ordem Sufi fundada. Elas se diferirão pelas práticas específicas de cada uma delas, mesmo que haja práticas iguais, porém outras as caracterizarão de modo ímpar, mostrando que há algo novo e diferente da qual descendeu ou dissendi.

Existem, por isso, tantos grupos Sufis quanto são os mestres iniciadores da cadeia de santidade que deles se origina e se reproduz ao longo do tempo e se difunde no espaço. Cada grupo, embora se mova no seio de um mesmo grande quadro simbólico-religioso [...], tende a distinguir-se de outro semelhante pela particularidade do carisma de fundação.¹⁷⁵

Para que o dervixe encontre a última realidade, a qual está acessível apenas pelas práticas de sua Ordem, faz-se necessária a presença do *Shaykh* e o pertencimento a uma Ordem, de forma que o dervixe possa ser orientado e bem conduzido nesta viagem, com a proteção de sua comunidade. Há um ditado que é bastante lembrando nos meios Sufis, que

¹⁷¹ PINTO (2010). Op. Cit, p. 103.

¹⁷² PACE. Op. Cit., p. 188.

¹⁷³ Ibid, p. 188-189.

¹⁷⁴ Ibid, p. 189.

¹⁷⁵ Ibid, p. 190.

diz: “Aquele que não tem um *Shaykh*, tem Satanás por *Shaykh*”, o que indica a importância que o *Shaykh* tem para a instrução e desenvolvimento do Sufismo.

Assim, as Ordens Sufis, como observa PACE,

acabam pensando que o modelo de espiritualidade que elas propunham constituía um necessário complemento da observância da Lei corânica: quem adere a uma delas é convidado a percorrer um itinerário ideal que o leva do respeito às normas da shari'a à descoberta do profundo sentido da verdade que a fé islâmica aponta a cada ser humano.¹⁷⁶

2.2 As principais Ordens Sufis mundiais¹⁷⁷

Existem duas formas principais de nomeação de uma Ordem Sufi. A primeira é através de um *Shaykh* (Mestre) que desenvolve um método particular de exercícios (litanias, meditações, repetições dos Nomes e Atributos de Allah etc) e os ensina aos discípulos. Estes seguidores passam a usar o nome do *Shaykh* como identificador do método e das práticas que são realizadas. Essa forma é a mais comum. A segunda se dá por alguma referência às práticas da Ordem, tal como *Khalwati* (retiro espiritual) ou por alguma de suas características, como *Shadhili* (nome de um estado espiritual – *maqam* – alcançado por um dervixe).

Apesar do grande número de Ordens Sufis existentes, como citamos anteriormente, podemos elencar as mais famosas, considerando-se para isso o número de adeptos, países e/ou regiões em que estão instaladas:

- ***Qadiriyya*** - Fundada pelos seguidores do *Shaykh* Abd al-Qadir al-Jilani pouco tempo após sua morte, em torno de 1170. É considerada a mais antiga das Ordens Sufis. Pode ser encontrada em diversos países do mundo;

- ***Chistiyya*** - Fundada pelo seguidor do *Shaykh* Abu Ishaq Sharif al-Din Shami, o *Shaykh* Hasan Ajmeri, por volta de 1175. Assim como a Ordem Sufi *Suhrawardiyya*, é comum na Ásia, principalmente na Índia, Paquistão, Afeganistão, Indonésia, Bangladeche, Caxemira e Estados Unidos;

- ***Suhrawardiyya*** - Fundada pelo sobrinho do *Shaykh* Najib al-Din Abd al-Qahir Suhrawardi, o *Shaykh* Abu 'Umar al-Suhrawardi, por volta de 1180. Encontra-se na Ásia Central, Índia, Paquistão, Caxemira e Bangladeche;

¹⁷⁶ PACE, Op. Cit., p. 191.

¹⁷⁷ Para um conhecimento maior sobre as Ordens Sufis e seus fundadores recomendamos as seguintes obras: Hanif, N. *Biographical Encyclopaedia of Sufis: South Asia*. New Delhi: Sarup & Sons, 2000; Hanif, N. *Biographical Encyclopaedia of Sufis: Africa and Europe*. New Delhi: Sarup & Sons, 2002; FIELD, Claud. *Mystics and Saints of Islam*. London: Francis Griffiths, 1910; ARBERRY, A. J.. *Muslim Saints and Mystics*. Iowa: Omphaloskepsis, 2000; RAFIABADI, Hamid Naseem. *Saints and Saviours of Islam*. New Delhi: Sarup & Sons, 2005.

- ***Naqshbandiyya*** - Uma das maiores Ordens do Sufismo, fundada por volta do ano 1380, pelos seguidores do *Shaykh* Muhammad Baha'uddin Shah Naqshband. Está presente em quase todos os países e possui numerosos ramos. É a única Ordem que remete sua cadeia de iniciação (*silsilah*) ao primeiro Califa, Abu Bakr, enquanto todas as outras se remetem ao quarto Califa, 'Ali ibn Talib. Junto com as três anteriores citadas forma as quatro principais Ordens Sufis, das quais todas as demais Ordens descendem;

- ***Rifa'iyyya*** - Fundada pelo primo do *Shaykh* Abd al-Qadir al-Jilani, o *Shaykh* Ahmad ar-Rifa'y, por volta de 1200. Comum no Egito, Síria, Albânia e Kosovo;

- ***Shadhiliyya*** - Fundada pelo *Shaykh* Abu al-Hasan al-Shadhili, por volta de 1260. É comum na África do Norte. Possui inúmeros ramos.

- ***Mawlawiyya*** (ou *Mevleviyya*, como é mais conhecida) - Fundada pelo *Shaykh* Jalalud-Din Rumi, por volta de 1270. É comum na Síria e em especial na Turquia, no entanto esta Ordem é considerada extinta, pois seu último *Shaykh* morreu na cadeia, por volta de 1940 e não teve a oportunidade de transmitir a *baraka* (poder espiritual) ao seu sucessor. Há, atualmente, um esforço para revivê-la na Turquia, buscando alguns dervixes que teriam sido iniciados pelos iniciados do último *Shaykh* vivo;

- ***Khalwatiyya*** - Fundada por volta de 1390 pelo *Shaykh* Abdullah Sirajud-Din 'Umar al-Khalwati. É uma das maiores Ordens Sufis do mundo, assim como a *Naqshandiyya*, possuindo, também, vários ramos. Está presente em diversos países, principalmente Síria, Egito, Turquia, Afeganistão e região do Cáucaso;

- ***Tijaniyya*** - Fundada por volta de 1770 pelo *Shaykh* Ahmad ibn Muhammad al-Tijani. É comum no Norte e Oeste da África, em alguns países da Europa e Estados Unidos, bem como na Indonésia;

- ***Muridiyya*** - Fundada por volta de 1880 pelo *Shaykh* Ahmadu Bamba M'bake. É comum na África (Ocidental, do Norte e Subsaariana).

As Ordens Sufis desempenharam um papel importante na disseminação do Islã, por meio do trabalho missionário que estas faziam e por sua tendência em adotar e adaptar-se a costumes e práticas locais não-islâmicas. Por sua adoção de elementos externos à religião islâmica houve um conflito com o legalismo pregado pelos *Ulama* (doutores da lei). Estas divergências foram reconciliadas pelos ensinamentos de Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111), conhecido como o “renovador” do Islã.

Já no Séc. XIII as confrarias Sufis já haviam criado uma rede internacional de grupos que transformaram o Sufismo em um movimento de massa. Isso pode ser visto até hoje, pois o Sufismo continua a ter uma forte presença nas sociedades muçulmanas, tanto na

vida pública, como na privada, gozando de ampla membresia na Europa e Américas, atraindo muitos convertidos ao Islã.

2.3 As práticas Sufis

Os dervixes, além das práticas diárias que são previstas a todos os muçulmanos, fazem outras, super-rogorárias, que visam seu desenvolvimento e aperfeiçoamento espiritual. Dentre elas podemos destacar¹⁷⁸:

- Dhikr:

Dhikr (Zikr) é a invocação repetitiva do nome de Allah. É amplamente praticado entre os Sufis. O ritual do *Dhikr* é mais frequentemente praticado de forma coletiva, com expressividade intensa e carregada de emoção, onde os participantes movem seus corpos ritmicamente ao mesmo tempo em que pronunciam em voz alta os nomes de Allah.¹⁷⁹

Dhikr significa recordo, memorização, lembrança, recordação. É uma prática comum para todos os muçulmanos, dado que é recomendada no Alcorão e na *Sunnah*, sendo que para as Ordens Sufis é o mais importante dos exercícios espirituais, de extrema relevância. Consiste na repetição ritmada e variada (cem, mil, dez mil, cem mil, podendo chegar até a um milhão de vezes) dos Nomes ou Atributos de Allah ou, também, de frases referentes a Allah ou, ainda, de partes do Alcorão. Por exemplo: entoar 100 vezes Allah, ou *La Ilaha Illa Allah* (não há divindade a não ser Allah), ou *Ia Hay* (O Vivificador, Aquele que dá a Vida) etc.

Talvez já no século VIII emergia o ritual distinto da repetição coletiva do nome de Deus (*Dhikr*), acompanhada de vários movimentos do corpo, exercícios respiratórios ou música, não como coisas que induziriam automaticamente ao êxtase de ver a face de Deus, mas como meios de libertar a alma das distrações do mundo. Os pensamentos dos mestres Sufistas sobre a natureza do conhecimento que viria ao fim do caminho foram primeiro preservados oralmente, e depois por escrito, por aqueles que os procuravam para aprender o caminho.¹⁸⁰

Na terminologia Sufi, *Dhikr* é interpretada como “a lembrança contínua de Allah”. É uma prática ascética realizada de acordo com um pré-definido conjunto de regras e costumes. Na *Dhikr*, o objetivo é realizar um contínuo esforço para lembrar e nunca esquecer,

¹⁷⁸ Para melhor compreensão do práticas Sufis ver: SHANNON, Jonathan H.. *Among the jasmine trees: music and modernity in contemporary Syria*. Michigan: Michigan University Press, 2006. pp. 106-129; e TRIMINGHAM, J. Spencer. *The Sufi Orders of Islam*. Londres: Oxford University Press, 1998. pp. 194-217.

¹⁷⁹ Özdalga, Elisabeth. *The Naqshbandis in Western and Central Asia*. ISIM Newsletter. Disponível em: <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/17444/ISIM_6_The_Naqshbandis_in_Western_and_Central_Asia.pdf?sequence=1>. Acesso em 12/10/2011.

¹⁸⁰ HOURANI. Op. Cit., p. 89.

de forma a manter a mente e o coração voltados para o bem. O benefício esperado é um amadurecimento da conexão divina e da experiência vivida internamente pelo praticante.¹⁸¹

As reações físicas, durante a *Dhikr*, são frequentes, como desmaios, convulsões, estados catalépticos, apatia etc.

Para René Guénon o *Dhikr*

pretende produzir uma harmonização dos diversos elementos do ser e suscitar vibrações capazes, por sua repercussão através da serie de estados, em hierarquia indefinida, de estabelecer uma comunicação com os estados superiores. Isto constitui, por outra parte, o fundamento essencial e primordial de todos os ritos.¹⁸²

No Alcorão, a palavra *Dhikr*, no sentido de se lembrar de Allah, é citada em 291 ocasiões diferentes, especialmente as do versículo: “Lembrem-se de Allah em pé, sentado e deitado” (Alcorão, 3:191) e: “Lembre-se de Mim, assim eu Me lembrarei de ti” (Alcorão 2:152). Em um *hadith* Muhammad diz: “A relação entre aquele que se lembra de Allah e aquele que não se recorda de Allah é a mesma entre uma pessoa viva e uma pessoa morta”¹⁸³, ou ainda: “O ato mais benéfico de todos é lembrar-se de Allah”¹⁸⁴.

Dhikr é um mar profundo. Ninguém atingiu suas profundezas. (...) É uma massa tão grande de água que o universo inteiro não é capaz de compreendê-lo. *Dhikr* é um estado espiritual que ocorre nos corações daqueles que o praticam. É impossível de descrever, explicar e escrever sobre ele.¹⁸⁵

Figuradamente a *Dhikr* é utilizada para significar uma expressão particular de devoção do dervixe, visando a sua obediência e submissão a Allah, sendo que as fórmulas de recitação são graduais e mudam de acordo com os estágios alcançados pelo dervixe. O *Shaykh* é o encarregado de aferir as condições em que se encontra seu discípulo, a fim de lhe dar nova sequencia de práticas.

Sua prática pode ser individual ou coletiva (realizada em comunidade), sendo, neste caso, chamado de *Hadra*; o *Dhikr* também poderá ser chamado de *Wadhifa* (obrigação, dever) quando ele é realizado apenas com a repetição dos Nomes ou Atributos de Allah, inscritos no Alcorão; esta prática também pode ser realizada individual ou coletivamente.

Modernamente os rituais Sufis comunitários reúnem milhares de pessoas em todo o mundo, servindo de palco para muitos dos *Shuyukh* Sufis, angariando poder e demarcando território, pois é a prática do *Dhikr* (individual ou coletivo) que caracterizam a *Tariqa*.

Esses rituais coletivos constituíram arenas onde os discípulos do *Shaykh* podiam demonstrar performaticamente seu status na hierarquia religiosa através da

¹⁸¹ GÖCTAŞ, Vahit & TENIK, Ali. *Importance and effects of remembrance (Dhikr) in social-psychological terms*. Ankara: Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University, 2008, p. 218.

¹⁸² GUÉNON, René. *Simbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*. Barcelona: Paidós Orientalia, 1995, p. 48.

¹⁸³ *Sahih Bukhari, hadith* n. 66

¹⁸⁴ *Sunan Tirmidhi*, n. 6.

¹⁸⁵ SIRHINDI, Ahmad. *Sahaba: The Blessed*. Istanbul: Hakikat Kitabevi, 2000, p. 219.

publicização performática de suas experiências religiosas, segundo o modelo normativo da *Tariqa*. As comunidades criadas a partir da liderança carismática dos *Shuyukh* Sufis também desenvolveram espaços rituais e comunitários próprios. Nesses espaços, conhecidos em árabe como *Zawiya*, em turco como *Tekke* e em persa/urdu como *dergha*, os Sufis viviam uma vida religiosa própria, complementando os rituais comuns a todos os muçulmanos com aqueles específicos a sua *Tariqa* que eram celebrados na hadra semanal ou nas práticas iniciáticas.¹⁸⁶



Fig 7 – Evento realizado em 2011 pela *Tariqa Qadiriyya* no Paquistão, conhecido como *Iktikaf* (retiro espiritual Sufi) e que dura em média 05 dias, o qual reúne inúmeras pessoas, chefiado pelo *Shaykh* Tahir al-Qadri, com a prática sistemática do *Dhikr* coletivo. Esse grande número de pessoas é um símbolo de afirmação do carisma do *Shaykh*.¹⁸⁷

- Sama'

Prática que se justapõe ao *Dhikr*, com o uso da música, do canto e, em algumas Ordens Sufis, da dança. Um dos tipos de *sama'* mais conhecidos é o praticado pela Ordem Mawlawiyya (Mevlevi), que é o giro extático. Atribui-se sua origem às práticas do *Shaykh*

¹⁸⁶ PAULO (2010). Op. Cit. 111.

¹⁸⁷ Imagem retirada do Sítio do Minhaj-ul-Quran. Disponível em: <<http://www.minhaj.org>>. Acesso em 21/02/2012.

Sufi Jalal ud-Din Muhammad Rumi, ou simplesmente Rumi, autor do *Mathnavi*, considerado uma das maiores obras do Sufismo mundial, um conjunto de poemas de extrema e rara beleza.

A palavra Sama significa, propriamente, “audição” ou “escuta”, referindo-se a um dos nomes ou atributos divinos revelados no Alcorão (*ya-sami*, aquele que tudo ouve). Embora, para muitos estudiosos do Sufismo, o Sama designe apenas a totalidade da cerimônia dançante dos dervixes Mevlevi ou dervixes giradores, mestres Sufis anteriores a Rumi o descreveram com ênfase em seu significado original, ou seja, como um ritual que consistia, essencialmente, em escutar, ouvir o Alcorão, a poesia ou um tipo específico de música.¹⁸⁸

O *Sama*’ é uma prática realizada coletivamente, sob a direção de um *Shaykh* ou de um dervixe de alto grau, que tenha a autorização (*ijaza*) para conduzir a cerimônia. Consiste, normalmente, de canções religiosas (*ilahi*) que são entoadas pela comunidade, seguindo o ritmo e a melodia imposta pelo condutor das litânicas, as quais são frequentemente acompanhadas de instrumentos musicais, especialmente os de percussão.

A prática do *sama*’ é bastante controversa, pois muitos muçulmanos a condenam, por considerarem a música e a dança *bida’ah*, ou seja, uma inovação na religião, portanto condenável ou até mesmo proibida (*haram*). O grande sábio Sufi Ibn ‘Arabi era contrário à prática do *Sama*’ com a utilização de música e dança, proibindo-as aos seus discípulos¹⁸⁹.

- ***Fikr***

Contemplação, reflexão. Reflete-se sobre grandeza de Allah, com base nos Seus Nomes ou Atributos, enquanto observa sua própria mente e experiencia o momento. Diz-se que o *Dhikr* sem o *Fikr* não acontece. “O *Dhikr* é uma luz e o *Fikr* é seus raios”¹⁹⁰.

Contemplação (*fikr* ou *tafakkur*) é um importante aspecto da metodologia do Islã em geral e do Sufismo em particular. Seus fundamentos são encontrados no Alcorão e na *Sunnah*: “E fizemos descer a Mensagem, a fim de tornares evidente, para os homens o que foi descido para eles, a fim de **refletirem**” (Alcorão, 16:44, gn) e “Que se **lembram** [*zikr*] de Allah, estado de pé, sentados ou deitados, e **refletem** [*fikr*] na criação dos céus e da terra” (Alcorão, 3:191, gn).

Diz-se que *Fikr* é a chave para o Oculto, o Invisível. Segundo o Sufismo, a reflexão é uma capacidade inata do ser humano, a qual pode fazê-lo dar uma “espiada” nos mistérios do Oculto.

¹⁸⁸ CAMARGO, Gisele Guilhon Antunes. *A arte secreta dos Dervixes giradores: um estudo etnocenológico do Sama Mevlevi*. Tese de Doutorado. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2006, p. 67.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ GEOFFROY, Éric & GAETANI, Roger. *Introduction to Sufism: the inner path of Islam*. Indiana: World Wisdom, 2010, p. 164.

Para Abdullah al-Haddad há três objetivos a serem alcançados com a prática da

Fikr:

Primeiro, a reflexão sobre os mistérios do Poder de Allah e as maravilhas dos reinos celestes e terrestres, seu fruto é o conhecimento de Allah;

Segundo, a reflexão sobre os presentes de Allah e Suas graças e favores, seu resultado é o amor de Allah;

Terceiro, a reflexão sobre a vida nesta terra, a vida após a morte e os estados da criação em ambas, assim seu benefício está em se afastar da vida na terra, ficando mais próximo do Mundo Vindouro.¹⁹¹

Pode-se descrever a *Fikr* como observação concentrada na Natureza Divina. Para o Sufismo, o homem é a soma total de todas as coisas existentes e, através da observação concentrada obtida pela prática do *Fikr*, ele alcança o conhecimento do universo visível e invisível. Gudri Baba diz que o autoconhecimento proporcionado pela *Fikr* leva o dervixe ao conhecimento de Allah. A prática do *Fikr*, para o Sufismo, leva à verdade sobre a existência do buscador, orientando-o para a verdade suprema, pois este compreende os segredos ocultos da natureza.¹⁹²

Fikr pode ser visto sob dois aspectos. O primeiro aspecto nasce da fé e constitui uma atitude religiosa específica, que consiste em considerar todas as manifestações do mundo sensível como sinais da presença invisível de Allah. É nesse sentido que os sufis dizem que toda coisa criada leva necessariamente a marca de Seu Criador. Assim, o Universo é uma linguagem divina que se deve aprender a ler e decifrar. O segundo aspecto é o interior, que vem da certeza que Allah está no coração (*qalb*) do dervixe. Pode-se dizer que este aspecto é a fonte do primeiro. Os dois se sintetizam no conceito do *fikr*, a partir da citação do Alcorão: “E, na terra, há sinais para os que estão convictos da Fé e há-os em vós mesmos. Então, não os enxergais? (Alcorão 51:20-21)

A *Fikr* é uma prática intelectual, necessária para analisar o mundo humano, analisar tudo que foi criado e pode ser compreendida por nossas faculdades intelectivas, utilizada como instrumento de autoconhecimento, na qual o dervixe é levado a raciocinar sobre Allah, Seus Nomes, Atributos e sobre Sua criação. Diz-se que é uma prática secreta, em que lhe são ensinadas técnicas específicas de raciocínio pelo *Shaykh* a fim de que o conhecimento alcançado o transforme num iluminado (*arif*), um gnóstico.

Fikr (reflexão intelectual ou meditação) é habitualmente utilizada em contraste à *Dhikr* no Sufismo. Na *fikr*, o Sufi se concentra sobre um assunto religioso e medita de acordo com certa progressão de ideias ou uma série de evocações que ele assimila e experiencia. Os primeiros Sufis debateram os méritos da *fikr* em relação ao *dhikr*. Por exemplo, Hasan al-Basri dizia ser a *fikr* “como um espelho que faz

¹⁹¹ AL-HADDAD, Abdullah ibn Alawi. *Treatise on Discipline in the Path of the Seeker*. London: Edição do autor, 2011, p. 29.

¹⁹² Cf. BABA, Gudri Shah. *The path of Tasawwuf*. Ajmer: Asma Publications, 1990, pp. 07-08.

ver o que há de bom em você, bem como o que há de mal”. Al-Kalabadhi argumentava que, embora por meio do *dhikr* o Sufi certamente obterá sucesso no alcance de estados espirituais subjetivos, sendo que a *fikr* tende a dar-lhe possibilidades de experienciar a transcendência da Realidade.¹⁹³

A *Fikr* é considerada como uma das mais profundas práticas do Sufismo, junto com a *Muraqaba*.

- *Muraqaba*

“Vigilância contemplativa”¹⁹⁴, auto-observação, meditação profunda. Ibn ‘Arabi explica que “a *muraqaba* é uma atividade contínua de vigilância, que exige que não haja momento algum em que o servo não esteja em estado de vigilância”¹⁹⁵. É a vigilância sobre as ações e pensamentos do dervixe.

A vigilância é o estado do servidor perpetuamente consciente do fato que o Senhor é sabedor de tudo, ou daquele que respeita os direitos de Deus em segredo e abertamente, mantendo-se puro de qualquer ilusão, sendo sincero em sua veneração, pois sabe que Ele é a fonte de todo o bem e a contemplação é a sua medida: aquele cuja vigilância é extrema atingirá a contemplação extrema. (...) Para os Sufis, a *Muraqaba* consiste em impedir o coração de se deixar levar por pensamentos dispersivos e por qualquer distração.¹⁹⁶

Diz-se que nesse estado há a manifestação da Verdadeira Realidade. *Shaykh* Ibn ‘Arabi é um dos maiores expoentes no domínio dessa prática.

Muraqaba pode ser definido como assistir, supervisionar, controlar e viver cômico de estar sendo controlado por Allah. Os dervixes levam isso ao extremo, definindo-o como a configuração do coração unicamente para Allah, abandonando qualquer apego ao que é diferente d’Ele, negando a si mesmo tudo o que é proibido, agindo na certeza de que o Conhecimento Divino abrange todas as coisas e vivendo de acordo com os Mandamentos Divinos.¹⁹⁷

A *Muraqaba* é uma prática comum à maioria das Ordens Sufis. Assim como o *Dhikr* ela pode ser feita individual ou coletivamente. Na prática individual o dervixe, após a recitação do *Dhikr* de sua Ordem, deve se abstrair de qualquer pensamento que não seja Allah, Suas realizações, Seus Nomes e Atributos. Ele deverá acompanhar seus pensamentos de forma a conduzi-los a uma interação com Allah, o que demanda um controle mental gigantesco.

¹⁹³ FAROUKI, Suha Taji. *Beshara and Ibn ‘Arabi: A movement of Sufi Spirituality in the Modern World*. London: Anqa Publishing, 2010, p. 341.

¹⁹⁴ NETTON, Ian Richard. *Sufi ritual, the parallel universe*. Richmond: Curzon Press, 2000, p. 153.

¹⁹⁵ Cf. PALACIOS, Miguel Asin. *El Islam Cristianizado: estudio del Sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Hiperión, 1990, p. 308.

¹⁹⁶ MICHON, Jean-Louis. *Le Soufi Marocain Ahmad Ibn ‘Ajiba et son M’iraj*. Paris: Vrin, 1973, p. 57.

¹⁹⁷ GULEN, Fetullah. *Key Concepts in the practice of Sufism: Emerald Hills of the Heart*. Virginia: Fountain, 2000, p. 57.

No caso da prática em comunidade, o *Shaykh*, frente à assembléia de dervixes, repete fórmulas corânicas ou devocionais de glorificação a Allah, numa litania específica, enquanto os dervixes vão meditando sobre as palavras repetidas pelo *Shaykh* e se deixando levar pelo estado emocional que alcançam durante a prática.

Essas duas últimas práticas não são recomendadas a ninguém que não esteja ligado a uma Ordem Sufi tradicional, pois pode levar o praticante a um perigoso êxtase, segundo os próprios *Shuyukh*.

2.4 Níveis de realização da via Sufi

Para Ibn ‘Arabi e vários *Shuyukh* a via Sufi é composta de quatro níveis de realização¹⁹⁸:

- ***Ash-Shari’ah (Lei)***: Dedicada ao estudo da Lei. É o caminho para o bem-estar;
- ***At-Tariqa (caminho, via)***: O dervixe começa a aprender o método de ensino da Ordem Sufi à qual passa a pertencer. É uma fase em que o dervixe conhece melhor seu *Shaykh* e seus Irmãos (*Ikhwan*) de Ordem. É uma educação integral, sob a supervisão de seu *Shaykh*;
- ***Al-Ma’rifah (Gnosis, iluminação, conhecimento)***: Realização, a meta à qual o Caminho (*at-Tariqa*) irá levá-lo; e
- ***Al-Haqiqah (a Verdade Verdadeira)***: Realização da Verdade, compreensão da Realidade Verdadeira. É o estado final do caminho espiritual. Nada mais existe para o dervixe, a não ser a Verdade (*al-Haqq*). Os que alcançam esse estado são os chamados de Amigos Íntimos de Allah (*Awliya’ Allah*).

Assim, aquele que alcança *al-Haqiqah* pode ser considerado unido à divindade, uma pessoa “que está completamente absorvida pelo Amor Divino e não pensa em nada, apenas n’Ele”¹⁹⁹

No caminho Sufi o dervixe deve, para alcançar a Realidade (*al-Haqiqah*), ter em si mesmo e, ao mesmo tempo, várias virtudes, tais como²⁰⁰:

¹⁹⁸ Cf. FRAGER, Robert & FADIMAN, James. *Personality and Personal Growth*. New Jersey: Pearson, 2005, p. 544.

¹⁹⁹ Cf. SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, p. 16.

²⁰⁰ Cf. SINGH, David Emmanuel. *Sainthood and Revelatory Discourse*. Delhi: ISPCK, 2003, p. 132.

- **Tawba** – arrependimento. Para o Sufismo o arrependimento significa que o dervixe se sente arrependido e, cheio de remorso por causa de suas faltas, voltando-se para Allah com a intenção de obedecê-Lo;

- **Zuhd** – renúncia. Tem um sentido de renúncia aos prazeres mundanos e aos desejos carnis, definido pelo Sufismo como uma indiferença aos apetites mundanos, mantendo uma vida austera, afastando-se aos prazeres temporais do mundo físico, com confiança no prazer absoluto que alcançará no Paraíso;

- **Tawakkul** – confiança em Allah. Uma das mais importantes estações no Caminho é a *tawakkul*, completa confiança em Allah e sujeição irrestrita a Ele. Para Schimmel para se alcançar o verdadeiro sentido da Unidade (*Tawhid*) é necessário a *tawakkul*: “Deus, em Sua *Absoluticidade*, é o único ator, e, por isso, o homem deve confiar completamente n’Ele. Ou, definindo-o de outra forma: uma vez que o poder divino abrange tudo, o homem deve ter confiança plena em seu poder”.²⁰¹

- **Qana’** – Contentamento. O dervixe deve se contentar com aquilo que Allah lhe dá, sem reclamar mas, ao contrário, agradecendo-O constantemente, mostrando-Lhe toda sua submissão ao Criador;

- **‘Uzlat** – Separação. O dervixe deve estar no mundo, mas não ser do mundo. Ele deve saber que o que realmente importa é seu devotamento a Allah.

- **Tawajuh** – Atenção. O dervixe deve manter-se concentrado em Allah e em Seus mandamentos, de forma a que não faça nada que não esteja prescrito para ele;

- **Sabr** – Paciência. A prática da paciência é fundamental para a viagem do dervixe a fim de suportar as agruras e obstáculos do caminho. O dervixe deverá ter um comportamento exemplar e cavalheiresco (*adab*) frente ao *Shaykh* e aos seus Irmãos de *Tariqa*, fazer os jejuns prescritos, as orações super-rogoratórias (*dua’*), caridade (*sadaqa*) etc. Se o discípulo não possuir paciência não conseguirá transpor as dificuldades inerentes ao caminho místico.

- **Rida** – Satisfação. O dervixe se satisfaz com pouco, sendo agradecido por aquilo com que Allah o agraciou.

Pode-se perceber que a via Sufi é de extrema dureza, devendo o dervixe ter inúmeras aptidões e comportamentos incomuns à grande maioria dos seres humanos.

²⁰¹ SCHIMMEL. Op. Cit, pp. 117-118.

2.5 Milagres e prodígios (*al-karamat*) dos “Amigos” de Allah (*Awliya’ Allah*)

Os milagres e prodígios dos grandes Mestres Sufis são relatados em vários livros. Segundo os sábios, os milagres (*karamat* - كاريما) realizados por eles são fruto de seu poder espiritual (*baraka*). Resumidamente, citam-se os seguintes²⁰²:

- Atravessar longas distâncias em curto espaço de tempo: diz-se que ‘Abdul-Qadir al-Jilani, o reconciliador do legalismo da escola *Hanbaliyya* de *Fiqh* com o êxtase místico, foi de Bagdá (Iraque) a Anatólia (Turquia) em quinze minutos, a fim de assistir ao funeral de um outro *Shaykh*;

- Andar sobre as águas: esse é um dos mais conhecidos milagres atribuídos aos Mestres Sufis. Há diversas lendas que citam esse prodígio. O *Shaykh*, al-Hajj Michry, costumava contar a este autor uma história em que um sábio Sufi estava viajando para uma ilha, embarcado em uma jangada. Ao longe, na margem da ilha, ele ouvia alguém recitando um *Dhikr*, o qual conhecia e que proporcionava poderes para andar sobre as águas àquele que o praticava. No entanto, percebeu que a pronúncia do árabe estava errada. Ao desembarcar, o sábio se dirigiu ao recitador e lhe corrigiu o árabe. Orgulhoso e feliz por ter ajudado o ignorante, foi cuidar dos negócios que o levaram à ilha. Terminado, embarcou novamente em direção a sua cidade. Quando estava no meio do caminho ele viu o recitador, que para ele era ignorante, correndo ao lado da jangada, por sobre a água, e lhe dizia: “Oh sábio, poderia repetir a fórmula correta do *Dhikr* para andar sobre as águas, pois eu não consegui guardá-lo!”;

- Voar ou levitar: esses milagres são atribuídos a Rumi, “fundador” da Ordem Sufi *Mevleviyya*, e a ‘Abdul-Qadir al-Jilani;

- Conversar com animais: milagres atribuídos especialmente ao *Shaykh* Ahmad ar-Rifa’y;

- Previsão do futuro e interpretação de sonhos, atribuídos a diversos Mestres, inclusive aos atuais.

Há diversos outros milagres atribuídos aos Mestres Sufis, tais como a cura de diversos males, inclusive de câncer, AIDS, diabetes; conversar com Anjos, mortos, gênios²⁰³, entre outros milagres.

A primeira teoria coerente sobre *Wilayah* [santidade] foi composta por al-Hakim al-Tirmidhi, um dos maiores e mais prolixos autores Sufis do Século IX. De acordo com seu sistema teosófico, o *Awliya’* está logo abaixo dos Profetas na hierarquia

²⁰² Cf. SUBHAN, John A.. *Sufism, Its Saints and Shrines*. Lahore: Lovenstein Press, 2008. pp. 110-111.

²⁰³ Em árabe, *jinn*. Segundo a teologia islâmica são seres criados do mais puro fogo. Estão entre os seres humanos e os Anjos. Possuem livre-arbítrio e podem ser muçulmanos, cristãos, judeus, hindus, até ateus. São citados em vários versículos do Alcorão.

espiritual do cosmos. Eles, e não os literatos, são os verdadeiros herdeiros dos Profetas, e, por sua proximidade e acesso direto a Deus, Ele lhes concede intuição (*firasah*), inspiração divina (*ilham*) e o poder de realizar proezas maravilhosas (*karamat*).²⁰⁴

Esses poderes citados são aqueles que constituem a *baraka* (poder espiritual) do *Shaykh* Sufi, a qual é transmitida a quem ele quiser. A *baraka* também pode ser acondicionada pelo próprio Mestre em objetos, alimentos ou talismãs, de acordo com os poderes espirituais que ele detém.

Alguns *Shaykh* transmitem a *baraka*: pelo toque direto de suas mãos, ou por meio de suas vestimentas ou local em que ele se senta, alimentos que tenham sido parcialmente consumidos por ele, a enunciação de uma frase, um livro, talismã ou amuleto contendo sua caligrafia (*bi-khattihi*). (...) Biógrafos medievais dizem que sua *baraka* se manifestava na realização de maravilhas (*karamat*), significando que desfrutavam de elevado status de *Wilayah* (santidade) emanada de sua intimidade com Deus.²⁰⁵

Cabe, aqui, citar um alerta, que é dado pelos próprios sábios e Mestres Sufis: não se pode atribuir nenhum poder espiritual (*baraka*) advinda do *Wali Allah* (amigo de Allah), pois nada vem dele, mas somente de Allah, que lhe permite que seja o instrumento para a consecução de algum milagre ou prodígio. Esse alerta é dado para que se evite a “santificação” do homem. Este comportamento, que é praticado por muitos muçulmanos, que santificam seus Mestres, é altamente condenável por diversos eruditos muçulmanos, Sufis ou não.

3 Manifestações atuais do Sufismo: o papel social do Sufismo nas comunidades em que está inserido

O papel social das Ordens [Sufis], embora secundário ao religioso, é tão importante que nenhum estudo da sociedade islâmica deve ignorá-lo. Na vida tradicional a religião era a síntese das atividades humanas, toda a sociedade era uma sociedade religiosa. As Ordens, ligando os indivíduos sob uma obrigação sobrenatural, eram um poder social. As Ordens vieram a ser associadas de várias maneiras com diferentes estratos da sociedade. Frequentemente tinham uma relação especial com as classes sociais, regiões, clãs ou grupos dominantes.²⁰⁶

No contexto da desintegração política do mundo muçulmano, como se tem observado modernamente, as *Turuq* (Ordens) assumem importância crescente como veículo de coesão social e unidade inter-regional. Grosso modo, uma *Tariqa* pode ser definida como uma instituição muçulmana hierárquica, com uma multiplicidade de níveis funcionais. Seus líderes podem usá-las em diferentes épocas e lugares para fins diversos. Em alguns casos, a

²⁰⁴ TALMON-HELLER, Daniela. *‘Ilm, Shafā’ah, and Barakah: The Resources of Ayyubid and Early Mamluk ‘Ulama*. Chicago: Mamluk Studies Review, Vol. 13, n. 2, 2009, p. 28.

²⁰⁵ TALMON-HELLER. Op. Cit., p 30.

²⁰⁶ TRIMINGHAM, John Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Londres: Oxford University Press, 1998, p. 233.

Ordem Sufi pode ser a única instituição islâmica existente na comunidade, podendo assumir vários papéis, frequentemente se tornando uma organização versátil. Ela tem um proveitoso papel social a executar, muito além de suas funções puramente espirituais ou místicas. “Uma *Tariqa* pode se envolver na política, oferecer ajuda médica ou psiquiátrica; tratar de assuntos de magia ou astrologia para seus membros”²⁰⁷ e para a comunidade, “ou pode incluir em seu seio notáveis magos ou curandeiros, que oferecem seus serviços” a todos, indistintamente.²⁰⁸

O Sufismo demonstrou e ainda demonstra grande vitalidade social justamente porque em cada época soube e sabe manter, por assim dizer, “os pés nos dois estribos”: tensão elevada para a procura espiritual mais rigorosa, por um lado, e elaboração de éticas econômicas e sociais (e, às vezes, até de valor político) não indiferentes, portanto, “ao mundo” da vida cotidiana, pelo outro.²⁰⁹

O historiador Marshall Hodgson observa que o papel social do Sufismo é constituído e guiado por um corpo de ensinamentos que vai da análise dos estados intestinos a uma análise do papel do místico no mundo. Estes ensinamentos, por sua vez, reforçam o papel social dos dervixes e lhes dão um grau de legitimação necessário para sua perenidade. Em nível popular, permitiram que a imaginação rudimentar absorvesse algo das potencialidades humanas especiais as quais são atribuídas aos Mestres.²¹⁰

Observa-se que o Sufismo, através de suas Ordens, se transformou em uma instituição social que une pessoas de uma forma muito mais eficaz que o Islã não-Sufi. Isso se deve ao modo pelo qual as Ordens se estruturam, com os deveres e responsabilidades sociais muito bem estabelecidos aos seus seguidores. Isso fica evidente, como aponta Trimmingham, ao observar que o Sufismo é a única instituição Islâmica que possui hierarquia e ritos de passagem, os quais estabelecem papéis muito maiores do que as comunidades muçulmanas não-Sufis.²¹¹

A mística islâmica, como o próprio nome diz, está enraizada no Islã, uma religião que nasce da tradição abraâmica, já possuindo em seu seio implicações éticas profundas, presentes desde seus primórdios e retratadas no Alcorão e na Suna do Profeta, principalmente seu forte caráter igualitário e de **cuidado com os mais pobres** (gn).²¹²

A importância social que o Sufismo tem na comunidade muçulmana se baseia, assim, no seu poderoso *status* institucional e, segundo Holger Weiss, é capaz de unir grande

²⁰⁷ PACE. Op. Cit., p. 187.

²⁰⁸ MARTIN, B. G. *A short history of the Khalwati Order of Dervishes*. In: KEDDIE, Nikki R.. *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. California: University of California Press, 1972, p. 276.

²⁰⁹ PACE. Op. Cit., *ibid.*

²¹⁰ Cf. HODGSON, Marshall G. S.. *The venture of Islam: conscience and history in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1977, p. 222.

²¹¹ Cf. TRIMMINGHAM. Op. Cit., p. 91.

²¹² SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. Op. Cit. p. 14.

número de pessoas das comunidades, especialmente as mais pobres, que subsistem graças ao pagamento da *Zakat* e da *Sadaqa* (esmola) práticas muito observadas nas comunidades Sufis, com os quais são construídos hospitais e escolas, bem como o estabelecimento de várias instituições assistenciais, além de haver uma distribuição de bens entre os mais necessitados.²¹³

Na maioria dos países islâmicos, ainda hoje o papel das *Turuq* não é insignificante. Sem dúvida são politicamente relevantes, especialmente na África Negra, no Afeganistão e nos países sucessores das repúblicas soviéticas islâmicas. Nesses lugares, as *Turuq* eram, por rigorosas regras de admissão e noviciados, relativamente protegidas contra a subversão e espíões. Assim, em muitas *Turuq* torna-se, novamente, claro que o Islã não conhece uma separação entre o religioso e o mundano. Por conseguinte, não são incomuns para as *Turuq* atividades políticas, até verdadeiramente militares, se forem necessárias.²¹⁴

Pela obrigatoriedade de se praticar o bem e coibir o mal, como prescreve o Alcorão, os dervixes devem ter em si mesmos a crença de que o auxílio aos outros é uma obrigação religiosa, que deverá ser zelosamente observada por eles. Programas de auxílio são desenvolvidos por diversas *Turuq*, sendo que se pode citar as feitas pela *Tariqa Jerrahiyya* e *Qadiriyya* no auxílio às vítimas do terremoto no Paquistão e Turquia ocorridos no início de 2011, ou a distribuição de alimentos feita pela *Tariqa Naqshbandiyya* no Turcomenistão, Índia e Bangladeche ou o auxílio a estudantes em diversas faculdades pelo mundo feito pela *Tariqa Tijaniyya*, sendo que um dos grupos desta *Tariqa* ficou famoso pelo seu trabalho na Mauritânia, na cidade de Mata Moulana, sendo alvo de uma matéria no jornal *Le Monde*²¹⁵. Esses fatos reafirmam o comprometimento social que as *Turuq* têm e preservam.

O polêmico teólogo muçulmano, *Shaykh* Yusuf al-Qaradawi, um dos líderes intelectuais da Irmandade Muçulmana do Egito, escreveu, no início do anos 1990, a respeito do papel atual do Sufismo, em face dos diversos ataques acontecidos contra Sufis e a forte perseguição do governo de Hosni Mubarak ao Sufismo, o seguinte:

O que realmente buscamos é o Sufismo puro, a quintessência do Sufismo dos primeiros Sufis, como al-Hasan al-Basri, Al-Fudayl Ibn Iyad, Ibrahim Ibn Adham, Abu Sulayman al-Daran, Abul Qasim Al Junayd e outros como eles. Buscamos o Sufismo sunita que segue uma linha equilibrada entre o Alcorão e a Sunna, o Sufismo que se preocupa com a “piedade dos corações”, antes de se ocupar com os “atos dos órgãos do corpo”. Diz-se em um *hadith* que “Em verdade, Allah não olha para seus corpos, nem para seus rostos, mas Ele olha para vossos corações (*Sahih Muslim*, Livro 32). Buscamos o Sufismo que se ocupa com as doenças do coração, aquele que tapa os buracos através dos quais Satanás pode entrar nos corações e aquele que ensina a resistir aos desejos da alma humana, para assim ter a

²¹³ Cf. WEISS, Holger. *Zakat and the Question of Social Welfare: an introductory essay on Islamic Economics and its implications for Social Welfare*. In: WEISS, Holger (Ed.). *Social Welfare in Muslim Societies in Africa*. Uppsala: Nordica Africa Institute, 2002, p. 7 e seg.

²¹⁴ ANTES, Peter. Op. Cit., p. 90.

²¹⁵ TUQUOI, Jean-Pierre. *La Cité Idéale de Maata Moulana*. Journal *Le Monde*, Paris, edição de 28/02/2008, p. 18.

moral e as virtudes adequadas e abandonar os pecados. Alguém descreveu o Sufismo em poucas palavras, dizendo: “O Sufismo é ser fiel a Allah e ao bem da humanidade”. Isso é o que Allah, o Todo-Poderoso, disse: “Por certo, Allah está com os que são piedosos e com os que são benfeitores” (Surat al-Nahl: 128). O Sufi está com Allah por ser piedoso, e com as pessoas por fazer o bem.²¹⁶

Com esse texto al-Qaradawi tenta demonstrar que o Sufismo, mesmo na atualidade, faz parte do Islã, em que pese estar influenciado, segundo ele, por elementos místicos e esotéricos alheios ao Islã e que devem ser retirados da prática Sufi.²¹⁷

Destaca-se, também, que em 2011 o Reitor da Universidade al-Azhar, no Egito, o *Shaykh* Ahmad Muhammad al-Tayab, anunciou a criação da União Mundial dos Sábios Sufis, primeiro movimento desse tipo no mundo muçulmano “em face da atual interpretação extremista e radical do Islam”²¹⁸, a qual reúne inúmeros acadêmicos muçulmanos de renome, que são declaradamente membros de Ordens Sufis, o que demonstra a grande força que o Sufismo tem no mundo muçulmano e a preocupação com uma padronização de suas práticas. Isso pode ser visto sob dois diferentes pontos de vista: o primeiro para afirmar a importância social do Sufismo e outro para mostrar que há preocupação em manter as práticas Sufis dentro dos limites considerados islâmicos. De qualquer forma é um assunto que deverá ser discutido pela Academia, ainda.

Houve, neste capítulo, oportunidade de apresentar ao leitor o Sufismo e sua ligação com a religião islâmica. Apresentou-se, também, algo sobre as Ordens Sufis, seu papel social desde seu estabelecimento, até os dias atuais, objetivando mostrar ao leitor que não há como pensar em Sufismo sem Islã. Estes são indissociáveis, pois fazem parte um do outro. Por mais que alguns queiram separá-los, isso não é possível. Assim, o propósito ao se deitar sobre uma explicação do que é o Islã e como são as suas fontes foi a de levar o leitor a compreender o papel fundamental que isso tem na vida de cada dervixe. O Sufismo existe porque o Islã existe. Compreender o Islã é caminho para compreender o Sufismo.

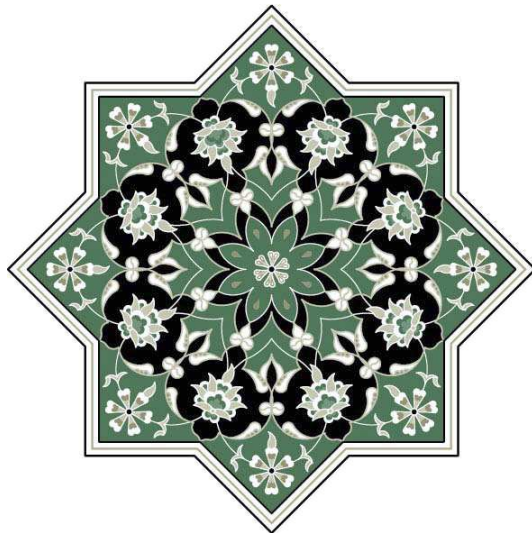
Após situar o leitor no contexto do Sufismo mundialmente, passar-se-á a sua análise e importância no Brasil, que será realizada no próximo capítulo.

²¹⁶ AL-QARADAWI, Yusuf. *Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase*. Doha: Ed. Al-Dar, 1992, pp. 44-45.

²¹⁷ Ibid, p. 44.

²¹⁸ Matéria veiculada na Internet, disponível em: < <http://www.israinternational.com/world-nexus/424-al-azhar-to-form-world-union-of-Sufi-scholars-to-defend-islamic-tasawwuf-a-sunni-belief.html>>. Acesso em 20/01/2012.

CAPÍTULO III



O CAMINHO DO SUFISMO E DAS ORDENS SUFIS PARA O BRASIL: ESTABELECENDO A SUA ORIGEM

O Sufismo tem recebido muita atenção dos intelectuais ocidentais. No Brasil, particularmente, os estudos sobre Sufismo, suas práticas e desenvolvimento histórico são praticamente inexistentes. Sendo uma atividade basicamente contemplativa, mística e fundamentalmente emocional, sua prática foi difundida por todo mundo islâmico através da expansão das *Tariqas* e das suas ordens religiosas disseminadas entre a população.²¹⁹

O *Shaykh* Muhammad Ragip, responsável no Brasil pela Ordem Sufi *Khalwatiyya al-Jerrahiyya*, diz que a presença islâmica em nosso país sempre existiu, em maior ou menor grau, afirmando que junto a Pedro Álvares Cabral havia navegadores muçulmanos, que dominavam a leitura das cartas náuticas e o uso do astrolábio e desde então passaram a fazer parte de nossa sociedade, porém não há literatura acadêmica disponível que confirme tal versão, mesmo porque as comunidades muçulmanas só apareceram, realmente, em sua primeira fase (no Séc. XVII) com a vinda de escravos negros que já eram muçulmanos em seus países de origem ou que se converteram aqui ou na segunda fase (Séc. XX) com a vinda de árabes, especialmente no final da 1ª Guerra Mundial.

A história do Islã no Brasil se inicia com a colonização do território brasileiro por parte dos portugueses no Século XVI. Muitos dos colonizadores eram portugueses de origem mourisca, quer dizer, muçulmanos convertidos pela força ao cristianismo. Por temer a perseguição da Inquisição, os mouriscos professavam o Islã em segredo ou tão somente conservavam a memória de seu passado familiar

²¹⁹ CAIRUS. Op. Cit., p. 97.

muçulmano. Como os mouros nunca foram um grupo organizado, pode-se dizer que as primeiras comunidades muçulmanas com um culto organizado apareceram a partir do Século XVII, com a importação de escravos muçulmanos provenientes da África Ocidental.²²⁰

Discutir-se-á, então, sobre as origens das comunidades islâmicas no Brasil, tentando fazer um balanço histórico das fontes existentes, iniciando com a abordagem do Sufismo em África, posteriormente falar do Sufismo no Brasil via imigração árabe e a busca de brasileiros pelo Sufismo em outros países.

1 Os muçulmanos na África Ocidental e a influência do Sufismo na Expansão do Islã

Grande corpo literário sobre a história e a propagação do Islã mostra que o Sufismo, amplamente conhecido como misticismo islâmico, estabeleceu-se firmemente como um movimento religioso na África a partir do Século XII. A partir daí ele se torna uma das principais causas da rápida expansão do Islã, dada suas características próximas ao modo de vida africano. Na África, como no resto do mundo islâmico, o Sufismo é conhecido por sua elasticidade e ecletismo. Simplicidade de rituais e módicas exigências foram outras características do Sufismo na África.²²¹

Por volta de 630 alguns muçulmanos são enviados à corte do rei da Etiópia pelo Profeta Muhammad, a fim de protegê-los da perseguição que esses primeiros convertidos ao Islã sofriam em Meca. No entanto, como aponta Ney Lopes é em 639 que se inicia o processo de islamização da África pelo estabelecimento de comunidades muçulmanas no Egito. Segundo o mesmo autor, em 640 acontecem as primeiras investidas do General ‘Amr Ibn al-‘As nas terras do *Bilad as-Sudan* (País dos Negros)²²², região que compreende o sul do deserto do Saara, desde a fronteira do Mar Vermelho até o Golfo da Guiné, no Atlântico, abrangendo toda a faixa saeliana (da costa Leste à Costa Oeste, ou seja, desde as atuais Somália e Etiópia ao Senegal e Mauritânia).

Com a conquista do Egito no século XII, os primeiros muçulmanos tinham ficado na posse da entrada marítima de uma das mais antigas e importantes rotas comerciais em redor do Mediterrâneo, aquele que, ao longo do vale do Nilo, encaminhava para os ricos mercadores do Norte produtos preciosos da África subsaariana como ouro, escravos, marfim e madeiras exóticas. Subindo o grande rio, a influência do Islã depressa começou a penetrar no sul, inicialmente pela propaganda, sobretudo de mercadores e aventureiros, atraídos por descrições fantasiosas de terras onde “florescia o ouro”. (...) Os primeiros islamizadores da parte ocidental do *Bilad as-Sudan* foram mercadores berberes que, subindo estas e

²²⁰ PINTO, Paulo Hilu da Rocha. *El Islam en Brasil: elementos para una antropología histórica*. Revista de História Internacional, Cidade do México: ISTAR, Ano XII, n. 45, 2011, p. 4.

²²¹ HUSSEIN, Jeylan. *The functions of African Oral Arts: The Arsi-Oromo Oral Arts in Focus*. Kyoto: African Study Monographs, nº 26, v. 1, Março de 2005, p. 31.

²²² Cf. LOPES, Nei. *Bantos, Malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 31.

outras vias, converteram chefes de tribo e mercadores negros, que viam no Islão um fator de prestígio comparável ao que estava associado às importações materiais provenientes do norte: cavalos, sal, tecidos, objectos de vidro.²²³

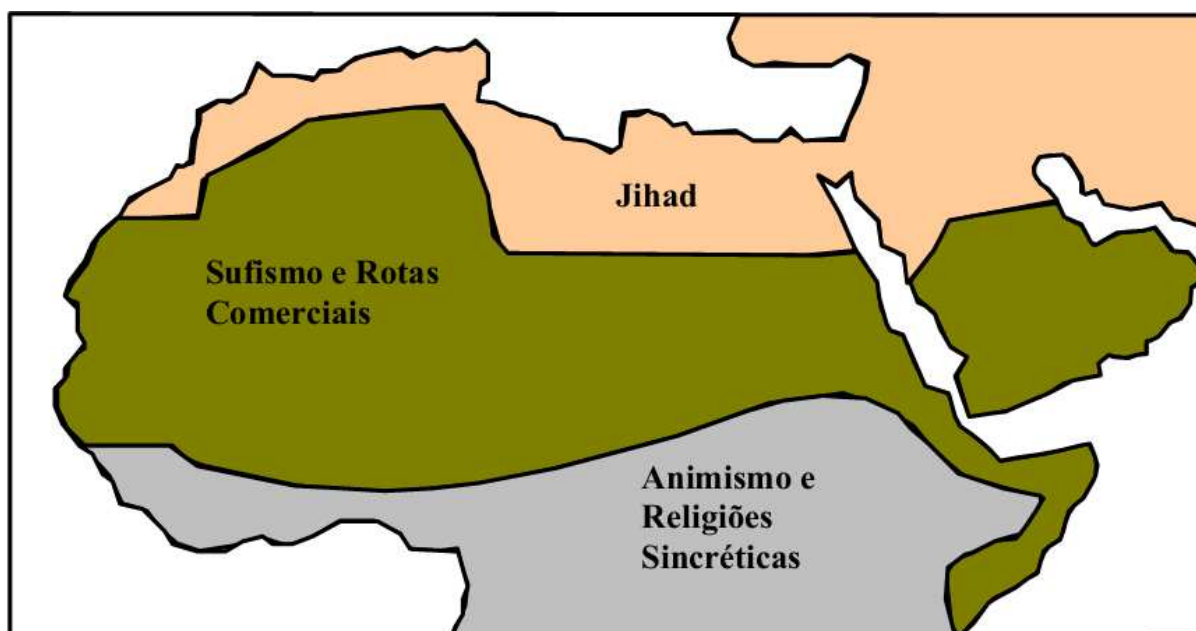


Fig. 8 - Formas de Difusão do Islã (do Séc. XI ao XVI)²²⁴.

Apesar de o Islã estar presente no continente africano desde muito cedo, menos de dez anos do início da pregação de Muhammad, este foi sendo estabelecido frouxamente, ou seja, sem o peso da ortodoxia árabe, culminando em que muitos dos costumes e crenças pré-islâmicas acabaram se amalgamando a práticas islâmicas. Ney Lopes aponta que só com a ascensão do Império Almorávida (Séc. XI), considerada uma dinastia de muçulmanos rigorosos é que as coisas mudam de figura, iniciando-se uma campanha de puritanismo, a qual, será demonstrado mais a frente, não ocorreu, pois a prática de alguns costumes religiosos não foram abandonados pelos africanos.²²⁵

Pode-se afirmar que o desenvolvimento do Islã em África não se limitou tão somente ao aspecto religioso, mas desempenhou um papel chave na consolidação de uma nova ordem social: sedentária, urbana e comercial, a qual acabou se estendendo a múltiplas geografias, nas quais gerou realidades sociopolíticas diversas, extrapolando, sem dúvida, o âmbito religioso.

John Spencer Trimingham apresenta dois períodos históricos da expansão do Islã na região do sael africano: no curso do primeiro período o Islã é adotado como uma religião de classe e não parece, ainda, incompatível com outras religiões africanas; no segundo

²²³ DONINI, Giovanni. *O mundo islâmico: do século XVI à actualidade*. Lisboa: Ed. Presença, 2008, p. 47.

²²⁴ Retirada de: BRAGA, Manoel Maria. *Senegal: um país na fronteira de vários mundos*. Revista do Centro de Estudos Africanos, Lisboa, 2004, p. 10.

²²⁵ LOPES (2008). Op. Cit., p. 33.

período vê-se produzir uma mudança radical, a ênfase está na singularidade e exclusividade do Islã e sua incompatibilidade com os cultos autóctones, ainda que, na prática, subsistam numerosas possibilidades de acomodação.²²⁶ Vê-se, assim, que as possibilidades de amalgamento, sincretismo e adaptações são bastante fortes. Nesta esteira, observa Martine Quéchon:

Do contato da cultura animista e da cultura islâmica surge um sincretismo que facilita o processo de mudança religiosa. Esta mudança acontece gradualmente a partir de uma condição preparatória, na qual certos aspectos da religião e da cultura islâmicas são adotados, sem que a religião ou a vida social sejam afetadas. O ponto de ruptura é atingido quando é o Islã, e não mais a religião tradicional, que passa a governar a vida.²²⁷

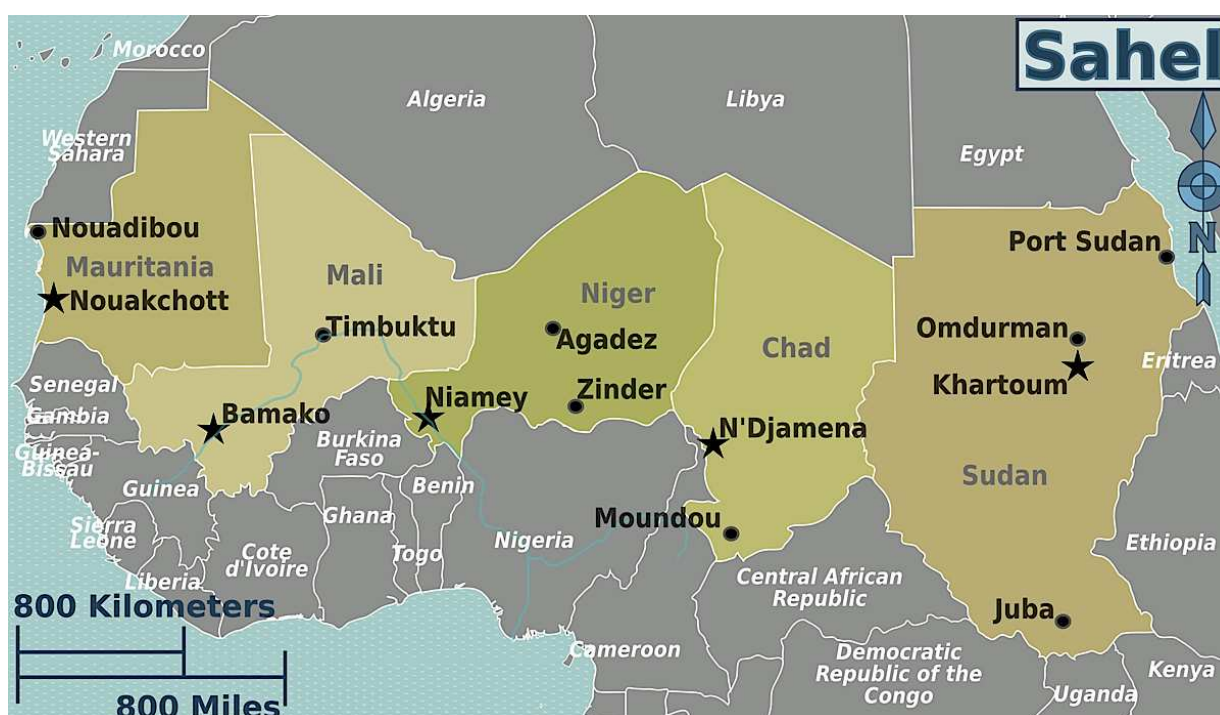


Fig. 9 - Região do Sael²²⁸.

Agustín Gorostegui diz que o processo de islamização do *Bilad as-Sudan* foi bastante lento, mais por adoção que por meios violentos. Um processo em que o tempo exerceu um papel importante. A adesão dos africanos ao Islã se produziu, em princípio, só

²²⁶ TRIMINGHAM, J. S.. *The phases os Islamic Expansion*. In: LEWIS, I. M.. *Islam in Tropical Africa*. Londres: Oxford University Press, 1966, p. 128-129

²²⁷ QUÉCHON, Martine. Réflexions sur certains aspects du syncrétisme dans l'Islam oust-africain. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Cahiers d'études africaines. Vol. 11, n° 42, 1971, p. 212. Disponível em: < http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1971_num_11_42_2801>. Acessado em: 20/09/2011.

²²⁸ Retirado de: http://globedia.com/imagenes/noticias/2011/12/29/crisis-humanitaria-sahel_2_1028224.jpg

entre as pessoas mais influentes da sociedade. Com o passar do tempo, o Islã foi ganhando mais adeptos, mas sempre ao modo dos africanos e segundo a maneira de ser africana.²²⁹

Passaram séculos antes deste Islão elitista e minoritário penetrar nas generalidades das populações urbanas, nos campos, nos habitantes das regiões à beira do deserto, nos grupos do interior. Até ao século XVIII os centros regionais, parcialmente islamizados continuaram cercados por um “mar animista”.²³⁰

Essa penetração gradual era baseada em dois alicerces:

- Conhecimento do Alcorão, mesmo que parcial e essencial para os recém-convertidos executarem as cinco orações diárias (um dos cinco Pilares do Islã) em que alguns versículos do Alcorão eram recitados; e

- Educação inseparável da instrução, na medida em que elas mantêm relações complementares: a primeira oferece a leitura, a escrita e a compreensão da mensagem (*ar-risala*) e das ciências religiosas (*Usul al-fiqh*); a segunda se refere à socialização do jovem crente, baseada na formação técnica e na aprendizagem de valores morais indispensáveis para a formação de sua personalidade islâmica e sua inserção social na comunidade muçulmana (*Umma*).

Assim, a Mesquita (*Masjid*), elemento aglutinador da identidade islâmica, o qual criava um sentimento de pertença, era o lugar de culto e debates, que influenciavam sobremaneira o dia a dia da comunidade e servia, também, de lugar de formação. Algumas se tornaram, progressivamente, centros de altos estudos em várias áreas do conhecimento, além das ciências religiosas. As escolas (*Madrassa*) formavam eruditos e sábios, os quais eram enviados para difundir a cultura e o saber islâmicos a outros lugares da África.

1.1 Fases da expansão do Islã pela África saeliana

Apesar da aceitação do Sufismo por parte da ortodoxia islâmica depois da obra de al-Ghazzali, as correntes mais rigorosas derivadas da escola hanbalita continuam a criticar e mesmo a desafiar as doutrinas místicas. Ibn Taymiya, no Século XIII, atacou duramente as confrarias e por ser autor de numerosas *fatwas* (parecer jurídico de um homem reconhecido como *mufti*, juriconsulto) é um dos mais importantes teóricos do fundamentalismo islâmico, hoje representado por várias tendências, como a *wahabita* na Arábia Saudita, a *Salafiya* e a dos Irmãos Muçulmanos oriundos do Egito. Assim, a tendência mais racional própria dos sunitas (ortodoxos), contrapõe-se ao Islão dos “corações” onde a sensibilidade ganha terreno e se procura o caminho de uma maior comunhão com Deus, buscando no exemplo e na obra dos místicos o suplemento de sonho ou de ajuda que sirva de viático às dificuldades e dores do quotidiano. **Eis as razões que**

²²⁹ GOROSTEGUI, Agustín A.. *Islam em Africa Subsahariana*. Revista Cuadernos, Madrid: Fundación Sur, 2009, p. 5.

²³⁰ DONINI, Giovanni. Op. Cit. p. 47-48.

levaram tantos africanos a comungarem no credo islâmico, tal como os marabutos [Shaykh Sufi] vindos do norte lhes transmitiram (gn).²³¹

Estudiosos da expansão islâmica pela África saeliana, de onde veio grande parte dos escravos para o Brasil, costumam dividi-la em quatro fases²³²:

O processo de islamização da África negra ocorre também em fases distintas, quatro exatamente. Começa quando a dinastia berbere dos almórvadas, no Século XI, chega ao império de Gana; continua com o esplendor do império do Mali; prossegue com a hegemonia do igualmente lendário império Songai; e culmina com o que Albert N’Goma chama de “domínio dos Peules”.²³³

1ª - Fase: Berbere (Séc. XI ao XIII)

Correspondente à *jihad* (“guerra santa”) dos almorávidas, com a influência islâmica vinda notadamente da Espanha, com a conquista do Magreb e dos atuais Mali, Senegal e Gana.

O Islã penetra na África pelo Norte. Não foi uma penetração fácil, pois encontrou reação feroz dos habitantes autóctones. Para garantir seu estabelecimento, após as conquistas, erigiam os conhecidos *ribat* (fortalezas militares). Apesar de a campanha militar ser muito efetiva, a conversão ao Islã se dava de forma lenta, as quais se iniciam nas cidades, especialmente entre os governantes, e posteriormente ao campo. Isso reforça a teoria de vários estudiosos de que o Islã é uma religião essencialmente urbana.

Não se pode deixar de apontar que o Califado de Córdoba, já estabelecido no século X, exerce profunda influência na penetração do Islã pela África, pois os berberes, nesta época, eram a base expansionista do Islã à Espanha. O movimento dos almorávidas é fruto da tentativa de se dominar a rota ocidental do ouro e do tráfego de caravanas que abasteciam a Europa. O sustento de suas investidas se dava pela adoção de uma forma bastante puritana do Islã, predicada por Abdullah Ibn Yasin, um berbere e teólogo muçulmano da escola jurídica (*Madhhab*) *Malikiyya*, que promove uma campanha de expansão militar do Islã. Seus objetivos principais, além do econômico, era estabelecer a correta prática do Islã, considerado contaminado pelas religiões autóctones.

Com a conversão dos tucolores do Senegal e dos soninques do Mali e Gana ao Islã e sua conseqüente adesão ao movimento almorávida de Ibn Yasin, eles, conhecidos comerciantes, acabaram se tornando os propagandistas do Islã pela África Ocidental,

²³¹ FARINHA, Antonio Dias. *O Sufismo e a islamização da África Subsariana*. In: GONÇALVES, António Custódio (coord). *O Islão na África Subsariana: Actas do 6º Colóquio Internacional - Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana*. Porto: Universidade do Porto, Centro de Estudos Africanos, 2004, p. 34.

²³² Cf. LOPES (2008). Op. Cit, p. 32 – 40.

²³³ LOPES, Nei. *Malês: o Islã negro no Brasil*. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Cultura em Movimento: matrizes africanas e ativismo negro*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 53.

contribuindo para união de várias tribos e povos nômades. Isto acabou por melhorar sua situação sócio-econômica, baseando-se no princípio comunitário islâmico (*ummah*), que oferecia grande atrativo à nova religião.

Os almorávidas são derrotados por outra dinastia: os almoadas da Espanha, que descontentes com as ações daqueles iniciam uma campanha para derrotá-los. Os almoadas são diretamente influenciados pelo *Shaykh* Sufi Abu Madyan Shu'ayb al-Ghawth, iniciado no Sufismo pelo *Shaykh* Abd al-Qadir al-Jilani, portanto era membro da Ordem Sufi *Qadiriyya*, apesar de ter estudado com inúmeros outros *Shuyukh* Sufis. Abu Madyan foi o responsável pela introdução dos preceitos da Cavalaria Islâmica (*Futuwwah*)²³⁴ e pela iniciação do *Shaykh* Abu al-Hasan al-Shadhili (inspirador da Ordem Sufi *Shadhiliyya*).

Desde a primeira fase da expansão do Islã pela África já se podia observar o Sufismo como elemento divulgador do Islã. Margari Hill afirma que

por volta do Séc XII e XIII, as irmandades místicas Sufis e suas Ordens começam a se propagar pela África. Nesta época as Ordens Sufis desempenham papel fundamental na ordem social das sociedades muçulmanas africanas e na propagação do Islã pela região, que pode ser visto até hoje.²³⁵

Essa opinião é desposada por Eva E. Rosander que afirma que “quando falamos de um ‘Islã Africano’ nos referimos a formas ‘contextualizadas’ ou ‘localizadas’ de Islã, as quais podemos encontrar particularmente em contextos Sufis, pois o ‘Islã Africano’ tem sido, frequentemente, descrito como cultural e religiosamente flexível e adaptável.”²³⁶

2ª - Fase: Mandinga (Séc. XIII ao XV)

Correspondente à hegemonia de Gana e do Mali e ascensão do Império Mandinga, o qual “unificou grande parte da África Ocidental” (LOPES, 2008:32). Nesta fase a *jihād* é deixada de lado e outras formas de expansão são utilizadas, como, por exemplo, o Sufismo e o comércio (Fig. 7), maiores responsáveis pela expansão islâmica.

Os Sufis foram os maiores divulgadores do Islã na África do Oeste. É claro que isso não significa que toda esta área, ou toda a periferia do Islã fosse repleta de estudiosos Sufis. Em muitos casos, simplesmente, toda a vida da comunidade islâmica era baseada nas redes que envolviam os mestres Sufis e os centros Sufis. Ou seja, os centros Sufis eram o elemento que definia a identidade da comunidade, constituindo-a como um grupo diferenciado, tendo assim um papel mais importante que a etnicidade para a definição da identidade grupal.²³⁷

²³⁴ Cf. CORNELL, Vincent. *The way of Abu Madyan*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996, p. 24.

²³⁵ HILL, Margari. *The Spread of Islam in West Africa: Containment, Mixing, and Reform from the Eighth to the Twentieth Century*. Stanford: Spice Digest, University of Satanford, 2009, p. 3.

²³⁶ ROSANDER, Eva Evers. *The Islamization of Tradition and Modernity*. Em: ROSANDER, Eva Evers & WESTERLUND, David (Eds.). *African Islam and Islam in Africa: encounters between Sufis and Islamists*. Ohio: Ohio University Press, 1997, p. 1.

²³⁷ DOBRONRAVINE, Nikolai. *O Islã na África do Oeste e no Brasil*. Registro do ciclo de palestras realizadas pelo Prof. Dr. Nikolai Dobronravine na Universidade Federal da Bahia, de 03 a 07 de Novembro de 2003, p. 17.

Essa opinião é esposada pelo antropólogo Paulo Gabriel H. da Rocha Pinto, que a justifica pelo dinamismo com o qual se caracterizou o Sufismo dessa fase, em face de uma constante “reinvenção da tradição”²³⁸ legitimada “pelo próprio princípio fundacional do Sufismo”.²³⁹

Esse dinamismo da tradição conferiu ao Sufismo um enorme grau de adaptabilidade às realidades culturais locais, fazendo com que ele se tornasse um dos principais veículos de islamização das populações dentro e fora dos impérios muçulmanos. Os Sufis foram responsáveis pela islamização de lugares sagrados não muçulmanos, venerando figuras sagradas que eram compartilhadas com judeus, cristãos e hindus. Seria um erro atribuir um caráter panteísta a essa capacidade de convívio ritual por parte dos Sufis, pois na perspectiva destes os cultos não muçulmanos eram realidades exotéricas que ocultavam a “verdade esotérica” do local sagrado, esta sim ligada ao Islã.²⁴⁰

Por esta época as comunidades muçulmanas enviavam seus membros às mais diversas regiões: Meca, Egito, Andalusia etc para estudar. Bibliotecas são formadas, alcançando grande prestígio, tendo um vasto acervo de manuscritos que tratavam de assuntos religiosos e seculares.

A dinastia dos Keita, tendo como Sundiata Keita o mais famoso governante, se estabelece como grande Império do Mali. Os Keita criam uma pretensa ligação ancestral e familiar com Bilal Ibn Rabah, um escravo etíope, liberto pelo Profeta Muhammad, e que se tornou o primeiro *Mu'adhdhin* (aquele que convoca os muçulmanos para as cinco orações diárias) e um dos principais companheiros de Muhammad. Bilal, um escravo negro e não árabe, teve papel de destaque na nascente comunidade muçulmana. Destacam-se dois *ahadith* que mencionam Bilal, os quais afirmam que o Profeta Muhammad ouviu seus passos no Paraíso:

Narrado por Abu Huraira: No momento da oração do *Fajr* [do meio da tarde] o Profeta falou a Bilal: “Diga-me o qual o melhor ato realizado por você após abraçar o Islã, pois ouvi seus passos a minha frente no Paraíso”. Bilal responde: “Eu não fiz nada que mereça ser mencionado, exceto que sempre que realizo a ablução, de dia ou à noite, eu oro após esta ablução, tanto quanto me foi ensinado”²⁴¹

Narrado por Jaibir Abdullah: O Profeta disse: “Eu me vi, num sonho, entrando no Paraíso e eis que vi Ar-Rumaia, esposa de Abu Talha. Eu ouvi passos e perguntei: Quem é? Alguém me disse: ‘É Bilal!’”²⁴²

Com a pretensa ligação dos Keita com a figura de Bilal estes adquirem um *status* diferenciado, alcançando grande prestígio.

Disponível em <<http://www.casadasafricas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/O-Isla-na-Africa-do-Oeste-e-no-Brasil.pdf>>. Acesso em 12/12/2011.

²³⁸ PINTO (2010). Op. Cit., p. 114.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Ibid, p. 115.

²⁴¹ BUKHARI. *Sahih*. Volume 02, livro 21, *hadith* n. 250.

²⁴² Ibidem. Volume 05, livro 57, *hadith* n. 28.

Bilal foi um dos primeiros muçulmanos da história do Islã, a tradição islâmica conta que um dia ele estava sendo açoitado pelo seu “proprietário” Ibn Khalaf, membro do clã Omíada de Meca, que tentava, com o açoite, forçá-lo a abandonar o Islã. Abu Bakr, também membro do clã Omíada, o primeiro Califa após a morte de Muhammad, comprou-o de Ibn Khalaf e lhe deu a liberdade. O fato de que um escravo negro ser o protótipo da chamada dos muçulmanos para a oração, repetida cinco vezes ao dia, a partir dos minaretes das Mesquitas, é um tremendo significado simbólico: é um homem negro que conduz a humanidade a Deus.²⁴³

Não podemos deixar de avaliar, também, que nesse jogo de poder militar a grandeza do Império e o sucesso econômico, levado a cabo pelo clã dos Keita, foram elementos importantes para criar uma nova percepção de poder. Além disso, o “poder espiritual”, que o Sufismo pretensamente proporcionava, foi também muito útil, sendo utilizado para promover a sua própria posição, com um capital simbólico que poderia promover a ascensão social²⁴⁴.

Knut S. Vikor diz que a influência das Ordens Sufis na composição social da sociedade tribal não é uma novidade, pois nos primórdios do desenvolvimento da estrutura do Sufismo no Saara, as bolsas de estudo oferecidas e a piedade dos dervixes, verificada na distribuição do *zakat*, funcionavam como capital simbólico que as famílias, comunidades e tribos poderiam utilizar para melhorar sua posição social. Como a adesão ao Sufismo se iniciava pelos mais abastados, incluíam-se os governantes, era possível a mobilização de recurso e de capital de vários tipos, culminando em atrair cada vez mais pessoas.²⁴⁵

Parte considerável da população muçulmana adere a alguma Ordem Sufi, especialmente a *Qadiriyya*, *Khalwatiyya* ou *Shadhiliyya*, sendo que a propagação do Islã, nesta fase, não pode ser compreendida sem se considerar a adesão ao Sufismo, que servia para reforçar a crença dos convertidos ou para atrair novos conversos ao Islã.

3ª – Fase: Songai (Séc. XV ao XVII)

Na segunda metade do século XV, a par do declínio do Mali, nasce ao longo da baía do Níger o império songai, fundado por Sunni Ali, que prospera graças à menor distância em relação às novas e mais ativas rotas do comércio trans-saariano e às relações mais diretas com o Egito (...) um ponto de referência para o Islã sunita.²⁴⁶

Há expansão do Islã em face de nova *jihad* implementada, especialmente contra os “pagãos” e contra comunidades cujos habitantes não praticavam o Islã que os dirigentes

²⁴³ GARDELL, Mattias. Countdown to Armageddon: Louis Farrakhan and the Nation of Islam. Durham: Duke University Press, 1996, p. 36.

²⁴⁴ Cf. VIKOR, Knut S.. *Sufism and Social Welfare in the Sahara*. Em: WEISS, Holger (org.). *Social welfare in muslim societies in Africa*. Estocolmo: Nordiska Afrikainstitutet, 2002, p. 89.

²⁴⁵ VIKOR, Op. Cit., p. 87.

²⁴⁶ DONINI, Giovanni. Op. Cit. P. 49.

Songai entendiam como ideal, apesar dos Songai praticarem, também, um Islã bastante sincrético, como aponta Quéchon:

O sincretismo Songhai surge como um aspecto nativista, essencialmente voltado para o passado, do fenômeno do Islã negro, e se poderia, sem dúvida, interpretar, de maneira análoga, a maior parte dos sincretismos locais ou sincretismos étnicos que são desenvolvidos onde o Islã estava na condição de colonizador.²⁴⁷

Sobre as tensões havidas, o historiador Paul E. Lovejoy nos ensina que no final do Séc. XVI e início do XVII “a gloriosa tradição do império islâmico tinha sido reprimida; em seu lugar os muitos estados pequenos lutavam entre si para conquistar escravos e terras”²⁴⁸. Essas guerras eram feitas entre estados muçulmanos e não-muçulmanos; entre governos muçulmanos por disputa de terras e poder; e *jihad* conduzida contra “autoridades estabelecidas de todos os tipos”²⁴⁹. Destes embates cristãos, muçulmanos ou pagãos acabavam se tornando escravos, sendo alguns deles enviados ao Brasil.

Os Imperadores Songai são influenciados, sobremaneira, pelo jurista islâmico argelino, Muhammad ibn Abd al-Karim al-Maghili, que havia sido contratado pelo governante do Mali a fim de elaborar um tratado sobre a *jihad*. Gorostegui apresenta alguns dos conselhos que al-Maghili dá ao Soberano, ao falar das pessoas que habitam a região do Mali e que são muçulmanas e praticam, também, a religião tradicional:

As pessoas deste país pretendem ser muçulmanas e assim o são exteriormente: tem uma Mesquita, uma comunidade, a oração da sexta-feira, a prática das cinco orações, mas esses que descrevi mesclam o verdadeiro com o falso e, desta maneira, perdem-se, pois convertem-se em pagãos sem se darem conta. A aplicação da *jihad* está justificada contra esses infiéis. Contra eles opere a guerra, mate aos seus homens, submeta à escravidão suas mulheres e crianças, apodere-se de seus bens. (...) Matar aos homens injustos, perversos e seus comparsas, ainda que rezem, jejuem e vão em peregrinação à Meca, não é pecado; mate-os...²⁵⁰

Assim, há a justificativa teológica para que uma campanha *jihadista* seja feita contra qualquer um, mesmo que fosse muçulmano, o que contrariaria entendimentos jurídicos anteriores.

Nesta fase a Ordem Sufi *Qadiriyya* se estabelece como uma das mais fortes e influentes confrarias Sufis²⁵¹, sendo adotada por grande parte dos governantes.

²⁴⁷ QUÈCHON. Op. Cit., p. 217.

²⁴⁸ LOVEJOY, Paul E.. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 122.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ GOROSTEGUI, Op. Cit. P. 8.

²⁵¹ DONINI, Giovanni. Op. Cit. P. 50.

4ª - Fase Fulani ou Peule (Séc. XVIII e XIX)

Inicia-se com a *jihad* de Uthman Dan Fodyo (Futi, Fodio), que era membro da Ordem Sufi *Qadiriyya* (apesar de também haver sido iniciado na Ordem *Khalwatiyya*, *Naqhsabandiyya* e *Shadhiliyya*), o qual funda o reino de Sokoto (na atual Nigéria).

Uthman Dan Fodyo, segundo Gorostegui, era possuidor de uma cultura islâmica invejável. Aos trinta anos, segundo o autor, já tinha discípulos que o consideravam um homem extremamente pio e dotado de *baraka* (poder espiritual). Foi convidado para ser o educador dos filhos de vários governantes, o que fez durante muito tempo. Esses governantes, segundo Agustín Gorostegui, se diziam muçulmanos e dervixes, mas continuavam com as práticas religiosas tradicionais. Isso não agradava Dan Fodyo, que começou a criticar abertamente esse comportamento, resultando em seu abandono da Corte. Em seguida, Dan Fodyo se insurge, declarando guerra aos governantes. Como era estrito na observância do Islã promove intensas perseguições aos “pagãos” e àqueles que, para ele, não praticavam o Islã “corretamente”.²⁵²

Há que se lembrar que a corte era composta pelos reis locais (os Oba), por grandes comerciantes e pelos conselheiros e alguns deles pertenciam à alguma *Tariqa*, como apontamos anteriormente, e estes, mesmo que se aliassem a Uthman Dan Fodyo, acabaram sendo vistos como suspeitos, o que os levou à prisão e à escravidão.

Mas com o começo do século XIX, a antiga casta respeitada de comerciantes, geomantes e conselheiros torna-se suspeita, precisamente por seus conhecimentos. Sabiam escrever, e escreveram tudo o que viram. Esta curiosidade e esta exatidão lhes foi funesta: foram levados à prisão. Foram considerados espiões mandados por seu Rei.²⁵³

Em sua obra, *Tamiyz al-Muslim min al-kafirin*, citada por Cairus, Uthman Dan Fodyo descreve oito categorias de pessoas que existem no *Bilad as-Sudan*, classificando-as em fiéis (muçulmanas) ou infiéis, sendo destacadas três delas, para nossa análise, as seguintes categorias:

4ª - Os infiéis que nunca aceitaram o Islã, nesse caso são claramente infiéis.

5ª - Os que misturam práticas infiéis e islâmicas. Eles aceitaram o Islã, mas não conseguiram abandonar as antigas práticas pagãs. São definitivamente infiéis.

6ª - A sexta categoria, como a quinta, mescla práticas pagãs com islâmicas. Desdenham da religião de Deus e negam (algumas) determinações da *shari'ah*. São também infiéis.²⁵⁴

As pessoas que se enquadram nas três categorias, das oito elencadas por Uthman Dan Fodyo, são as que podem ser escravizadas, portanto, apesar de em duas delas os

²⁵² GOROSTEGUI, Op. Cit., p.7.

²⁵³ REICHERT, Rolf. *Denominações para os muçulmanos no Sudão Ocidental e no Brasil*. Revista Afro-Ásia, Salvador: CEAO, v. 1, nº 10-11, 1970, p. 113.

²⁵⁴ CAIRUS. Op. Cit. p. 131.

categorizados terem abraçado o Islã, não são considerados como muçulmanos “de verdade”, o que permitia que os considerados “verdadeiros” muçulmanos pudessem escravizá-los, com a permissão de Allah. Mais uma vez pode-se observar a influência que o jurista Muhammad ibn Abd al-Karim al-Maghili, citado anteriormente, exerceu em Dan Fodyo. Assim, a Ordem Sufi *Qadiriyya*, da qual Uthman Dan Fodyo era *Shaykh* em África, acaba sendo vinculada com o tráfico de escravos.²⁵⁵

Também podemos imaginar que combates entre dervixes acabaram acontecendo, pois havia a disputa do poder político, econômico e social, especialmente com a ascensão da Ordem Sufi *Tijaniyya*, que começava a disputar poder e *status* com a *Qadiriyya* de Dan Fodyo.²⁵⁶ Curiosamente, após alguns anos da morte de Uthman Dan Fodyo, seu filho, Muhammad Bello, abandona a Ordem *Qadiriyya* e abraça a Ordem *Tijaniyya*, tornando-se um dos seus maiores Mestres e divulgadores.

As velhas disputas entre povos e clãs se trasladaram, também, ao terreno espiritual. Cada clã ou etnia seguia a um líder espiritual que predicava uma via Sufi original, ainda que todas compartilhassem essencialmente os mesmos ensinamentos. O Islã que instrua essas confrarias estava mais enraizado na tradição espiritual africana, no entanto, os *Shuyukh* conheciam bem todos os preceitos fundamentais do Islã. Era seu desinteresse geral pelo domínio material o que lhes permitia maior flexibilidade e compreensão religiosa, pois seu objetivo não era impor a religião formal como forma de controle político-social. Neste sentido o Islã se dotou de um caráter mais autóctone, espiritual e próximo às pessoas, adquirindo mais relevância, respeito e compromisso social. As disputas entre confrarias se davam pela disputa pela lealdade a determinado *Shaykh* (ous sua via) e por sua capacidade de captação. Desta forma as polêmicas espirituais se converteram em estopim gerando embates sociais que fomentaram a pregação e a vinculação a um dos grupos, [...] os quais refletiam a confrontação social entre comunidades.²⁵⁷

Pode-se supor, portanto, que destes embates intestinos tenham vindo para cá escravos que eram membros de alguma Ordem Sufi.

O islamismo de escravidão tem, portanto, seu início com a chegada ao Brasil, principalmente na Bahia, de milhares de prisioneiros advindos de guerras político-religiosas na região do Sudão Central, que hoje equivaleria ao Norte da Nigéria. O califa Haussá do grupo étnico Fulani, Usuman du Fodio, em 1804, declarou uma guerra santa, *jihad*, contra outros reinos Haussás, acusados por não praticarem a religião do Profeta de modo digno, misturando-a com práticas animistas. Do longo conflito resultou a tomada de prisioneiros de ambos os lados da batalha, que eram vendidos aos traficantes de escravos, embarcados nos navios negreiros para o Brasil, sendo a grande maioria do sexo masculino, pois raramente mulheres eram feitas prisioneiras de guerra. Esses prisioneiros tinham em comum, além da pele negra, a crença islâmica, apesar de algumas diferenças nas práticas e dogmas. Em

²⁵⁵ Cf. MCDOUGALL, E. Ann. *In search of a desert-edge perspective: the Sahara-Sahel and the Atlantic trade*. Em: LAW, Robin (ed.). *From Slave Trade to “Legimate” Commerce: the commercial transition in nineteenth-century West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 232.

²⁵⁶ Cf. ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 53-54.

²⁵⁷ BARAHONA, Juan A. González. *El Islam en África Occidental*. Tese de Doutorado. Madri: Universidade Complutense de Madrid, 2009, p. 29.

solo brasileiro, porém, o destino trágico compartilhado não tardou por unir os antes inimigos em uma forte identidade comum.²⁵⁸

As fases da expansão do Islã pela África saeliana, região da qual a maioria dos escravos vieram, precisavam ser analisada mais detidamente para que pudéssemos situar o leitor no contexto histórico e socioantropológico em que elas aconteceram.²⁵⁹

Não se pode olvidar o papel dos *Shuyukh* (Mestres) Sufis, chamados em África de Marabuto (ou Marabu, do árabe *Murabit*), foi fundamental, caracterizando o Sufismo como algo moldado em torno das qualidades carismáticas e do dinamismo social desses líderes espirituais.²⁶⁰

Há que destacar que o Sufismo foi o elemento mediador entre o Islã e as crenças locais e, por este motivo, a expansão do Islã pela África negra foi bastante exitosa resultando,

antes de tudo, de ele [o Islã] ter aprendido a tolerância, a adaptabilidade, a capacidade de respeitar o modo de viver tipicamente africano das sociedades tradicionais, facilitando aos habitantes do *Bilad as-Sudan* o ingresso sem o total abandono da crença ancestral, nesse “clube” fechado e prestigioso.²⁶¹



Fig. 10 - Dervixe do Sudão, com suas paramentas e amuletos²⁶²

²⁵⁸ RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. *Negros islâmicos no Brasil escravocrata*. São Paulo: Cadernos CERU, vol.22, n.1, 2011, p. 289.

²⁵⁹ Para compreendermos melhor a relação das fases de expansão do Islã na África com o Sufismo, recomendamos o notável estudo de Robert George Jenkins, da Universidade de Birmingham, *The Evolution of Religious Brotherhood in North and Northwest Africa*, publicado na obra *Studies in West African Islamic History* (vol. 1) editada por John Ralph Willis (Londres: Frank Cass, 1979, pp. 40-77).

²⁶⁰ O termo Marabuto será explicitado ao longo deste trabalho.

²⁶¹ LOPES (2008). Op. Cit., p. 52.

²⁶² Foto de Mark Ficher. Retirado de <http://500px.com/photo/3064544>

É claro que não podemos afirmar que todos os muçulmanos que vieram para o Brasil ou os que aqui se converteram ao Islã fossem membros de uma Ordem ou Confraria Sufi, mas há motivos bastante claros para supor que parte destes o fosse, como se observa pelas palavras do Prof. Nikolai Dobronravine:

Na África do Oeste, na área sudânica, do Senegal ao Sudão, [...] na periferia do mundo islâmico, ocorreu que, até recentemente, não havia muçulmanos que não fossem Sufis. Não se sabe exatamente como isso ocorreu. Este fenômeno não é exclusivo da África do Oeste, mas ocorreu também em outros lugares da periferia do islamismo, como o sudeste da Ásia, algumas partes da Ásia Central, onde até recentemente quase todos os muçulmanos eram Sufis.²⁶³

Para Clifford Geertz, o Sufismo, na África Ocidental, serviu para “definir sacrifício, possessão, exorcismo e cura como rituais muçulmanos”²⁶⁴. Assim, as crenças pré-islâmicas receberam nova roupagem, permitindo aos neo-aderentes manterem suas crenças, colocando-as sob o imenso guarda-chuva que o Islã acabou se tornando.

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. Esse processo permitiu que o Islã não apenas transformasse as realidades locais segundo valores compartilhados com outros muçulmanos, mas também se configurasse como uma linguagem civilizacional que expressasse em um quadro de referências compartilhadas as práticas e os significados que caracterizavam a ordem cultural de cada sociedade onde ele se implantou.²⁶⁵

Há, também, que observar que a adoção do Islã pela população se dava ao fato desta buscar ascensão social, dado ao versículo corânico citado no início deste trabalho, que considera todos os seres humanos como iguais, diferenciando-os apenas no nível de crença em Allah, desta forma era vantajoso se tornar muçulmano, pois se poderia ter acesso a novos mercados e a uma situação de prestígio antes inimaginável. Tem-se que

O sucesso do império árabe-islâmico sob o ponto de vista da exploração, graças ao comércio a grandes ou enormes distâncias, da agricultura relativamente próspera de três vastas regiões desprovidas e contactos directos recíprocos, mas ligadas pela área islâmica: a Ásia oriental e meridional, a Europa e a África subsaariana. Neste contexto, não é indispensável que, para além dos detentores do poder, se islamize, também, a massa camponesa que, em geral, pratica uma agricultura de subsistência, com escassas ou nenhuma perspectivas de verem os “excedentes” aceites pelo “palácio”.²⁶⁶

Além disso, havia o princípio (inusual, é claro, em diversas ocasiões) que a escravização de um muçulmano por outro é proibida, portanto tornar-se muçulmano seria uma

²⁶³ DOBRONRAVINE. Op. Cit., p. 17.

²⁶⁴ GEERTZ. Op. Cit., p. 60.

²⁶⁵ PINTO (2010). Op. Cit., p. 117.

²⁶⁶ DONINI. Op. Cit., p. 48.

forma de evitar a própria escravização, o que culminava em uma aparente conversão, apenas como busca de uma situação confortável.

Em que pese os inúmeros combates havidos na África Ocidental e na região do Sael, especialmente as realizadas visando à purificação das práticas islâmicas, isso não aconteceu, pois muitos muçulmanos continuavam a praticar a religião de seus ancestrais, adotando do Islã as práticas mais exteriores, simplificando os rituais, adaptando-os à sua religiosidade e ao seu modo de ser, mesclando-as, muitas das vezes, com as práticas das religiões tradicionais.²⁶⁷ Essa situação vai influenciar notadamente a formação religiosa afro-brasileira.

Agustín Gorostegui nos brinda com uma pequena anedota sobre a questão do Islã africano e sua relação com as religiões tradicionais:

Contaram-me que uma pessoa questionava sobre a estatística religiosa no Mali:
 – Quantos muçulmanos existem no Mali? Perguntou. – Noventa por cento dos habitantes, respondiam orgulhosos os muçulmanos.
 – Quantos são os cristãos? Perguntava novamente. – Apenas um por cento, respondiam envergonhados os cristãos.
 – E os pagãos, quantos são? – Cem por cento, era a alegre resposta dos que não eram muçulmanos ou cristãos.²⁶⁸

2 Os escravos muçulmanos no Brasil e o Sufismo: uma possível relação

Os malês²⁶⁹, como os muçulmanos negros eram chamados no Brasil, por causa da designação iorubá que em terras deste povo (atuais Nigéria, Benin e Togo) recebiam: *Ìmàle* (lê-se Imalê; para os iorubás a religião muçulmana era chamada de *Èsìn Ìmàle*) foram descritos em vários textos históricos, eram oriundos de diversas etnias africanas: iorubá, tapa, fulani, haussá e mandinga, portanto era uma população de minoria considerável entre os negros. Segundo Reis “levas de escravos de diferentes grupos étnicos, comprometidos em maior ou menor grau com o Islã, vieram dar na Bahia”²⁷⁰, sendo que os muçulmanos eram de 15 a 20% da comunidade escrava baiana, portanto tinham grande peso na população²⁷¹.

Os muçulmanos africanos que chegaram no Brasil como escravos pertenciam a diversas etnias (haussa, nagô, jeje), mas eles foram chamados coletivamente de malês, palavra derivada do yoruba *imale* (muçulmanos, natural do Mali). Segundo as grafias propostas pelos autores que se dedicaram ao tema durante o Século XX,

²⁶⁷ Cf. LOPES (2008). Op. cit., p. 52.

²⁶⁸ GOROSTEGUI, Op. Cit., p. 17.

²⁶⁹ Para se conhecer com profundidade a origem do termo malê, recomendamos o artigo de Rolf Reichert, já citado na nota 250.

²⁷⁰ REIS, José João. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 177.

²⁷¹ Ibid., p. 174.

esses escravos se autodenominavam muçulmi, muçurumi, muçulumi, muxurumin, termos derivados do árabe muslim (muçulmano).²⁷²

Os grupos étnicos citados tinham uma origem comum: as terras do *Bilad as-Sudan*. Assim, é muito provável que houvesse a presença de dervixes entre os escravos, pois conforme aponta ‘Ali Karrar o Sufismo exerceu preponderante papel na expansão do Islã no *Bilad as-Sudan*. Para ele, o desenvolvimento pode ser explicado em duas diferentes etapas: a primeira, que se inicia no Séc. XII, foi dominada por atividades de muçulmanos, especialmente comerciantes e mercadores, que adotavam uma forma não-afiliada de Sufismo, ou seja, um Sufismo não vinculado a um determinado padrão organizacional; a segunda etapa, que se inicia no Séc. XVI, ao contrário da primeira, é marcada pela chegada das Ordens Sufis institucionalizadas, especialmente a *Qadiriyya*, *Khalwatiyya* e a *Shadhiliyya*, que chegavam da África do Norte; e a formação, no Séc. XVIII, de Ordens Sufis africanas, ou melhor, Ordens Sufis criadas e organizadas por africanos, especialmente as Ordens *Sammaniyya*, *Tijaniyya*, *Khatmiyya*, e *Idrisiyya*.²⁷³ É durante a segunda fase que vem a maioria de escravos para o Brasil.

Como até agora apontado, sabe-se que o Sufismo está ligado, desde Mansur al-Hallaj, ao Islã popular, ou seja, a práticas religiosas populares, as quais, em muitos casos, são consideradas desviadas pela ortodoxia islâmica, porém muito comuns, tais como oração e pedidos de proteção aos mortos, especialmente aos considerados “santos” (*waly*), uso de amuletos e talismãs para diversos fins: proteção contra espíritos e gênios malignos, para atrair sucesso, dinheiro, amor etc, práticas essas que foram observadas entre muçulmanos negros das primeiras comunidades brasileiras, conforme aponta João José Reis:

Os estudiosos do Islã são unânimes em reconhecer a estima por esses amuletos também na África, apesar a oposição de líderes puritanos que de tempo em tempo os têm criticado como elementos de uma religiosidade tradicional, atrasada, espécie de atavismo pagão. Eles protegiam, por exemplo, o corpo de soldados e cavalos da puritana jihad fulani-haussá e podiam ser muito especializados. Os chamados *laya* protegiam contra flechas envenenadas, os denominados *maganin karfe* contra armas brancas.²⁷⁴

Esses amuletos não eram de uso exclusivo dos muçulmanos; João José Reis, citando Nina Rodrigues, “pôde observar que os negros baianos os usavam por considerarem os malês ‘conhecedores de altos processos mágicos e feiticeiros’”,²⁷⁵ sendo que o mesmo teria sido observado no Rio de Janeiro. O autor acrescenta que “os brancos, tentando uma analogia com sua cultura, acharam que se assemelhavam a escapulários católicos e os nomearam

²⁷² PINTO (2011), Op. Cit., p. 4.

²⁷³ Cf. KARRAR, Ali S.. *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*. London: C. Hurst & Company, 1992, p. 1.

²⁷⁴ REIS. Op. Cit., p. 180.

²⁷⁵ Ibid., p. 183.

“breves”²⁷⁶. Não se está afirmando, em nenhuma hipótese, que todos os malês ou muçulmanos negros eram dervixes, mas não se pode deixar de observar que o uso de talismãs, amuletos, os pedidos e orações aos “santos” e a prática da magia eram oriundos das escolas Sufis ou que haviam sido encampadas por muitas Ordens na África negra, como observa Sehnaz Kiyamaz:

Amuletos são parte integrante do método Sufi de cura. Eles contêm versos do Alcorão, escritos em formas ou materiais diversos. O *Shaykh* expira seu hálito sobre esses amuletos para passar sua Baraka a eles. Um método de preparação de amuletos consiste em atribuir números para cada letra do alfabeto árabe. O *Shaykh* escreve um amuleto (*tawidh*) para a pessoa doente cujas letras formam os números de um dos nomes de Deus, o nome do paciente e o nome da coisa mais importante na vida do paciente, a fim de personalizar o amuleto. Em seguida, o paciente precisa colocar esse amuleto em um determinado local ou deve usá-lo em uma determinada parte de seu corpo ou, ainda, a tinta do amuleto pode ser lavada e água bebida.²⁷⁷

O *Shaykh* Abdul Rahman ibn Abdullah al-Baghdadi ad-Dimashq que esteve em viagem ao Brasil no Séc. XIX, fez um relato daquilo que viu da comunidade negra muçulmana, no qual podemos observar a influência do Sufismo, como aponta Paulo Hilu da Rocha Pinto:

A transmissão do conhecimento religioso por meio de uma relação mestre-discípulo que relata al-Baghdadi e as descrições feitas por alguns autores dos rituais que se assemelhavam ao *Dhikr* (ritual Sufi de evocação da presença divina) permitem supor a presença de uma influência do Sufismo na religiosidade dos muçulmanos malês. As práticas religiosas com fins protetores e curativos, como o uso de amuletos fabricados por alufãs e beber a água usada na limpeza das tábuas de escrever onde haviam sido copiados os versículos do Alcorão, também eram parte integral da prática religiosas dos muçulmanos malês.²⁷⁸

Sabe-se que grande parte dos escravos transladados para o Brasil era de origem humilde e, provavelmente, tiveram contato com práticas mágicas as quais eram muito próximas do Sufismo popular e não elitizado dos grandes sábios Sufis; por isso, podemos supor, mais uma vez, que haveria entre os muçulmanos das primeiras comunidades brasileiras a presença de dervixes. Reitera-se que não há provas incontestes disso. É uma suposição que fazemos, baseados nos fatos até agora expostos.

Aliado ao que já foi abordado, temos as denominações que eram dadas aos “sacerdotes”²⁷⁹ malês no Brasil, as quais podemos analisar:

²⁷⁶ REIS. Op. Cit., p. 183.

²⁷⁷ KIYMAZ, Sehnaz. 2002. *Sufi treatments: methods and philosophy behind it*. Doha: Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine, vol. 1, n. 2, 2002, p. 13.

²⁷⁸ PINTO (2011). Op. Cit., p. 7.

²⁷⁹ Quero lembrar, mais uma vez, que não existe no Islã a figura do Sacerdote; entretanto, há os Mestres Sufis ou Professores do Alcorão, de *ahadith* etc que são erroneamente chamados de Sacerdotes no Ocidente.

1) **Limano** ou **Lemane**:

É um termo que vem do árabe *al-Imam*, designando aquele que é responsável pela condução da oração em grupo, não é um “sacerdote” ou *Shaykh*, mas alguém que conhece o Alcorão mais que os outros e tem condições de levar a cabo a oração em comunidade. O termo *al-Iman*, além do que já foi citado, pode ser empregado, também, para designar o representante do *Shaykh* de uma *Tariqa*, sendo o seu substituto em ocasiões em que o *Shaykh* esteja impedido de conduzir as orações da Confraria, por qualquer motivo.

2) **Alufá**:

Termo que vem de alfa; é o designativo para o professor do Alcorão e era como os iorubas chamavam seus professores em geral; João José Reis dá como sinônimo de *malam* em haussá, que vem do árabe *mu'alam*, professor. Rolf nos informa que os Paxás do Sudão, que eram nomeados pelo Imperador do Marrocos, traziam, como título honorífico, escrito anteriormente ao nome de cada um, o título de *Alfa*, “com um ‘u’ disjuntivo, para a pronúncia mais fácil”²⁸⁰. Acrescenta o autor: “*El-Fa'* ou *Alfa'* é um título análogo àquele de Si ou Sidi como os árabes. Atribui-se a toda pessoa que possui certa instrução ou alguma fama de piedade”. Apesar dos significados dados há que se considerar que Alufá é o nome utilizado para designar, também, aquele que confecciona amuletos ou que faz algum tipo de adivinhação oracular, tal como aponta William R. Bascom: “Entre os Yorubá, o corte na areia é praticado por adivinhos muçulmanos conhecidos como Alufás.”²⁸¹

Os Alufás eram profissionais da religião e cobravam por seus serviços ou recebiam presentes da comunidade.

A renda dos Alufás vem de três fontes principais: presentes dos pais de seus alunos de Alcorão; ofertas feitas em pagamento por orações em ritos de passagem que celebra; e os rendimentos provenientes da adivinhação e preparação de amuletos e talismãs. A adivinhação islâmica entre os Yorubá possui similitude com Ifá.²⁸²

²⁸⁰ REIS. Op. Cit., p. 117.

²⁸¹ Cf. BASCOM, William Russel. *Ifa divination: communication between gods and men in West Africa*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991, p. 8. O corte na areia é, em árabe, *Darb ar-raml*: sistema de adivinhação praticada por muitos povos muçulmanos da região do Saara, que consiste em uma forma de geomancia em que se fazem cortes na areia, formando figuras que são interpretadas de forma oracular. Além de Bascom, outros estudiosos como Wim M. J. van Binsbergen (*Islam and transformations in Africa*, Leiden: Brill, 1997, p. 87); Louis Brenner (*Muslim divination and the history of religion in Sub-Saharan Africa*. In Pemberton III, J. *Insight and artistry in African divination: A cross-cultural study*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 2000, p. 119); Jeremy Seymour Eades (*The Yoruba Today*. Cambridge: CUP Archive, 1980, p. 180) e Stephen Skinner (*Terrestrial astrology: Divination by geomancy*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 53-54) dizem que essa forma de adivinhação deu origem ao oráculo de Ifá praticado pelos Yorubá.

²⁸² EADES, Jeremy Seymour. *The Yoruba Today*. Cambridge: CUP Archive, 1980, p. 130.

O Alufá era e é uma figura muito importante na comunidade muçulmana africana, permanecendo, até hoje, seu grande papel social, como mostra Adekunle Balogun:

Estudiosos muçulmanos em terras iorubás são geralmente conhecidos como *Alfaa* ou *Aafaa*. A nomenclatura *Aafaa* é usada para se referir a uma categoria de muçulmanos que tenham sido educados nas ciências alcorânicas e na língua árabe, podendo ensiná-los, especialmente às crianças. Algumas vezes um *Aafaa* é assim chamado por se envolver em atividades missionárias; tais pessoas são chamadas de *Aafaa Arowasi*. Com o advento do Islã em terras Iorubás, estudiosos muçulmanos, usando o conteúdo do Alcorão, as orações recomendadas pelo Profeta, logo assumiram o papel de curandeiros tradicionais Iorubás, cuidando dos problemas das pessoas, sejam eles físicos, psicológicos ou espirituais. [...] A palavra *Aafaa*, usada pelos Iorubas para designar seus sábios, não é de origem Ioruba ou Hausa. Parece ser de origem árabe, como as várias sugestões dadas pelos linguistas sobre sua provável origem etimológica, as quais são unânimes. Por exemplo: *Al-fatihah* (o versículo de abertura do Alcorão recitado frequentemente pelos *Alfaas*); *al-Fahim* (pelo seu profundo conhecimento do Islã); *Alf* (um mil, por que gravaram na memória mil *Ahadith* do Profeta); *Alif* (a primeira letra do alfabeto árabe).²⁸³

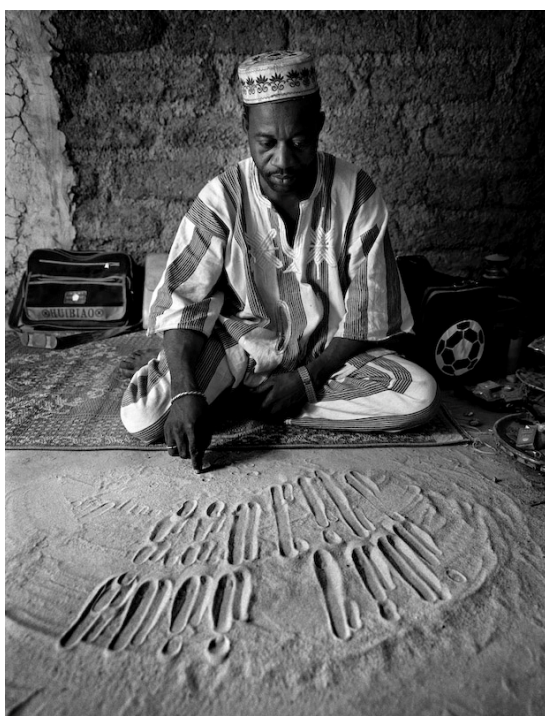


Fig. 11 – Adivinho fazendo os riscos na areia.²⁸⁴

As etimologias sugeridas por Adekunle Balogun podem ser usadas para dar origem à palavra Alufá, a qual é usada até hoje em terras africanas e na diáspora.

O alufá é um curandeiro que cria amuletos e o conhecimento para o criar não é um estudo marginal, mas parte integrante da sua formação. A construção de amuletos e a prática de sua criação são tão mescladas e interligadas que, no contexto africano ocidental, a escrita árabe não pode ser encarada apenas como uma tecnologia racional para registro da voz; ao contrário, estão amarrados nas correntes do poder divino, na magia e nos valores religiosos. [...] O Alufá funciona com um

²⁸³ BALOGUN, Muhsin Adekunle. *Sycretic beliefs and practices amongst muslims in Lagos State, Nigéria*. Tese de Doutorado. Birmingham: School of Philosophy, Theology and Religion of University of Birmingham, 2011, pp. 42-43.

²⁸⁴ Imagem disponível em: <<http://www.zoom-net.com/fineart/artisti/fabio-cattabiani-/articolo1.aspx>>. Acesso em: 13/04/2012.

curandeiro, cuja magia é praticada no interior do domínio do Islã, obedecendo as leis islâmicas sobre o que é lícito e o que é proibido. Isso não exigia nenhuma mudança em sua atitude em relação à magia referente aos muçulmanos ou não-muçulmanos, ele simplesmente introduzia uma nova tecnologia que poderia complementar ou substituir um amuleto antigo por um novo, distinto do velho apenas na medida em que continha caracteres árabes.²⁸⁵

O antropólogo John David Yeadon Peel nos traz a relação que havia entre os Alufás e os Babalawos (Sacerdote do culto ao Orixá Òrúnmilá, patrono dos sistemas oraculares, segundo o panteão Iorubá):

Nos meados do Séc. XIX os laços profissionais entre Babalawos e Alufás muçulmanos eram cordiais – como um Babalawo disse a um Pastor: “cada um de nós Babalawos tem um amigo Alufá e cada Alufá tem um amigo Babalawo, tanto que eu conheço aqueles de Abeokuta que fizeram amizade com Babalawos a fim de terem ajuda em questões difíceis de adivinhação.”²⁸⁶

Assim, o Alufá, nas funções em que exerce nas comunidades muçulmanas e não-muçulmanas, está intimamente ligado à figura do “*Marabout* do Magrebe ou ao *Waly* dos países árabes”²⁸⁷, ou seja, um líder da comunidade Sufi, considerado como “homem santo”, que possui poderes miraculosos, faz adivinhação, interpretação de sonhos e confecciona amuletos de proteção para todos os fins²⁸⁸. Em todo o mundo árabe, com raras exceções, os *Shuyukh* Sufis fazem as mesmas coisas.

Os Alufás (clérigos muçulmanos) apresentavam-se para oferecer tangível poder espiritual na forma de amuletos contendo orações e a oferta de esmolas em sacrifício – *Saraa* – cuja atração derivava de sua assimilação aos sacrifícios tradicionais (uma salutar lembrança de que o Islã, apesar de toda sua intraduzibilidade ao nível da linguagem, muitas vezes fazia exigências menos onerosas aos seus convertidos do que as feitas pelo Cristianismo).²⁸⁹

João do Rio nos faz uma descrição detalhada dos Alufás brasileiros, na qual podemos ver alguns costumes Sufis em suas práticas;

Os *alufás*... são maometanos com fundo de misticismo. Quase todos dão para estudar a religião... Logo depois da *suma* [do árabe *sunnah*] ou batismo e da circuncisão ou *kola*, os *alufás* habilitam-se à leitura do Alcorão. A sua obrigação é o *kissium*, a prece. Rezam ao tomar banho, lavando a ponta dos dedos, os pés e o nariz, rezam de manhã, rezam ao pôr-do-sol. Eu os vi retintos, com a cara reluzente entre as barbas brancas, fazendo o *abadá*, uma túnica branca de mangas perdidas, enterram na cabeça um filá vermelho, donde pende uma faixa branca, e, à noite, o

²⁸⁵ BRANDON, George Edward. *From Oral to Digital: rethinking the transmission of Tradition in Yorùbá Religion*. Em: OLUPONA, Jacob K. & REY, Terry (eds.). *Òrìṣà Devotion as World Religion: The globalization of Yorùbá Religious Culture*. Wisconsin: The University Of Wisconsin, 2008, p. 457.

²⁸⁶ PEEL, John David Yeadon. *Religious encounter and the making of the Yoruba*. Indiana: Indiana University Press, 2003, p. 113.

²⁸⁷ PEEL, Op. Cit, p. 366.

²⁸⁸ Cf. CAIRUS. Op. Cit., p. 64 e BASTIDE, Roger. *As Religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Vol I. Rio de Janeiro: EDUSP. 1971, p. 105.

²⁸⁹ LEWIS, Donald M.. *Christianity reborn: the global expansion of evangelicalism in the twentieth century*. Michigan: W. M. B. Eerdmans Publishing Co., 2004, p. 70.

kissium continua, **sentados eles em peles de carneiro** ou de tigre. Essas criaturas **contam à noite o rosário ou tessubá** [do árabe, *tasbih*] (gn)²⁹⁰

Sentar-se em peles de carneiro e usar o *tasbih* para contar o número de repetições daquilo que se está rezando é uma prática que se vê no Sufismo. Na grande maioria das Ordens Sufis o *Shaykh* se senta em uma pele de carneiro, sacrificado para Allah, especialmente no dia do *'Aidh al-Adha* (Festa do Sacrificio) e se utiliza de um *tasbih* para contar o número de repetições dos Nomes ou Atributos Divinos, bem como o número de repetições dos versículos do Alcorão. Fora do contexto Sufi não se usa a pele de carneiro para se sentar e raramente há a prática do *Dhikr* com o uso do *tasbih*, pois esta é prática condenada pelos *Salafin*, que a consideram uma inovação, tendo em vista ser praticada pelos Sufis, especialmente os de 99 contas. Para se ter uma ideia da condenação ao uso do *Tasbih* por alguns setores do Islã, podemos citar o que vimos em Medina, em 2005, ano em que fizemos a peregrinação à Meca: um senhor de meia idade, que estava em frente à tumba do Profeta Muhammad, retirou um *tasbih* com noventa e nove contas do bolso e o começou a utilizar para contar o número de repetições que faria de algum *Dhikr*, este foi atingido por algumas pancadas de cassetete, dadas pelos policiais que ficavam no interior da Mesquita do Profeta, os quais apreenderam o objeto, ou melhor, tomaram-lhe das mãos aos berros, pois qualquer ritual Sufi na Mesquita do Profeta é reprimido imediatamente.



Fig. 12 – Dervixes da *Tariqa Naqshbandiyya Uthmanniyya*; note-se o tapete de pele de carneiro em que o *Shaykh* está sentado e o imenso *tasbih*, que será utilizado para as repetições do *Dhikr*.²⁹¹

²⁹⁰ RIO, João do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Ed. Simões, 1991, pp. 12-13.

Outro costume dos malês, registrado pelo abolicionista Manuel Querino, um dos primeiros intelectuais e políticos negros do Brasil, escreveu que “pela manhã era servida uma mesa, em que se sobressaia a toalha muito alva, de algodão”²⁹². O uso da toalha ou pano branco nas ceias comunais é um costume Sufi, especialmente das Ordens Sufis *Qadiriyya* e *Tijaniyya*, que colocam a toalha ou um pano branco para o local aonde se vai praticar qualquer ato religioso (para o muçulmano a alimentação comunal é um ato religioso, que é encerrado com a prática de um *Dhikr*). Entende-se que colocar o pano ou toalha branca o local se tornará puro, de forma a permitir que os Anjos que são enviados para acompanharem o *Dhikr*, segundo a crença dessas confrarias, fiquem contentes e possam acompanhá-lo.

Há, ainda, a crença de que a pureza do local permitirá a manifestação do Profeta Muhammad e dos “santos”. A manifestação dos mortos para os dervixes está baseado no Alcorão: “E não digais dos que são mortos no caminho de Allah: ‘Eles estão mortos’. Ao contrário, estão vivos, mas vós não percebeis” (Alcorão, 2:154). Para que os mortos, ou melhor, para aqueles que “estariam” mortos possam se manifestar há necessidade da limpeza extremada do ambiente no qual se realiza a prática.



Fig. 13 – Pano branco utilizado nas cerimônias da Ordem Sufi Tijaniyya²⁹³

²⁹¹ Retirado da Página da *Tariqa Naqshbandiyya Uthmaniyya*: <<http://www.yursil.com/blog/>>. Acesso em: 12/02/2012.

²⁹² QUERINO, Manuel. *A raça africana e os seus costumes*. Salvador: Ed. Progresso, 1995, p. 107.

²⁹³ Retirado de: <<http://bakarysambe.unblog.fr/2009/08/14/>>. Acessado em: 20/01/2012.

3) Marabu ou Marabuto

[O Marabu] Trata-se de personagens, mais ou menos letrados, mais ou menos curandeiros e mágicos, por vezes autenticamente místicos, quase sempre filiados a uma confraria.[...] O Islã oficial não demonstra nenhuma simpatia por essa “mística muçulmana”, cuja própria existência chega a ser negada por alguns. Contudo, segundo o próprio Corão (II, 60), “os que creem são os mais ardentes no amor de Deus”. O *marabout* da África negra [...] entre os *toucouleurs* tem o nome de *Tyeerno*; entre os Wolofs o de *Seriny*; entre os Mande o de *Karamoko*; entre os Fulas os de *Moodibbo* e *Fodyo*. É chamado de *Alfa* ou *Alfagha* no Sudão e na Costa Baixa. É ele o *mallam* das regiões haussá, o *mwaalimu* e o *shekhe* da África oriental *swahili*, o *wadaad* da Somália e o *faki* núbio.²⁹⁴

Essa descrição do Marabu feita por Vincent Monteil nos traz mais informações a respeito dos termos utilizados neste trabalho. Vemos o termo *Fodyo*, que é utilizado pelos Mandingas e é o designativo do *Shaykh* Uthman Dan Fodyo, o que fez a *jihad* dos fulani citada na fase de expansão do Islã pela África saeliana. Temos o termo *Alfa* ou *Alfagha* no Sudão e na Costa Baixa da África, que derivou para o termo alufá em nosso país. *Mallam* para os haussás e *Mwaalimu* para os swahili, vem do árabe *Mu'allam* (Professor). *Wadaad* na Somália, vem de *Wadad*, Amante, termo muito utilizado para designar os dervixes. *Faki* dos núbios vem de *al-Faqir*, pobre, termo também utilizado para designar os dervixes, como destacamos no início de nosso trabalho. O termo Marabu, desde o princípio da penetração do Islã pela África, passou a designar os “santos” do Sufismo, aqueles que possuíam a *baraka*, o poder espiritual; aos que seriam os detentores da linhagem espiritual da Ordem Sufi. Ao seu redor se formavam grandes comunidades e quanto mais seguidores possuía, mais tinha prestígio.

A mola propulsora, o motor da ação do Cheikh é a *baraka*, palavra árabe adotada pelos africanos que exprime o poder carismático, a *virtus*, verdadeiro fluxo magnético que se transmite principalmente pela saliva e pela imposição das mãos.[...] Em suas manifestações extremas, essa faculdade se faz acompanhar de milagres. [...] O *marabout* é com frequência um mago, um vidente, um adivinho. Uma boa parte de sua atividade consiste em confeccionar amuletos, que os franceses chamam de *gri-gris* e os ingleses de *juju*. São tais práticas, entre as quais a geomancia desempenha importante papel, que estabelecem como que uma ponte entre o Islão e o animismo. O *marabout* dirige, por vezes, uma escola corânica. [...] Quanto à função social do *marabout*, provém do fato de que dele se espera que seja providente, isto é, que nunca tenha vazido seu celeiro; que ligue sua pequena comunidade de aldeia ou de bairro ao resto da confraria e do mundo; que sirva de árbitro para dirimir os litígios; por vezes, que dirija a prática agrícola; que constitua, enfim, os quadros da sociedade.²⁹⁵

Podemos afirmar que a figura do Marabu, no Brasil, estava ligada aos malês, cujos “sacerdotes ou verdadeiros marabus chamavam-se na Bahia de Alufás”, como nos diz Nina

²⁹⁴ MONTEIL, Vincent. *O Islã na África Negra*. Revista Afro-Ásia, Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, nº 4-5, 1967, p. 12.

²⁹⁵ MONTEIL, Op. Cit., pp. 12-13.

Rodrigues.²⁹⁶ Assim, não nos resta dúvidas que havia forte influência do Sufismo nas comunidades malês.

Cairus aponta que no início da Revolta dos Malês houve consulta a um Marabu, no sentido de se perscrutar se a empreitada teria ou não sucesso:

Os malês utilizaram todo seu arsenal religioso na ocasião. Ela especifica as consultas feitas aos *marabouts* que então realizam a *khalwa* (o retiro durante o qual o líder jejuia, reza e pratica o *Dhikr*) com o intuito de tentar pressentir o sucesso ou fracasso do empreendimento. Os *imans* dirigem preces especiais para pedir orientação divina, as chamadas *salat al istikharah*, que são feitas em situações limite, como, por exemplo, às vésperas de um empreendimento militar. Portanto, concluiu Diouf, os malês se utilizaram dos recursos materiais, espirituais e os do ocultismo para se assegurar do êxito da revolta. A astrologia, a numerologia, a recitação do Alcorão, o simbolismo de certas cores e a escolha de certas datas são práticas comuns do Sufismo nessas ocasiões.²⁹⁷



Fig. 14 – Imagem de um Marabu. Note-se, ao fundo, as posições da oração islâmica.²⁹⁸

Os malês eram procurados por sua fama como magos e feiticeiros, possuidores de um conhecimento que lhes proporcionava o contato com os *djinn* (gênios), seres sobrenaturais da mitologia islâmica, que eram capazes de operar sobrenaturalmente, como aponta Roger Bastide:

Tanto no Rio como na Bahia, os Malês eram considerados mestres da magia negra e muitos deles viviam muito bem com os sortilégios que vendiam. João do Rio observa a esse propósito que, não obstante seu monoteísmo, se serviam para compor esses sortilégios de *aligenum*, espécie de demônios, um termo que é,

²⁹⁶ RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Brasileira, 1977, p. 61.

²⁹⁷ CAIRUS. Op. Cit., p. 64.

²⁹⁸ Imagem disponível em: <<http://people.ufpr.br/~lgeraldo/upoimagens2.html>>. Acesso em: 22/02/2012.

obviamente, uma deturpação de *djinn*, e alguns desses [malês] adquiriram grande reputação nessa arte.²⁹⁹

Continuando, Bastide destaca os “poderes” mágicos e malévolos dos malês, já amalgamada com as práticas dos cultos afro-brasileiros:

A magia Malê era considerada extremamente eficaz e perigosa, essa linha de magia consistia inteiramente de maus espíritos que desciam à terra para vingarem-se. Eles eram invocados pelo tracejamento de um círculo de pólvora, circundado com cigarros, bebidas, pimentas, tabaco, galinhas etc. A pólvora era acesa, e os espíritos desciam no momento de sua explosão. Os dirigentes dessa linha de magia eram chamados de “Alufá”, “Pai Alufá” ou “Tio Alufá”.³⁰⁰

O amalgamento do Islã com as religiões tradicionais africanas também foi apontada por Antônio Risério:

Muitos iorubanos de Salvador e do Recôncavo haviam se convertido ao islamismo (e africanos islamizados viveram antes, no reino de Ketu), trocando Xangô por Maomé ou feito sincretismo (a exemplo do célebre Pacífico Licutã, iorubá que se tornou marabu maometano ou “alufã”, como se dizia na Bahia).³⁰¹

Clóvis Moura nos dá uma extensa relação de importantes limanos da Bahia, bem como a relação de alguns deles com o Candomblé. Pedimos escusas pelo tamanho do texto interpolado, no entanto nós fizemos algumas observações que consideramos importantes

Tio Assobá-Oju – nome de batismo: José da Costa Carvalho, limano de Santo Antônio da Purificação, de grande influência no Recôncavo, tinha assento no Conselho dos Assumânios, era vidente daí seu título, que significava Olho do Rei; *Tio Obá Tundê* [do Ioruba, o Rei voltou, m.a.s.f.] – nome de batismo: Francisco Honorato da Costa, homem inteligente, era limano de Cachoeira, também designado como *Obá Muezim* [do árabe *Mu'adhhdhin*, aquele que convoca os muçulmanos para a oração] ou Imame, fazia parte da Mesa do Conselho [foi um dos fundadores dos Terreiros de Candomblé Jêje Bitedô e Bogum, m.a.s.f.]; *Tio Obá-Loju* – nome de batismo: Antônio Luís Pompeu, malê de muitos recursos, residia no Tororó, era no seu tempo o maior “trabalhador”, o que prevê o futuro, vidente [daí seu nome, Rei que vê, m.a.s.f.], também conhecido como Oluô [Alto Sacerdote Ioruba, m.a.s.f.], Pompeu ou Rei Pomeu. *Tio Obá-Odum* – nome de batismo: Daniel Luís dos Santos, limano da Rua do Monturinho de São Bento e do Largo da Palma. *Tio Abialó* – nome de batismo: Abílio Torres da Conceição, limano do Beco dos Nagôs e da rua da Saúde, era também pianista e ensinava piano em casas de família; *Tio Abiodum* – nome de batismo: Abraão Fagundes de Carvalho, afuã [do árabe *Afwan*, que quer dizer bem-vindo, m.a.s.f.], limano da Mesquita da rua da Oração n. 7, também conhecido com *Tio Cacá*, dizia-se que “pegava um pouco da língua”, daí o apelido. *Tio Aja-luó-luó* (ou *Tio Aja*) – era limano da Bela Vista do Cabral, aguadeiro de profissão. *Tio Alá-Kinim* (ou *Tio Kinim*) – nome de batismo: Alfredo Tinoco de Amorim, era limano do Beco do Godinho, negociava com aves e ovos; Tio Albino da Conceição – limano do Largo 2 de Julho, da Faisca e da rua da Forca. *Tio Belarmino* – era ferreiro e tinha forja na rua da Barroquinha, Travessa Antônio Bahia, 5, sua mesquita ficava no largo de São Miguel, próximo à ladeira da Saúde; *Tio Constância da Hora* – limano dos aflitos e da rua da Faisca, era embarcadiço no Recôncavo; *Tio Damásio* – limano da mesquita do Tororó –, era auxiliar direto do Alufá Luís Firmino, o *Balogun*, o Grande Guerreiro; *Tio Dandará* – era limano da rua do Gravatá, negociava com frutas e verduras; *Tio Dimandá* – com mesquita na Rua da Oração, 18, era de nação

²⁹⁹ BASTIDE. Op. Cit., p. 152.

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ RISÉRIO, Antônio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34, 2007, p. 169.

tapa e negociava com leite; *Tio Dou* – nome de batismo: Luis Deiró da Paixão, negociava com cestos e balaios confeccionados no Pelourinho, 17, onde residia e tinha mesquita; *Tio Gaspar* (ou Eutíquio) – com mesquita no Boqueirão, tinha oficina de piano no Taboão e era professor do instrumento; *Tio Gaudêncio* – limano do Gamboa, Banco dos Ingleses e forte de São Pedro, não obtivemos o seu nome completo de batismo; *Tio Luis Ramos* – nome de batismo: Luis Antônio Ramos, era limano da rua do Bispo, 20, e o sobrado, por trás da Sociedade Protetora dos Desvalidos, tinha na fachada a inscrição “Caridade e Fraternidade – 1848”, sua mesquita foi palco de grande destaque na revolta dos malês, ai se desenvolveram planos de guerrilha e seus frequentadores eram todos da Protetora, da qual era uma espécie de filial; *Tio Ofá* [nome dado ao arco e flecha, objeto ritualístico dos Orixás Oxossi e Logun Ede, m.a.s.f.] – nome de batismo: Fileto da Assunção Macofá, negociava com objetos da África, sua mesquita era na rua da Lama, 30, próxima ao ginásio São Salvador, na Barroquinha, onde também residiu *Tio Daró-Obaim*; *Tio Roberto de Içaba* – sacerdote malê da nação tapa, exímio conhecedor dos segredos das plantas sagradas dos orixás [por isso seu nome, pois *Içaba* quer dizer ervas na tradição do Candomblé Jêje, m.a.s.f.], um dos raros celebrantes da invocação a Gunoko (ou Gonokô) [Gunoko é uma deidade, um Vodun, do panteão do Candomblé Jêje, m.a.s.f.]; *Tio Roque Funkê* – nome de batismo: Adão Roque Coutinho, da Rua do Trilho, na Baixa do Garcia, era construtor com mesquita no Beco do Sapoti, 3, era vidente, jogava búzios e sacerdote de Ifá; *Tio Salu* – nome de batismo: Francisco Gomes da Mota, era limano do Distrito de Santana, marceneiro; *Tio Salu-Lapá* – nome de batismo: Hortêncio Farias Reis, com mesquita na rua das Flores, próximo à rua Ramos de Queiroz, na Baixa dos Sapateiros, negociava com peixe; Luis Gustavo Passos – limano da rua da Lama, 13, médico, residia no Largo dos Aflitos, num sobrado, nas horas vagas lecionava matemática e piano.³⁰²

Gostaríamos de nos deter no Conselho dos Assumânios citado por Clóvis Moura, um interessante grupo de líderes malês, considerado por Nei Lopes “como uma espécie de organização maçônica”³⁰³, também conhecida como “Mesa dos Nove”, por possuir nove membros, destacando que as atividades do Conselho dos Assumânios “combinava práticas islâmicas com outras do catolicismo popular, inclusive o culto a Santo Antônio do Categiró”³⁰⁴. Nei Lopes descreve assim o Conselho dos Assumânios:

1. Para suas deliberações políticas e comunitárias, os dirigentes malês, ou seja, lemanes e alufás, à moda nagô, podem organizar-se em Conselhos dos Assumânios ou Mesa dos Nove;
2. A iniciação de cada um dos assumânios deve constar de juramento de fidelidade ao Corão e de aprendizado islâmico.
3. À Mesa dos Nove, presidida pelo Balogum, tomam assento, depois das abluções rituais, quatro membros do lado esquerdo e quatro do lado direito.
4. Devem todos estar vestidos com seus abadas e filás brancos, o Balogum usando uma faixa verde distintiva de sua condição.
5. Ao centro da mesa, encontra-se sempre uma vela acesa e um vasilhame contendo o azeite doce a ser usado nas unções rituais.
6. Assim, invocando a proteção de Santo Antônio de Categiró, os assumânios dão início à sessão.³⁰⁵

³⁰² MOURA, Clovis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2004, p. 390.

³⁰³ LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004, p. 78.

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ LOPES, Nei. *Kitabu: o livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: Editora SENAC, 2005, p. 242.

Da descrição de Nei Lopes sobre o Conselho dos Assumânios podemos observar alguns pontos interessantes: o presidente do Conselho, Balogum (do Iorubá *Balógun*), se refere, na Nigéria, ao posto militar de General; entretanto, no Brasil, designa o Sacerdote máximo do culto ao Orixá Ògún (Ogum), chamado de Bábálógún em África; o Balogum deve usar uma faixa verde, adorno típico de dirigentes de grupos Sufis, pois a cor verde é a cor do Islã; para ser membro do Conselho há uma iniciação e um juramento, que vemos em Ordens Sufis e na Maçonaria; as unções rituais também são comuns em práticas Sufis e cristãs, observando-se, aí, a adoção de práticas católicas; a invocação do Santo Antônio de Categiró é bastante importante para dar supedâneo à afirmativa de Nei Lopes que diz que o Conselho de Assumânios era uma espécie de maçonaria, pois esta, no início de seus rituais, invoca a São João Batista, seu padroeiro, além disso, Santo Antônio de Categiró (Categeró), segundo a tradição, era um escravo muçulmano, que no Século XVI fora levado da atual Líbia para a Itália, aonde se converteu ao cristianismo e viveu uma vida pia. Vemos, então, que o Conselho dos Assumânios, que possuía grande importância para os malês, amalgamava práticas islâmicas (e, talvez, Sufis), africanas e católicas, fenômeno muito comum em vários sistemas religiosos, especialmente brasileiros.

Infelizmente não se pode avaliar com certeza até que ponto o Sufismo influenciou os muçulmanos negros no Brasil. Podemos somente supor que havia entre eles dervixes ou, pelo menos, a sobrevivência de alguns costumes Sufis. Após a Revolta dos Malês houve grande perseguição aos muçulmanos, especialmente na Bahia, com a deportação de alguns deles, a morte de outros ou sua fuga para outros Estados brasileiros, o que enfraqueceu a comunidade. Seu afastamento das fontes africanas fez com que a fé se enfraquecesse, culminando no desaparecimento dos malês, como aponta Paulo H. G. da Rocha Pinto;

Ainda que as comunidades muçulmanas de origem escrava no Brasil tivessem uma vida religiosa organizada e conseguissem fazer algumas conversões ao Islã, entraram em um rápido declive a partir do final do Século XIX e desapareceram na metade do Século XX. A interrupção do contato com a África, que preservava a relação das comunidades do Brasil com os centros religiosos islâmicos, e a repressão das manifestações de religiosidade muçulmana levou ao fim das comunidades muçulmanas malês. Os membros das novas gerações trocaram o Islã pelo catolicismo ou pelas religiões afrobrasileiras, o que levou à integração da presença muçulmana em simples influência da religiosidade de origem africana.³⁰⁶

Ao mesmo tempo em que há o declínio do Islã africano, no final do Séc. XIX, inicia-se a vinda de imigrantes árabes. Desafortunadamente não houve contato entre as duas

³⁰⁶ PINTO (2011). Op. Cit., p. 7.

comunidades, o que poderia ter feito com que os muçulmanos negros mantivessem sua crença.

3 A imigração árabe e a relação dos imigrantes com o Sufismo

Não existem dados ou trabalhos acadêmicos que mostrem a presença de dervixes de origem árabe em São Paulo. Apesar de haver grande número de imigrantes árabes no Brasil, há pouco material que discuta a origem da imigração, como aponta Patrícia Dario El-Moor:

a escassez do material sobre o assunto e salientar que, apesar da grande quantidade de livros sobre o imigrante árabe no Brasil, o tratamento dado às investigações sobre este tema é, em boa parte, de cunho histórico e pouco elucidativo em relação ao processo de adaptação e integração ao novo local de residência. Dentre escritores de origem sírio-libanesa, muitos deles publicaram livros, em árabe ou em português, ou mesmo divulgaram artigos dispersos, em que trataram da vinda dos seus conterrâneos ao Brasil, sob vários aspectos. Porém, em geral, são trabalhos que visam ao elogio a certas famílias ou que se destinam para fins puramente pessoais.³⁰⁷

Se há pouco material que trata sobre a imigração, especialmente a imigração de muçulmanos, o que esperar do Sufismo, que muitas vezes é tratado como algo fora do Islã e visto como uma excentricidade. Em nossa pesquisa de campo identificamos apenas uma *Tariqa* de origem árabe, a qual se estabelece em São Bernardo do Campo nos anos 1960, a *Tariqa Shadhiliyya Yashrutiyya*, trazida por imigrantes do sul do Líbano, sendo essa a única *Tariqa* identificada em nossa pesquisa que veio para o nosso país com a imigração árabe. Não identificamos nenhuma outra.

Ao iniciarmos nossa pesquisa queríamos responder, basicamente, à pergunta: quantas e quais são as *Turuq* Sufi no Brasil e em São Paulo? Após vários meses de entrevistas, telefonemas, acompanhamento de rituais Sufis etc acreditamos que fizemos um registro da maioria dos grupos Sufis que existem no Brasil. É claro que não temos a pretensão de fecharmos o assunto em nosso trabalho. Não há como afirmarmos, infelizmente, quantas *Turuq* há no Brasil, mas nosso trabalho pode proporcionar a outros pesquisadores ferramentas para melhorar e aprofundar o que fizemos.

Identificamos algumas Ordens Sufis no Brasil e em São Paulo, mas isso não quer dizer que tenhamos identificado todas. Podem existir *Turuq* que não querem se dar a

³⁰⁷ EL-MOOR, Patrícia Dario. *O Reconhecimento da Presença Árabe no Brasil: na busca de uma identidade Nacional*. Anais do XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em Salvador, de 07 a 10 de Agosto de 2011. Salvador: UFBA, 2011, p. 2.

conhecer, fazendo cooptação apenas entre conhecidos; há outras, também, cujos membros preferam manter-se no anonimato. Temos que entender que nem todos os dervixes querem se expor, por vários motivos, especialmente às críticas de outros muçulmanos, que consideram o Sufismo algo não islâmico. Muitas vezes muçulmanos brasileiros, convertidos ao Islã, tinham receio de conversar conosco, olhando-nos com desconfiança. Houve pessoas que se recusaram a falar conosco.

Para conhecimento prévio do leitor, colocamos abaixo a relação de *Turuq* Sufis identificadas, o município onde estão e o número aproximado de membros. A relação está por tempo de chegada no Brasil. Nós nos ateremos com maior atenção nas *Turuq* que estão em São Paulo, que descreveremos melhor no próximo Capítulo:

- *Tariqa Shadhiliyya Yashrutiyya:*

Iniciou suas atividades por volta de 1960. Possui apenas uma Sede, localizada na Grande São Paulo, no município de São Bernardo do Campo. Está ligada à sede da *Tariqa* em Aman, na Jordânia. Tem cerca de quinhentos membros, porém nas reuniões há mais pessoas do que o número de Iniciados, especialmente de familiares dos iniciados. É a única *Tariqa* que chega com os imigrantes árabes. É exclusivamente composta por árabes e árabe-descendentes. Em seus quadros não há brasileiros convertidos.

- *Tariqa Maryamiyya:*

Iniciou suas atividades em 1987. Possui duas Sedes, uma no município de São José dos Campos, estado de São Paulo e outra que não conseguimos identificar. Possui 18 membros. Uma das Sedes brasileiras está ligada à Sede de Londres, que era dirigida pelo literato Martin Lings e a outra é ligada à Sede de Washington, dirigida pelo filósofo Seyyid Hossein Nasr. É a primeira *Tariqa* trazida ao Brasil por brasileiros, que foram para Indiana, nos Estados Unidos, e se iniciaram com o criador da *Tariqa*, o filósofo Frithjof Schuon.

- *Tariqa Khalwatiyya Jerrahiyya:*

Iniciou suas atividades em 1992. Possui apenas uma Sede, localizada na cidade de São Paulo, com cerca de trinta membros. Está ligada à sede mundial da Ordem, em Istanbul, Turquia. Possui um *Shaykh* oficial, com autorização (*ijaza*) para realizar todas as funções que competem a um.

Há, no entanto, dois outros grupos que se dizem pertencentes à *Tariqa Jerrahi*, mas não seguem o atual *Shaykh* da Ordem, o Sr. Ömer Tuğrul İnançer, que vive em Istanbul,

Turquia, mas ao antepenúltimo *Shaykh* da *Tariqa*, o Sr. Muzaffer Ozak Efendi, que faleceu em 1985. Desses, há um grupo em São Paulo, ligado a outro no México e um grupo no Rio de Janeiro, ligado a um na Argentina. Ambos não se subordinam à Sede de Istanbul e não são reconhecidos como grupos *Jerrahi*, apesar de serem muito bem recebidos quando vão à Istanbul, como qualquer outro visitante.

- *Tariqa Naqshbandiyya Haqqaniyya:*

Possui três pequenos grupos: São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador. Todos estão ligadas à Sede americana, que é a representante oficial da Sede Central, que fica no Chipre. A *Zawiya* do Rio de Janeiro foi estabelecida em 1996 e as de São Paulo e Salvador, no momento de nossa pesquisa, ainda estavam se organizando. Há cerca de 15 membros. Possui um *Shaykh* e dois *Muqaddam*.

- *Tariqa Shadhiliyya 'Alawiyya:*

Iniciou suas atividades em 1995. Possui apenas uma Sede, localizada no município de Itaquaquecetuba. Está ligada à Sede Central da *Tariqa*, na Argélia. Entretanto, possui uma filial no interior de Minas Gerais que segue as determinações da *Zawiya* de São Paulo. Há cerca de vinte membros.

Possui um *Muqaddam*, devidamente autorizado pela direção da *Tariqa* na Argélia para conduzir a *Zawiya* brasileira.

- *Tariqa Shadhiliyya:*

Iniciou suas atividades em 1997. Há apenas um grupo no interior do Nordeste brasileiro. Os membros me pediram sigilo sobre eles. De todos os grupos que acompanhamos esse é o grupo em que a preocupação com a bagagem cultural islâmica é mais profunda. Na *Zawiya* há aulas de árabe (com pessoas que já dominam totalmente o idioma), de *Hadith*, *Fiqh* e outras ciências islâmicas. Isso aconteceu pela influência do *Shaykh* que implantou a *Tariqa* no sertão nordestino, um grande acadêmico, que resolveu vir ao Brasil para apoiar os muçulmanos e trabalhar pelo Islã, por isso o diferencial desse grupo. Conhecemos o *Muqaddam* do grupo quando fomos para peregrinação à Meca. Há aproximadamente quinze membros. É uma *Zawiya* bastante modesta, com muitas dificuldades, especialmente por se localizar no sertão nordestino. O que nos chama a atenção é a preferência do *Shaykh*, que mora em uma das capitais nordestinas, em estabelecer uma *Zawiya* no sertão e não na Capital, onde, inclusive, não há *Zawiya*.

- *Tariqa Tijaniyya:*

Não nos foi possível identificar o momento de seu estabelecimento no Brasil. Sabemos que em 2003 houve a visita de um *Shaykh* ao Brasil, mas não sabemos se houve *bay'at* de algum dervixe, pois ele veio para o lançamento da primeira edição do livro “Amkoullel, o menino fula”, escrito por Amadou Hampate Ba, ele mesmo um *Shaykh* da *Tariqa Tijaniyya*.

Em 2006 houve a visita de outro *Shaykh*, vindo de Maata-Moulana, Mauritânia, o *Shaykh* al-Hajj Abdullah Wuld Mishry, que veio a convite de uma dervixe que havia sido iniciada por ele em 2005, quando ela esteve na Mauritânia a trabalho. Quando aqui esteve fez o *bay'at* de uma pessoa. Em 2007 um *Muqaddam* deste *Shaykh* foi ao Rio de Janeiro e fez o *bay'at* de duas pessoas. A *Tariqa* possui dois pequeno grupos: São Paulo e Rio de Janeiro. O primeiro foi estabelecido em São Paulo. Há pouquíssimos membros brasileiros: aproximadamente oito, a maioria esmagadora e formada por imigrantes africanos.

- *Tariqa Naqshbandiyya Khalidiyya:*

Essa Ordem iniciou suas atividades no Brasil no final de 2010. Possui um *Muqaddam* brasileiro, convertido ao Islã, que estudou na Síria e na Turquia, sob os auspícios da própria *Tariqa*, que lhe pagou os estudos. A ideia principal da direção desta *Tariqa*, que fica em Istanbul, é divulgar o Islã, investindo pesado na distribuição gratuita de livros. Há outros brasileiros que estão estudando fora do Brasil, sendo financiados pela *Tariqa*.

A *Tariqa Khalidiyya* já possui grupos em São Paulo, Rio de Janeiro, Foz do Iguaçu, Londrina, Santa Catarina e Bahia.

- *Tariqa Ganduziyya:*

Sabemos que há um grupo desta Ordem em São Paulo, mas não conseguimos entrar em contato com nenhum de seus membros.

Como se pôde ver há várias *Turuq* estabelecidas no Brasil. Acreditamos que estamos colaborando com a Academia ao trazer esses elementos à pesquisa, entretanto, só pudemos identificar sua presença a partir dos anos 1960. Não conseguimos estabelecer a presença de alguma *Tariqa*, de forma institucionalizada, antes disso. Isso se pode justificar: se é difícil estabelecermos os primórdios do Islã no Brasil, o que dizer, então, sobre a chegada do Sufismo. Para tentarmos identificar os sinais que nos possam indicar a presença das *Turuq* em *terrae brasilis* há que pensarmos na vinda de muçulmanos para cá e de onde estes teriam

saído. Há que lembrarmos também que se é difícil estabelecermos a origem do Sufismo na comunidade muçulmana, que se preocupava enormemente com registros escritos desde sua constituição, à exemplo da compilação do Alcorão e dos *ahadith*, conforme apontamos anteriormente, o que dizer, então, sobre o Sufismo e sobre as Ordens Sufis no Brasil. É uma tarefa que ainda não foi realizada a contento e acredito que não será, tendo em vista a probreza de registros históricos.

CAPÍTULO IV

AS ORDENS SUFIS EM SÃO PAULO

Neste Capítulo falaremos das *Turuq* que estão em São Paulo, apresentando sua história, como chegaram ao Brasil, como são seus rituais, a ligação com as comunidades muçulmanas não Sufis e outros assuntos ligados a cada *Tariqa*.

1 *Tariqa Shadhiliyya-Yashrutiyya*

A *Tariqa Shadhiliyya-Yashrutiyya* foi a primeira Ordem a se estabelecer institucionalmente no Brasil. A sede da *Tariqa Yashrutiyya* é no município de São Bernardo do Campo, no distrito de Riacho Grande, Grande São Paulo, na Estrada dos Camponeses, nº 54, uma bela Sede, com cerca de vinte mil metros quadrados, com vários imóveis, campo de futebol, churrasqueira, quadra poliesportiva, imensa área verde (de mata atlântica preservada), contando com amplo estacionamento. Suas reuniões são aos domingos, com início às 15:00h e término às 17:30h.

Traça sua origem ao *Shaykh* □ Ali Nur al-Din Ibn Muhammad al-Maghribi al-Yashruti, conhecido, também, como Abu Fatima al-Yashruti. Natural da Tunísia, onde nasceu em 1791, *Shaykh* ‘Ali Nur al-Din era do clã dos Bani Yashrut, uma das maiores tribos de origem árabe da região do Magrebe. Desde criança se dedicou ao estudo das ciências islâmicas, sendo iniciado em algumas *Turuq*, no entanto, a que o tocou profundamente foi a *Tariqa Shadhiliyya* na qual foi iniciado pelo *Shaykh* Muhammad Hasan Ibn Hamza Dhafer al-Madani. O conhecimento do Islã pelo *Shaykh* ‘Ali Nur al-Din o habilitava a ser Professor de várias disciplinas, incluindo a interpretação dos *Ahadith*, princípios da religião Islâmica, *Shari’ah*, lógica e teologia, bem como outras disciplinas.³⁰⁸

Conta a tradição que *Shaykh* ‘Ali al-Din, enquanto fazia os atos da peregrinação (*Hajj*) a Meca ele viu o Profeta Abraão, que lhe ordenou que fosse para Acre, na Palestina. Conta-se, ainda, que ao sair de Meca, com destino a Acre, um vento desviou seu navio da rota, indo parar nas proximidades de Beirute, ao lado de onde seria a sepultura do Profeta Jonas, que lhe teria aparecido, também, e repetido a ordem do Profeta Abraão de ir para Acre. Em 1850 se muda para Acre e 1862 estabelece uma *Zawiya* da *Tariqa Shadhiliyya* nesta

³⁰⁸ HANIEH, Hasan Abu. *Sufism an Sufi Orders: God’s Spiritual Paths Adaptation and Renewal in the Context of Modernization*. Jordan: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2011, pp. 138.

cidade. Lá o *Shaykh* ‘Ali Nur al-Din se envolve profundamente nos debates contrários à Fé Bahai que eram bastante acalorados. Com isso aumenta o número de seguidores, bem como de detratores, que começam a discutir em praça pública, o que alarma as autoridades do Império Otomano, culminando no banimento do *Shaykh* ‘Ali Nur para a Ilha de Rodes. É perdoado cerca de dois anos depois, voltando para Tarshiha e, em seguida, para Acre, onde continua seu debate contra as doutrinas da Fé Bahai. Em 1899, com cento e oito anos, morre, sendo sua tumba, em Acre, um lugar de peregrinação para os dervixes da *Tariqa Yashrutiyya*.³⁰⁹



Fig. 15 – Interior da Mesquita da *Tariqa Shadhiliyya -Yashrutiyya* em Acre. Note ao fundo as tumbas do *Shaykh* al-Din al-Yashruti (à direita) e de seu filho, o segundo *Shaykh* da Ordem, Ibrahim Ibn ‘Ali Nur al-Din.³¹⁰

Após a morte do *Shaykh* ‘Ali Nur al-Din, sucedeu-lhe seu filho mais velho o *Shaykh* Ibrahim Ibn ‘Ali Nur al-Din, que falece em 1928; com sua morte assume o filho de

³⁰⁹ HANIEH. Op. Cit., p. 139.

³¹⁰ Imagem disponível em: < http://archnet.org/library/images/one-image-large.jsp_id=8462&image_id=38280>. Acesso em 12/03/2012.

Ibrahim, *Shaykh* Muhammad al-Hadi Ibn Ibrahim. Em 1948 o *Shaykh* Muhammad al-Hadi se muda para o Líbano, onde morre em 1982.³¹¹

A fase em que o *Shaykh* Muhammad al-Hadi ficou como líder da *Tariqa Shadhiliyya Yashrutiyya* foi bastante interessante, pois ele assume a Ordem muito jovem, tornando-se *Shaykh* de direito, mas não de fato. Para auxiliá-lo vem em seu socorro a tia, filha do *Shaykh* ‘Ali Nur al-Din, Fátima Ibn ‘Ali Nur al-Din, considerada uma das *Wali* (amiga) de Allah, dada sua importância e erudição nas ciências islâmicas e no Sufismo. Sua obra *Rihla Ila al-Haqq* (Jornada pela Verdade) é considerada uma das grande obras do Sufismo no Século XX. Foi considerada a nova Rabi’a al-‘Adawiyya, com quem se dizia manter contato espiritual constante. Foi um dos raros casos em que uma mulher é considerada *Shaykha*, num Islã e Sufismo eminentemente dominados por homens, exercendo todas as funções que um Mestre espiritual Sufi exerce, com exceção ao comando das orações em comunidade.³¹²



Fig. 16 – Fátima al-Yashruti³¹³

Apesar do *Shaykh* da *Tariqa Yashrutiyya* ser Muhammad al-Hadi, ele pouco influía; *Sayida*³¹⁴ Fátima era quem exercia o posto realmente. Quando o *Shaykh* Muhammad

³¹¹ HANIEH. Op. Cit., o. 139.

³¹² CADAVID, Leslie. *Fátima al-Yashrutiyya: the life and practice of a Sufi Woman and Teacher*. Em: CORNELL, Vincent (ed.): *Voices of Islam: Voices of the Spirit*. Londres: Praeger Publishes, 2007, p. 175.

³¹³ Imagem disponível em: <<http://ykrandall.wordpress.com/2009/01/07/Sufis-in-palestine/>>. Acesso em: 12/03/2012.

³¹⁴ Senhora. Apelativo pelo qual Fatima al-Yashruti era chamada.

al-Hadi já possuía conhecimento e maturidade Suficientes assumiu por completo a *Tariqa*, no entanto, nunca deixou de consultar a tia. Durante a direção do *Shaykh* Muhammad al-Hadi a *Tariqa Yahrutiyya* teve grande expansão, alcançando o Líbano, Síria, Jordânia, Canadá, Estados Unidos, Tanzânia, Kenia, Uganda e Brasil, porém foi, ao mesmo tempo, uma fase bastante turbulenta, especialmente a questão que envolveu os conflitos entre árabes e israelenses, sendo ele um dos que mais trabalhou para evitar a violência. Sua posição dura contra ações terroristas o fez alvo de extremistas, que tentaram matá-lo, sem êxito. Logo após a criação do Estado de Israel pela ONU, em 1948, foi a vez dos israelenses perseguirem ao *Shaykh* Muhammad al-Hadi, com ataques à Mesquita central da *Tariqa*, o que o fez mandar fechar a *Zawiya* do Acre, movendo toda a comunidade para Beirute, no Líbano, estabelecendo neste país o local de direção da *Tariqa*, que depois foi mudado para Aman, na Jordânia.. No Líbano, o *Shaykh* Muhammad al-Hadi não abandonou seu viés político, participando ativamente na busca da paz, quando eclodiu a guerra civil, sendo respeitado por todos os contendores.³¹⁵

Na década de 1960 alguns dervixes, seguindo uma das ondas migratórias do Líbano para o Brasil, veem para o Brasil e fundam a primeira *Zawiya* da Ordem na América Latina, segundo nossos informantes.

A *Tariqa Shadhiliyya Yashrutiyya* se caracteriza, em nosso país, pela presença exclusiva de imigrantes árabes e de brasileiros árabe-descendentes. Não há brasileiros convertidos entre os membros da *Tariqa*: todos possuem ascendência árabe, especialmente libanesa e poucos de ascendência síria. Os sermões realizados pelo *Shaykh* da Ordem, Sr. Ahmad Husein Hamoud, são todos em árabe. Durante nossa pesquisa de campo o *Shaykh* fez sermões em português, para que pudéssemos compreender, abrindo uma exceção.

Há uma separação física entre homens e mulheres. O *Hadra* (*Dhikr* coletivo) é realizado em um grande salão, com aproximadamente mil metros quadrados, dividido por uma parede, sendo a parte maior, cerca de 70% do salão, destinada aos homens e a área menor às mulheres. Homens e mulheres não se veem durante a cerimônia. Há um complexo sistema de som, inclusive com uso de telão para que as mulheres acompanhem o ritual, repetindo os exercícios, da mesma maneira como fazem os homens.

O que nos chamou a atenção foi a desconfiança com que fomos tratados, apesar de sermos muçulmanos. Perguntamos a alguns deles se ali era um lugar de prática Sufi e me responderam que não, que ali se fazia algo mais do que Sufismo. Outros apenas me diziam

³¹⁵ HANIEH. Op. Cit., p. 140.

que não conheciam o Sufismo, como se nunca houvessem ouvido falar sobre. Ficou claro que havia um temor entre os dervixes que consultamos, pois sabem que não são bem vistos por parte da comunidade muçulmana. Porém, durante um dos discursos do *Shaykh* ele foi bem claro quando disse, ao comentar fatos da vida do Profeta Muhammad, que os fatos históricos não eram tão importantes, pois “como Sufis, devemos enxergar as coisas pelo lado espiritual”.

Perguntei a um dos líderes da *Tariqa* sobre a questão dos *Salafin* brasileiros, respondendo-me que eles não se importavam com o que essas pessoas pensavam sobre o Sufismo. Acrescentou que todos os caminhos do Islã são válidos, inclusive o Salafismo e que os *Salafin* tinham como objetivo tornar a pessoa melhor e era isso que verdadeiramente importava. Outros líderes ouviram a resposta e concordaram, fazendo um meneio de cabeça.

Em todas as reuniões os dervixes vão chegando e fazem uma oração islâmica específica de chegada a uma Mesquita, em que são feitas duas genuflexões. Terminada a oração há o cumprimento das pessoas, em que todos beijam a mão direita e o rosto um do outro. Isso leva algum tempo, pois as reuniões têm, em média, cerca de trezentas pessoas do sexo masculino, entre adultos, jovens e crianças. Não pudemos fazer um cálculo do número de mulheres, pois não tínhamos acesso ao salão em que estavam, mas acreditamos que eram mais de cem.

A cerimônia começa com a oração da tarde, *Salatul Asr* e com a recitação de partes do Alcorão. Em seguida, iniciam-se os cânticos religiosos, em que a salmodia devocional é destacada. Durante os cânticos alguns dervixes se levantam e iniciam uma “dança” circular, em “roda”, enquanto vão entoando Allah, no mesmo ritmo em que os cânticos são realizados. O ritmo acelera pouco a pouco. Alguns saem da “roda” por não suportarem o ritmo forte que é empreendido. Os cânticos vão diminuindo de intensidade, assim como a “dança”, até pararem.

Há uma pequena pausa, para que as pessoas possam se recompor e beberem água, momento em que alguns aproveitam para cumprimentar aos dervixes que ainda não haviam cumprimentado, com os citados beijos na mão e no rosto. Nesta pausa se recolhem as doações em dinheiro dos dervixes, feita pelos mais velhos. Todos contribuem. Após esse interregno, iniciam-se novas recitações do Alcorão e de poemas em louvor a Allah e ao Profeta Muhammad. Alguns dervixes, cujas vozes são muito elogiadas, são os principais elementos de atenção durante essa parte do ritual, em que todos ficam de cabeças baixas, contritos. Após, há as palavras do *Shaykh*. Durante nossa pesquisa ele falou de algumas passagens da vida do Profeta Muhammad e o seu significado para os muçulmanos em geral e aos membros da *Tariqa* em especial. Também chamou a atenção de alguns dervixes que não estavam se

empenhando em seu trabalho comunitário em prol da *Tariqa*. Em outra ocasião ele falou sobre o Juramento (a Iniciação), dizendo que alguns não estavam aptos para isso. Dessa observação feita pelo *Shaykh* pudemos concluir que nem todos os que participavam da cerimônia eram dervixes propriamente ditos, ou seja, que haviam passado pelo ritual iniciatório da *Tariqa*. Perguntamos isso ao um dos líderes da *Tariqa* e este nos informou que era assim mesmo. As reuniões eram abertas, no entanto havia outras destinadas apenas àqueles que eram iniciados e nem todos que iam às reuniões de domingo o eram. Tentamos obter mais informações sobre a iniciação e o que isso proporcionaria ao iniciado, mas percebemos que estávamos incomodando.

Após o sermão (*sohbet*) do *Shaykh* se inicia a chamada “Obrigação da *Tariqa Shadhiliyya Yashrutiyya*”, prática específica desta *Tariqa* e a parte mais longa da cerimônia. Os praticantes encontram-se sentados, enquanto entoam a litania, após cerca de dez minutos todos se levantam, ficam de mãos dadas e “em roda”, círculos concêntricos, ficando o *Shaykh* no centro, dando o ritmo do *Dhikr*, enquanto todos vão repetindo Allah e *Ia Hay*. Este é clímax do ritual, em que há vários movimentos corporais, seguindo o ritmo dos poemas cantados, as vozes vão ficando mais altas e o ritmo mais acelerado, que vai aumentando enquanto os cantores entoam ainda mais rápido os poemas. Ao atingir um ritmo bastante forte, o *Shaykh* faz um sinal para os cantores, que começam a diminuir o ritmo do cântico. Isto faz com que haja uma “volta à calma”, enquanto as pessoas soltam as mãos uns dos outros e vão se sentando.

Ao final da “Obrigação” há novas recitações do Alcorão e o término do ritual. Alguns se despedem rapidamente e se retiram, outros, a maioria, permanecem conversando, socializando. Pudemos observar que a reunião não é só um ato religioso, é um evento social. As mulheres vão muito bem arrumadas e capricham na maquiagem, nenhuma delas usa o véu (*hijab*), que só é colocado quando se adentra ao salão destinado a elas, que é retirado logo após o término do ritual. Os homens conversam sobre vários assuntos, inclusive de comércio e familiares; pareceu-nos que a grande maioria possui fortes laços de parentesco.

Ao contrário das outras *Turuq* que existem, a *Tariqa Shadhiliyya Yashrutiyya* tem forte presença na comunidade islâmica paulista: faz parte da União Nacional das Entidades Islâmicas e o seu *Shaykh*, Sr. Ahmad Husein, já discursou em nome da *Tariqa* na Assembléia Legislativa do Estado de São Paulo no dia 08 de março de 2010, quando da comemoração do “Dia da Comunidade Libanesa”.

Essa participação fez com que a *Tariqa* mudasse de denominação ao longo do tempo. Quando ela se instalou no Brasil ela se chamava *Comunidade dos Membros da Seita*

Cházuliya al-Yachrutiya, quando passou a fazer parte das Associações Islâmicas aliado ao advento das normas do Novo Código Civil ela passou a ser denominada de “Sociedade Beneficente Muçulmana dos Membros da Seita Chazuliya al-Yachrutiya no Brasil” e, finalmente, hoje, ela é chamada de “Sociedade Beneficente Muçulmana dos Membros da Confraria Chazuliya al-Yachrutiya”. A mudança de Seita para Confraria nos chama a atenção. Questionamos sobre isso a um dos líderes da *Tariqa* e ele nos respondeu que quando a *Tariqa* chegou ao Brasil não havia um termo que traduzisse a palavra árabe *Tariqa* em seu sentido original para a língua portuguesa, sendo escolhido o nome Seita, termo que caiu em desuso e mudado para Confraria.

Pudemos perceber que a direção da *Tariqa Yashrutiyya* não tem preocupação com a divulgação do Islã, não procura cooptar novos membros para seus quadros e não possui um trabalho social ativo fora da *Tariqa*. Tudo o que faz é *interna corporis*, dirigido exclusivamente aos seus membros. Isso demonstra a forte identidade árabe encontrada nos dervixes da *Tariqa*.

2 *Tariqa Maryamiyya*

A *Tariqa Shadhiliyya Darqawiyya ‘Alawiyya Maryamiyya* foi criada pelo filósofo, poeta e escritor Frithjof Schuon (1907 – 1998) por volta do ano 1965. Schuon é um dos maiores expoentes do Tradicionalismo e da Filosofia Perene, ao lado de René Guénon e Ananda Coomaraswamy. Ele se converteu ao Islã em 1933, quando, em viagem pela Argélia, foi iniciado na *Tariqa Darqawiyya ‘Alawiyya*, ramo *Shadhiliyya* criado pelo *Shaykh* Ahmad Ibn Mustafa al-‘Alawi al-Mostghanmi, o iniciador de Schuon. Com sua conversão ao Islã, Schuon adota o nome de ‘Isa Nur al-Din (traduzindo-se como Jesus a Luz da Religião).

Nascido em Basle, na Suíça, de família católica, Schuon se interessa por assuntos religiosos e espirituais bem jovem. Teve acesso a livros sobre o Islã em Paris, cidade em que trabalhava como *designer* têxtil; foi lá que entrou em contato com as obras de René Guénon, um francês convertido ao Islã, que adotou o nome de ‘Abd al-Wahid Yahia, e era membro da *Tariqa Shadhiliyya*. Guénon acabou se tornando um dos *Shuyukh* dessa *Tariqa*, sendo a sua tumba, no Cairo, um lugar de peregrinação para os membros da *Tariqa Shadhiliyya* e seus ramos, bem como da *Tariqa Maryamiyya*. René Guénon influenciou sobremaneira a Schuon, com quem manteve estreita amizade durante anos.³¹⁶

³¹⁶ Cf. SEDGWICK, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Londres: Oxford University Press, 2004, p. 147.

Encorajado por René Guénon a reintroduzir a iniciação tradicional na Europa, que Guénon afirmava haver se perdido com a deterioração da Igreja Católica, Schuon, após sua iniciação na *Tariqa 'Alawihyya*, estabelece um pequeno grupo, cujas atividades eram feitas em Lausanne e Basle (Suíça), porém Schuon contava com seguidores por toda Europa, que o vinham visitar e aprender com ele, tendo em vista sua propalada cultura e inteligência. Em 1946, Schuon foi declarado *Shaykh* por seus discípulos ao invés de apenas um *Muqaddam* (representante) da *Tariqa 'Alawiyya*. Entre os anos 1950 e 1970 faz inúmeras viagens, período em que estudou a arte, religião e cultura indígena americana com os índios *Sioux* e *Crow* nos Estados Unidos. Em 1980, em Bloomington, Indiana, em companhia de sua esposa, estabelece um pequeno grupo de seguidores.³¹⁷

Enquanto viveu com os *Sioux* nos Estados Unidos, Schuon foi iniciado entre eles, recebendo o nome de *Wicahpi Wiyakpa* (Estrela Brilhante). Em certa ocasião, enquanto participava de uma longa cerimônia, conhecida como Dança do Sol, realizada em volta de uma árvore, considerada sagrada, durante a qual os participantes visam a oferecer sacrifícios por meio da expiação, de forma a uní-los com o Grande Sagrado. Durante essa cerimônia, Schuon passa por uma experiência mística que descreveu como a unificação com Deus. Em 1965, ele teve outra experiência, enquanto viajava da Europa para Tangier, no Marrocos, quando estava a sós, em sua cabine, teve uma visão da Misericórdia Divina, na forma de uma mulher, figura que ele identificou com a Virgem Maria. Essa experiência se repetiu por mais duas vezes.³¹⁸

Schuon teve dúvidas a respeito dessas visões; porém, quando concluiu que elas foram verdadeiras, acreditou que as visões marcavam o início de uma relação especial dele com Allah. A *Tariqa Maryamiyya* possui esse nome em razão dessa “série de poderosas visões da Virgem Maria”³¹⁹, chamada de Maryam pelos muçulmanos.

A *Tariqa Maryamiyya* foi, inicialmente, não muito diferente de outras *Turuq* Sufi do mundo muçulmano, mas com o passar do tempo foi se tornando cada vez mais universalista, especialmente em resposta à série de visões nas quais a Virgem Maria teria dito que atribuía a Schuon uma missão universal. O crescente universalismo de Schuon se refletiu em suas obras, em especial em seu livro “Unidade Transcendente das Religiões”, publicado

³¹⁷ Cf. CURTIS, p. 361.

³¹⁸ Cf. SEDGWICK. Op. Cit., p. 148.

³¹⁹ CURTIS, Edward. *Encyclopedia of Muslim-American History*. Nova York: Infobase Publishing, 2010, p. 361.

pela primeira vez em 1948.³²⁰ No entanto, a *Tariqa Maryamiyya* passou por alguns problemas que provocaram algumas dissidências.

Ao longo dos anos 1980, uma parte da *Mariamiyya* finalmente se transformou numa tentativa de recriação da religião perene, adotando práticas e ritos indígenas americanos e em alguns casos viam Schuon como uma manifestação da divindade. Isso equivale a uma quase criação de uma nova religião, e foi uma iniciativa muito diferente da redescoberta da verdade perene que Guénon havia originalmente arguido. Essa parte da *Maryamiyya* finalmente chegou a um fim comum a muitos dos Novos Movimentos Religiosos ocidentais: escândalos públicos sobre supostos abusos sexuais.³²¹

Esse escândalo acontecido exclusivamente nos Estados Unidos teve como causa as visões de Schuon com a Virgem Maria, nas quais ela teria se manifestado nua. Ao questionarmos os membros da *Tariqa Maryamiyya* sobre isso, foi-nos informado que a *Tariqa* dá muito valor à beleza, seguindo o Hadith: “Allah é belo e ama a Beleza” e, por esse motivo, a Virgem Maria teria se manifestado desnuda, explicando-nos que a forma estética de uma mulher nua é o que há de mais belo, portanto seria normal essa manifestação.

Os escândalos envolvendo a *Tariqa*, segundo nossos informantes, se deram pela denúncia de um membro descontente com Schuon por problemas de relacionamento. Esse membro acusou Schuon de fazer exercícios espirituais nos quais os discípulos ficavam nus, um tabu na visão do Islã, onde o recato corporal é sobejamente destacado. Os escândalos fizeram com que houvesse uma desestabilização na *Tariqa*. Perguntamos, também, aos membros da *Tariqa* sobre esse fato e nos foi explicado que houve uma ocasião, durante cerimônia realizada por Schuon, que uma das dervixes, num estado de embriaguês mística, acabou por retirar a roupa, ato que não foi aprovado, nem desaprovado por Schuon, no entanto isso não passou a fazer parte do método da *Tariqa Maryamiyya*.

A *Tariqa Maryamiyya* é uma das raras *Turuq* secretas, possuindo, hoje, todas as características de uma Ordem Maçônica. Acreditamos que isso tenha acontecido pela influência que René Guénon teve em Schuon, pois Guénon pertencia a inúmeras Ordens Iniciáticas de cunho secreto; inclusive de cunho maçônico. Na *Tariqa Maryamiyya* não há acesso livre para que alguém participe de seus rituais sem que seja membro da própria *Tariqa*; para ser iniciado há um longo processo de admissão, que constará de uma avaliação do material que lhe é entregue para estudo, bem como seu conhecimento sobre o Islã, especialmente a Shari’ah.

³²⁰ RONDE, Table. *Guénon et l’Islam*. Em Revista *Politica Hermetica*. Lausanne, Editions l’Age d’Homme, nº 16, 2005, p. 138.

³²¹ Ibid.

Ela é conhecida como a *Tariqa* dos intelectuais e acadêmicos. Em seus quadros podemos destacar o poeta e literato inglês, Martin Lings (Abu Bakr Siraj al-Din) e os filósofos Seyyed Hossein Nasr (um dos atuais *Shaykh* da *Tariqa*), destacado acadêmico e Titus Burckhardt (Ibrahim ‘Isa al-Din), especialista em artes religiosas. Esses três, considerados como muçulmanos exemplares, tiveram e tem papel destacado na condução da *Tariqa Maryamiyya*, em especial Seyyed Hossein Nasr e Martin Lings, principalmente após a morte de Schuon ocorrida em 1998.

Frithjof Schuon foi visto pelos seguidores da *Tariqa Maryamiyya* como o sucessor de René Guénon. Entretanto, Schuon, ao longo do tempo tentou se distanciar de René Guénon, de forma a afirmar seu poder, especialmente no início dos anos 1980, quando ele afirmava que havia ultrapassado o nível de conhecimento de Guénon, pois havia tido sua própria experiência com Allah.

Para seus seguidores, Schuon havia substituído Guénon como pai do Tradicionalismo. Enquanto alguns poucos Maryamis mais antigos, como Martin Lings, nunca esqueceram Guénon, para a maioria daqueles que agora debatem sobre a Ordem, Guénon é uma figura distante. Até mesmo Schuon logo começa a minimizar seu débito com Guénon, creditando-lhe pouco mais do que sua compreensão do Vedanta e da metafísica. Guénon, dizia ele, foi “um matemático, um Maçom e um ocultista”, apenas isso.³²²

Schuon afirmava que ele havia alcançado conhecimentos e verdades aos quais Guénon não teve acesso. Pouco antes de morrer Schuon reuniu os seus mais próximos dervixes e lhes disse que não apontaria um *Shaykh* para a *Tariqa*, portanto eles deveriam continuar seu trabalho sem se preocuparem com um dirigente central. A explicação que ele deu para isso, segundo nossas fontes, foi por que ele afirmou que ninguém alcançaria seu conhecimento, portanto cada um dos seus mais próximos dervixes passaria a ser *Shuyukh* e dirigiria sua própria *Zawiya*.

Por determinação de Schuon ninguém seria aceito na *Tariqa* se não fosse muçulmano. Apesar de ele ter discípulos não muçulmanos, estes não deveriam mais ser aceitos na *Tariqa*. Essa rigorosidade permanece até hoje, inclusive no Brasil: somente muçulmanos são aceitos na *Tariqa*, depois da indicação de seus nomes. Em São Paulo, segundo nossos informantes há dezoito dervixes e dentre estes onze são intelectuais. Perguntamos se havia alguma preferência em buscar nos intelectuais novos dervixes, sendo nos respondido que não. Isso acabou acontecendo, porque a *Tariqa*, enquanto preocupada com a beleza, com a estética, enxerga o intelecto como uma das manifestações da beleza.

³²² SEDGWICK. Op. Cit. p. 147.

3 *Tariqa Khalwatiyya al-Jerrahiyya*)

A *Tariqa Khalwatiyya al-Jerrahiyya* tem sua sede mundial em Istanbul, Turquia, sendo dirigida atualmente pelo *Shaykh* Ömer Tuğrul İnancı, que a assumiu em 1999, após a morte do *Shaykh* Sefer Dal Efendi. Conhecemos a ambos quando estivemos, por três meses, viajando pela Turquia, Irã e Iraque. É uma *Tariqa* que existe em várias partes do mundo, havendo um grupo no município de São Paulo, situado na Rua Tapé, nº 284, Lapa.

Esta *Tariqa* foi a primeira que conhecemos. Entramos em contato com ela pela primeira vez em 1997. Desde 1996 estávamos buscando, como muitos outros brasileiros, um misticismo tradicional, a exemplo daquele pregado por René Guénon e Frithjof Schuon, autores de cabeceira de grande parte de nossos conterrâneos que aderiram a uma *Tariqa*. Esse primeiro contato não nos foi fácil. Naquela época não havia acesso rápido à *Internet* e poucos sítios oficiais das *Turuq*. As que encontrávamos, respondiam às nossas mensagens com “não há representante da *Tariqa* no Brasil”. Felizmente, por meio de amigos comuns, acabamos conhecendo um muçulmano, que já havia viajado para Istanbul e sabia que havia um grupo da *Tariqa Jerrahiyya* no Brasil, coordenado por um turco. Ele nos apresentou e começamos a estudar neste grupo.

A *Tariqa Khalwatiyya al-Jerrahiyya* remonta sua origem ao *Shaykh* Nureddin Muhammed ibn Abdullah el-Istanbuli el-Cerrahi, mais conhecido como *Pir* Nureddin al-Jerrahi. Nascido em 1678, morreu em 1721. Os membros dessa Ordem dão ao *Shaykh* um status de *Wali*, havendo certo culto a sua memória, que é realizado em todas as *Tekke* (sinônimo turco da palavra árabe *Zawiya*) da *Tariqa* Jerrahi. Todos os membros da *Tariqa*, ao chegarem à Sede em Istanbul, se dirigem à tumba do *Shaykh* Nureddin al-Jerrahi e fazem uma pequena prece, saudando-o com o típico cumprimento islâmico, *As-Salam W'alaykum*. Em qualquer outra parte do mundo em que haja uma *Tekke Jerrahi* haverá uma fotografia que mostrará a tumba, bem como o símbolo da *Tariqa*, atitude repetida em todas as *Tekke*.



Fig. 17 – Fotografia da Tumba do *Shaykh* Nureddin al-Jerrahi e símbolo da *Tariqa* Jerrahiyya (imagens de arquivo do autor).

A tradição conta que Pir Nureddin al-Jerrahi aos vinte anos se formou em Direito islâmico, sendo nomeado o *Qadi* (juiz) do Egito, uma província do Império Otomano. No dia em que embarcaria para o Egito, houve uma grande tempestade, que impediu sua viagem. Do porto ele ouviu o *Dhikr* realizado por um grupo de dervixes da *Tariqa Khalwatiyya*, o que lhe chamou a atenção. Ele ficou muito impressionado com o ritual e decidiu se iniciar na *Tariqa*. Procurou seu tio paterno, que ele já sabia pertencer a essa *Tariqa*, que o levou ao *Shaykh* Kostendili, que antes de o iniciar, teria-o reconhecido como um futuro *Shaykh*, título que recebeu antes dos trinta anos de idade.

Após sua investidura como *Shaykh* ele assumiu a direção da Mesquita do Bairro de Karagumruk, que há muitos anos não era palco de atividades Sufis, sendo apenas um local de oração. Ao chegar à Mesquita, foi recebido pelo *Mu'adhdhim*, que o reconheceu como o *Shaykh* com o qual havia sonhado anteriormente, quando o Profeta Muhammad lhe teria aparecido e dito que *Pir* Nureddin al-Jerrahi iria aparecer naquele dia e reabrir a Mesquita para a prática Sufi.

A *Tariqa Jerrahiyya* é a terceira mais antiga Ordem institucionalizada no Brasil, depois da *Tariqa Yashrutiyya* e *Marimiyya*. Ela pode ser considerada como o ponto

nevrálgico do Sufismo no Brasil e em São Paulo, pois, ao seu redor, transitou a maioria das pessoas que foram para outras *Turuq*, ou foi a porta de entrada para conhecimento do Sufismo nos dias atuais. Como foi a primeira *Tariqa* formada por um brasileiro, pôde proporcionar acesso a um mundo totalmente novo a outros que buscavam um caminho espiritual. Nós nos deteremos mais longamente na análise dessa *Tariqa*, pois lhe damos importância crucial.

No Brasil a *Tariqa Jerrahiyya* é dirigida pelo *Shaykh* Muhammad Ragip al-Jerrahi, brasileiro convertido ao Islã. O motivo de sua conversão ao Islã, segundo ele mesmo, foi a busca por uma espiritualidade, a qual encontrou no Sufismo, histórico comum a outros membros da mesma *Tariqa* e de outras.

A *Tekke Jerrahi* é composta exclusivamente por brasileiros convertidos ao Islã. Todas as mulheres que pertencem à *Tariqa* usam o *hijab* (véu) e se vestem de maneira bastante recatada, assim como os homens, diariamente. As reuniões acontecem às quintas-feiras e aos domingos. As reuniões de quinta-feira são destinadas à prática específica do *Dhikr* da *Tariqa* e nem sempre são abertas ao público; para participar delas é necessário que haja autorização do *Shaykh* Muhammad Ragip. As reuniões de domingo são abertas ao público, onde se faz, também, o *Dhikr*, porém este não é igual ao de quinta-feira, sendo mais curto. Nas duas reuniões há palestras do *Shaykh* sobre Islã e sobre Sufismo, no entanto as destinadas aos dervixes são mais profundas e abrangentes, enquanto as de domingo são menos elaboradas, especialmente realizadas para um público visitante.

Ao longo de nosso trabalho de campo entrevistamos o *Shaykh* Muhammad Ragip e ouvimos membros antigos e atuais da *Tariqa*. Eles citaram, ao longo de nossas conversas a outras pessoas. Esclarecemos que iremos utilizar apenas as iniciais delas, quando as nomear e quando isso se fizer necessário para a compreensão do texto, com exceção daquelas que são figuras públicas e que tiveram importante papel na formação e estabelecimento da *Tariqa*.



Fig. 18 – Salão principal da *Tariqa Jerrahiyya* em Istanbul, Turquia.³²³

Shaykh Muhammad foi iniciado pelo *Shaykh* da *Tariqa*, Sefer dal Efendi, em 1992, ocasião em que lhe deu de presente um livro que o ensinava a fazer as orações. Durante os primeiros anos de sua conversão e consequente iniciação ao Sufismo teve muitas dificuldades, pois não tinha conhecimento do Islã, não sabia fazer as orações, não conhecia nenhum muçulmano no Brasil, nem mesmo sabia onde havia uma Mesquita. Mantinha contato com a Turquia por telefone, muito precário, tendo em vista o pobre serviço que havia. Voltou para Istanbul, em 1994, onde ficou lá um mês. Após esta estada, na proximidade do seu retorno ao Brasil recebeu autorização do *Shaykh* para representá-lo e fazer a iniciação de alguém na *Tariqa*, mas lembrou-lhe: “Você me representa e se alguém quiser fazer a Iniciação na Ordem, faça através de você e você faça a conversão da pessoa ao Islã e faça a Iniciação”.

Shaykh Muhammad ficou bastante preocupado com a missão que lhe foi dada. Ele fica sabendo que o *Shaykh* Sefer dal Efendi havia tomado essa decisão pelos sonhos que teve.

Então, eu voltei e aquilo ficou para mim, falei: “Caramba, eu não entendi nada”, porque não era minha intenção, eu não sabia o que significava isso, eu não tinha a menor condição e nem sabia direito o que era o Sufismo, a estrutura da *Tariqa*; segundo me disseram depois, foram sonhos que o *Shaykh* teve, conjugados com sonhos que eu tive e aí foi a definição, mas embora isso foi um susto, encaixou...

³²³ Imagem disponível em: <<http://www.itusozluk.com/gorseller/cerrahi+tarikah%FD/33665>>. Acesso em 16/04/2012.

A primeira pessoa que fez o *Bay'at* com ele foi a mãe. Pai e esposa foram, após alguns meses, iniciados. Nesta época não falava com ninguém sobre o Islã e não divulgava a *Tariqa*. Afirmou-me que essa era orientação do *Shaykh* Sefer dal Efendi. Ele continuava não frequentando a Mesquita e não sabia da existência de nenhum outro muçulmano. Só entrou em contato com outro muçulmano no Brasil quando um turco, membro da *Tariqa Jerrahi* em Istanbul, se mudou para o Brasil, após casar-se com uma brasileira. *Shaykh* Muhammad já conhecia esse turco, o qual passaremos a chamar de *Hafiz*, pois haviam viajado juntos em companhia do *Shaykh* Sefer Efendi. Soube que *Hafiz* havia sido enviado pelo *Shaykh* Sefer no intuito de auxiliá-lo a estabelecer a *Tariqa*. Isso aconteceu tendo em vista as qualificações que possuía: era um especialista em *Hadith*, conhecia o Alcorão de cor (por isso o título de *Hafiz* que possuía) e havia sido um *Mu'adhdhin* de uma das mais importantes Mesquitas de Istanbul, tudo isso aliado ao fato de que era dos principais músicos e cantores da *Tariqa Jerrahiyya*.

Shaykh Muhammad é apresentado a *Hafiz* por intermédio de um amigo comum, pois ele não havia sido informado pela direção da *Tariqa* que este viria ao Brasil. Logo após se mudar para o Brasil *Hafiz* começa a ensinar um grupo de pessoas, a maioria oriunda daquela mesma Escola do 4º Caminho que o *Shaykh* Muhammad participava anteriormente, todos amigos da esposa de *Hafiz*.

Shaykh Muhammad nos lembra que *Hafiz* não tinha autorização para receber o *bay'at* de ninguém, acrescentando que *Shaykh* Sefer Efendi, ao receber os brasileiros em Istanbul, os havia instruído para se iniciarem com ele (*Shaykh* Muhammad). Por esse motivo *Hafiz* o convidou para ir à casa dele, quando os apresentou seis pessoas.

Shaykh Muhammad providencia um espaço em sua casa e começa a fazer as reuniões junto com sua família, *Hafiz* e a esposa deste. *Shaykh* Muhammad convida as pessoas que frequentavam a casa de *Hafiz* para irem à casa dele, mas percebe que elas não se sentiram muito à vontade quando lá estiveram. Reclamou que as pessoas que participavam do grupo de *Hafiz* vieram às reuniões, mas não ficaram, não retornaram, preferindo ficar com o *Hafiz*. Por esta época um argentino, que depois iria se iniciar na *Tariqa Naqshbandiyya Haqqaniyya*, e ser um dos seus *Muqaddam* para o Brasil, frequentava as reuniões também.

Por meio de um amigo nosso, *Shaykh* Muhammad foi convidado a fazer uma palestra pública na Associação Palas Athena, em São Paulo. Foi quando a *Tariqa* se deu a conhecer publicamente. Dessa primeira palestra vieram outras, especialmente a partir de 1999, quando se iniciou as atividades do Programa de Ação sobre uma Cultura de Paz, criado pela ONU, cujas atividades se iniciaram em Dezembro daquele ano, ocasião em que *Shaykh* Muhammad Ragip passou a fazer parte das reuniões.

Shaykh Muhammad diz que a autorização para estabelecer uma *Tekke* no Brasil se deu em 1992, quando houve a primeira iniciação, sua mãe, porém só foi aberta ao público em 1995, ficando esses três anos anteriores restrita à família.

Tivemos a oportunidade de entrar em contato com as pessoas que frequentavam o grupo de *Hafiz*, sendo que os motivos que nos foram relatados para não terem permanecido com o *Shaykh* Muhammad Ragip foi, em síntese, a falta de conhecimento dele sobre o Islã e sobre o Sufismo, algo que lhe era deficiente, como ele mesmo atestou em suas palavras. Já *Hafiz*, com todas suas qualificações fez com que as pessoas preferissem aprender com ele, o qual era considerado *Shaykh* por outros membros da *Tariqa Jerrahiyya*, inclusive em Istanbul. Quando estivemos em Istanbul todos nos perguntavam sobre o grupo do *Shaykh Hafiz*, mas ninguém nos perguntou sobre o grupo do *Shaykh* Muhammad Ragip, dizendo que não o conheciam.

Nas palavras do *Shaykh* Muhammad Ragip podemos constatar a primeira disputa de poder e de conquista de território havidas no Sufismo brasileiro. De um lado o *Shaykh* Muhammad Ragip, que era, de direito, o responsável pela *Tariqa Jerrahi* para o Brasil e de outro *Hafiz*, que não era o *Shaykh* de direito, mas o era de fato. Isso causou problemas na *Tariqa*, pois *Hafiz* sempre tinha muito mais discípulos e seguidores do que o próprio *Shaykh* Muhammad. Mesmo aquelas pessoas que conheciam o *Shaykh* Muhammad e haviam se iniciado com ele, acabaram passando a frequentar o grupo de *Hafiz*, pelas razões que expusemos anteriormente, mesmo sabendo que *Shaykh* Muhammad era o representante oficial da *Tariqa* para o Brasil. Além disso, *Hafiz* viajava constantemente à Turquia, levando pessoas de seu grupo com ele. Essas pessoas se iniciavam com o *Shaykh* da Ordem: Sefer Efendi ou Ömer Tuğrul, o que contraria a afirmação de *Shaykh* Muhammad de que haveria determinação para as pessoas no Brasil se iniciarem com ele. Ouvimos o discurso do *Shaykh* Sefer Efendi sobre a aderência à *Tariqa Jerrahiyya*, afirmando que ela era aberta a qualquer pessoa e que ele as receberia e faria suas iniciações. Um dos dervixes de Istanbul me contou que certa ocasião um estrangeiro bêbado entrou na *Tariqa* central, extremamente alterado, gritando e falando impropérios. Alguns dervixes se dirigiram a ele, de forma agressiva, imbuídos em retirá-lo à força, porém *Shaykh* Sefer Efendi deu ordens para que não o fizesse. Chamou o bêbado e começou a conversar com ele, mesmo com a dificuldade em ouvi-lo. Após algum tempo ele dormiu e foi hospedado até acordar. Quando acordou, deram-lhe alimentação e ofereceram-lhe roupas limpas e local para se banhar. O bêbado ficou tão impressionado com isso que pediu para se iniciar na *Tariqa*. Converteu-se ao Islã e fez o

bay'at. Disseram-me que ao retornar ao seu país procurou o *Shaykh* local da *Tariqa*, tornando-se um dos mais dedicados dervixes daquela *Tekke*.

Apesar de *Hafiz* ter sido instruído pelo *Shaykh* Sefer Efendi a auxiliar no estabelecimento da *Tariqa* no Brasil e ser um assessor especial do *Shaykh* Muhammad Ragip, este não queria ter alguém que pudesse disputar espaço com ele, especialmente quem podia oferecer mais coisas aos dervixes, isso os acabou afastando. Com o afastamento de *Hafiz* a maioria dos dervixes o seguiu.

Em seu grupo *Hafiz* ensinava árabe, recitação do Alcorão, música e fazia a prática do *Dhikr*. Já o grupo do *Shaykh* Muhammad Ragip tentava cantar algumas músicas religiosas (*ilahis*) em turco com muita dificuldade (o turco se tornou uma língua muito difícil de aprender com alguém que também não dominava o idioma) e a prática do *Dhikr*.

Em 2005, *Hafiz* se muda para os Estados Unidos, por questões profissionais da esposa, deixando as pessoas que o acompanhavam sem um orientador. Essas pessoas não queriam ficar sob a direção do *Shaykh* Muhammad Ragip, o que fez com que algumas delas procurassem o *Shaykh* Tosun Bayrak, o líder da comunidade *Jerrahi* fora de Istanbul. Cabe, aqui, uma explicação sobre a direção da *Tariqa Jerrahiyya*: há o *Shaykh* mundial, que fica em Istanbul e dirige toda a *Tariqa*, porém, ele resolve e se preocupa com os problemas específicos da Turquia; há outro *Shaykh*, que é seu representante para as decisões dos problemas fora da Turquia, este é o *Shaykh* Tosun Bayrak, que mora em Nova York. Bem, essas pessoas procuraram o *Shaykh* Tosun que lhes disse que o *Shaykh* da *Tariqa Jerrahi* no Brasil era Muhammad Ragip. Isto não os agradou, sendo que nenhuma das pessoas que acompanhava *Hafiz* passou a frequentar as reuniões da *Tekke* do *Shaykh* Muhammad, preferindo manter suas reuniões na casa de um dos seguidores de *Hafiz*, entrando em contato com ele por meio do programa de computadores *Skype*.



Fig. 19 – Outra imagem do Salão principal da *Tariqa Jerrahiyya* em Istanbul, Turquia.³²⁴

Continuando com a entrevista *Shaykh* Muhammad Ragip nos disse que não foi fácil, no começo, ser aceito pela comunidade muçulmana árabe como *Shaykh*, mas com o passar do tempo as coisas ficaram melhores.

Houve um incômodo inicial, mas, principalmente após os atentados de 11 de Setembro, que como eu estava sendo muito conhecido, por conta dos eventos do diálogo inter-religioso, ai começaram a me chamar para dar entrevistas sobre o Islã, falar sobre o Islã, em rede de televisão, (...) revistas, jornais, apareciam muitas entrevistas, era convidado para eventos e eu percebi que isso melhorou o incômodo de ver um muçulmano falando do Islã, que não fosse um árabe. Houve uma reação, assim, meio que de uma certa antipatia por parte de alguns e outros indiferentes, uns *Shaykhs* da Mesquita, um deles em particular, encarou isso com bastante naturalidade e até começou a dividir eventos comigo, quando não podia ir ele me perguntava se eu podia ir no lugar dele (risos) e vice-versa, também eu, em alguns eventos que eu não podia ir, eu falava: “Fala com *Shaykh* tal, que ele talvez vá”, isso por volta de 2002 ou 2003; então, foi diferente, mas alguns *Shaykhs*, inclusive um deles chegou a me procurar pessoalmente para dizer que eu não podia falar sobre Islã, eu falei: “Olha, eu respondo primeiramente a Deus, sou responsável por aquilo que falo, sou adulto, estou me preparando para falar, não falo besteira e depois de Deus, respondo a minha Ordem, a minha *Tariqa*; o meu orientador espiritual sabe o que estou fazendo, aliás estou seguindo orientação dele”, e foi o que Sefer Efendi me disse, numa de minhas viagens à Turquia, acho que foi em 97, achei muito estranho isso, ele disse assim: “Você vai começar a ser procurado e receber muitos convites.”, isso em 97, antes dele falecer, “Não rejeite nenhum

³²⁴ Imagem disponível em: <<http://www.itusozluk.com/gorseller/cerrahi+tarikah%FD/33665>>. Acesso em 16/04/2012

convite!”. Eu tinha tido um sonho, mas eu ainda não tinha relatado esse sonho para ele, ainda. E no sonho que eu tive tinha coisa, assim, de jornalismo, coisas assim, mas não tinha relatado esse sonho para ele, ainda, isso que eu achei muito interessante, ele me disse isso: “Você vai receber muitos convites, não rejeite nenhum convite!”. E passou 98, nada de convite, 99, nada de convite, 2000, aí começou a vir esse negócio de diálogo inter-religioso e eu seguindo essa orientação, eu embarquei nessa e foi depois do 11 de Setembro que a coisa realmente explodiu, era muito convite, realmente, vieram pessoas aqui, filmaram, a gente apareceu no Fantástico, apresentando o *Dhikr*, meus pais, os dervixes que estavam frequentando na época, filmaram o *Dhikr* e mostraram coisas sobre a religião e assim foi e um *Shaykh*, um deles, embora tivesse um que era bastante bacana, que a gente esteve inclusive juntos em alguns eventos, compartilhávamos a oportunidade de falar, mas um *Shaykh*, que fala português também, um dia pegou e falou que eu não podia falar, aí eu dei essa resposta para ele e depois disso também, ficamos amigos, ele não falou mais nada e, hoje, somos amigos, inclusive.

As dificuldades sobre Sufismo na Mesquita permanecem as mesmas. Muitas pessoas se negam a falar sobre Sufismo. Quando entrevistamos um dos *Shuykh* da Mesquita Brasil (em São Paulo) a respeito do Sufismo, ele nos disse que os Sufis eram pessoas com quem não devíamos nos preocupar, pois eles eram pessoas indiferentes ao mundo, que viviam retiradas, só em oração, imitando aos monges Cristãos e Budistas e que isso não era coisa do Islã. Outro *Shaykh* nos disse que o Sufismo era besteira e que eles faziam práticas ligadas aos *Jinn*, cultuavam os mortos e faziam Macumba, opinião esta esposada por outros *Shuyukh* a quem entrevistamos.

Shaykh Muhammad nos falou da questão dos Salafin, explicando que não conhecia muito sobre a doutrina deles, mas que tinham forte aporte financeiro do governo da Arábia Saudita, acrescentando que naquele país havia um *Shaykh*, já falecido, que era dervixe.

Sei que na Arábia Saudita a prática do Sufismo é proibida, aliás, um bom *Shaykh*, um grande *Shaykh*, que era Professor na Universidade de Medina, um saudita, ele era dervixe de Sefer Efendi, você sabe que ele foi preso por cantar um *Ilahi* depois da *Khutba* de sexta-feira? Ele entrou em êxtase e começou a cantar o *Ilahi* e saiu da Mesquita preso e ele era uma pessoa que tinha uma voz maravilhosa, quando ele recitava o Alcorão era uma coisa assim, tocante demais, a coisa mais emocionante que eu já vi, muito fervoroso, ele, e muito bacana, eu gostava muito dele, faleceu já, mas é isso, eu sei que na Arábia Saudita, por conta desse pensamento *Wahabi*, eles não aceitam o Sufismo. Eu sei que eles têm muita influência aqui no Brasil, por conta de acordos comerciais, apoio que eles dão à divulgação do Islã, então, os Irmãos, que dependem desse vínculo, eles ficam, assim, meio que cheios de dedos, para querer um contato mais próximo com o Sufismo, ou de reconhecer ou manifestar qualquer apoio ao Sufismo. Nunca tive nenhum problema com essas pessoas, o que sei é que há dois sítios, que fizeram um texto contra o Sufismo, mas eu nem me interessei em ler, mas parece-me que foi a FENABRAS, tem alguma coisa parecido com isso? E tem a EDIL, sei lá, que está publicando uns livros, até bons, sobre divulgação do Islã. [Lembrei-lhe que é o CEDIAL]. CEDIAL, CEDIAL, é... me disseram, eu não vi, as pessoas que frequentam aqui, que no *sítio* dessas duas entidades tem um texto sobre o Sufismo, contra o Sufismo, mas eu não me interessei em ler, também não.

Esses textos contra o Sufismo estão no *sítio* chamado *Al-Muminun* (os fiéis)³²⁵. É um *sítio* abertamente *Salafiyya* e bastante crítico ao Sufismo. Nele é possível ver um artigo que conecta o terrorista saudita Bin Ladin ao Sufismo, dizendo que Bin Ladin não é um Salafi, mas um Sufi, o que é, realmente, um absurdo do ponto de vista histórico, religioso e de práticas, pois como já explicitamos no início de nosso trabalho o grupo terrorista *Al-Qaida*, que era dirigido por Bin Ladin, é de orientação *Salafi*, assim como outros grupos terroristas islâmicos. No *sítio* do CEDIAL (Centro de Divulgação do Islã para a América Latina) não há referências negativas ao Sufismo. O outro *sítio* ao qual o *Shaykh* Muhammad se refere é o da UNI (União Nacional das Entidades Islâmicas)³²⁶, onde consta um artigo, dividido em duas partes, que se chama “Sufismo”, que é bastante crítico, chamando o Sufismo de uma “seita atribuída ao Islam”. O que nos chama a atenção é o que a *Tariqa Shadhiliyya Yashrutiyya* faz parte da UNI e não há nenhum problema, inclusive o *Shaykh* desta *Tariqa* participa das reuniões administrativas da UNI, como representante da comunidade. Como dissemos antes, isso demonstra a força da pertença e da identidade árabe.

Tivemos a oportunidade de conhecer o *Shaykh* saudita citado pelo *Shaykh* Muhammad em Istanbul, o Sr. Muhammad al-Hasan ibn ‘Alawi al-Maliki, que faleceu em 2004 e foi um dos que enfrentou o Governo Saudita de orientação *Wahabi*, ao realizar as comemorações do aniversário (*mawlid*) do Profeta Muhammad, uma das práticas mais condenadas pelos *Wahabiyya*. Descendente do Profeta Muhammad, ele foi um acadêmico especializado em *Tafsir* (interpretação do Alcorão), *Fiqh*, *Hadith*, entre outras ciências islâmicas. Foi um dos mais respeitados teólogos da época contemporânea. Por sua defesa do Sufismo acabou preso algumas vezes. Entretanto, sua importância no mundo acadêmico islâmico era maior do que o seu “crime” de seguir o Sufismo.

Shaykh Muhammad diz que não conhece outros grupos Sufis no Brasil, apenas conhece pessoas que participam de outras *Turuq*. Algumas vezes é convidado para participar de eventos promovidos por alguma *Tariqa*, comparecendo sempre que lhe é possível. Acrescenta que já ouviu falar de grupos Sufis que se dizem *Naqshbandi*, mas não são muçulmanos, por isso não os considera como tal.

Não conheço outras *Tariqas*, conheço pessoas que se ligam ao Sufismo, por exemplo, eu fui convidado, veio um *Shaykh Naqshbandi* da Alemanha, então uma pessoa que eu não conhecia, mandou um *e-mail* convidando, para esse evento, ah, você também estava lá, então, fui convidado para aquilo lá, mas eu nem conhecia o rapaz, eu fui lá, fui muito bem recebido, ele disse que queria contar com minha

³²⁵ Disponível em: <<http://www.al-muminun.net/portal/tasfiyah/seitas-desviadas/Sufismo.html>>. Acesso em 08/04/2012.

³²⁶ Disponível em: <<http://www.uniaoislamica.com.br/index.php?r=conteudo/view&id=534>>. Acesso em 09/04/2012.

ajuda, falei: “Tá bom, conte comigo para o que você quiser”, mas depois nunca mais entrou em contato também e eu nem sei se ele tem um grupo ou se não tem, foi essa visita. Teve esse camarada da Argentina, que depois ouvi dizer que ele estava fazendo um grupo no Rio de Janeiro, depois ouvi dizer que esse grupo se desfez, que tinha tido problemas lá, também, não sei o que aconteceu, mas sem nenhum contato. Ouço falar de grupos *Naqshbandi* que não são muçulmanos, aproveito a oportunidade para dizer que isso não é Sufismo, não tem nada a ver com Islã. Tem um grupo lá do *Shaykh*, não sei se é um grupo ainda, lá do *Shaykh* da Mauritània, não sei o que está acontecendo, se as pessoas estão se reunindo ou não, veio um rapaz da *Shadhiliyya*, aqui, me parece, faz muitos anos atrás, não sei que fim levou esse rapaz, mas não tenho contato nenhum com outros grupos Sufis, tem um dervixe nosso lá na Bahia, ele conhece grupos *Naqshbandi* que estão tentando se organizar lá em Salvador, também.

Sobre o *Shaykh* Hassan Dick, da Alemanha, que fez uma apresentação musical nesse evento que *Shaykh* Muhammad cita, falaremos mais a frente, quando abordarmos a *Tariqa Naqshbandiyya Haqqaniyya*, da qual pertence e que estava se instalando em São Paulo no momento de nossa pesquisa. A mesma situação se encontrava a *Tariqa Naqshbandiyya Khalidiyya*, que estava sendo trazida ao Brasil pelo *Muqaddam* da *Tariqa*, o Sr. Ahmet.

O distanciamento do *Shaykh* Muhammad Ragip em relação às demais *Turuq* foi uma opção pessoal. Ele conheceu a grande maioria dos brasileiros que se afiliaram a uma *Tariqa*: o *Muqaddam* da *Tariqa Shadhiliyya ‘Alawiyya*, o Sr. Muhammad ‘Isa; conheceu o *Muqaddam* da *Tariqa ‘Alawiyya Maryamiyya*; o *Muqaddam* da *Tariqa Naqshbandiyya Khalidiyya*, o Sr. Ahmet e o *Shaykh* da *Tariqa Naqshbandiyya Haqqaniyya* no Rio de Janeiro e o *Muqaddam* da mesma *Tariqa* em São Paulo, o Sr. Abdur-Rashid e o Sr. Nur ul-Huda, respectivamente. Apesar de conhecê-los a todos o *Shaykh* Muhammad sempre se manteve longe dessas pessoas, as quais, ao contrário, quiseram manter uma ligação com ele, inclusive o visitando. Não nos foi possível perceber qualquer outra motivação do *Shaykh* Muhammad, a não ser uma opção pessoal por se manter distante das demais *Turuq* no Brasil. Isso é incomum em outros países, inclusive na Turquia, onde há contato próximo entre dervixes de várias *Turuq*, que costumam visitar uns aos outros, bem como fazerem juntos alguns rituais.

Shaykh Muhammad Ragip, em seu trabalho de divulgação do Islã e do Sufismo, fez algumas observações sobre as pessoas que o procuraram, no que diz respeito ao Islã e ao Sufismo:

Vejo assim, que há uma necessidade espiritual muito grande, carência de orientação, as pessoas estão sem discernimento do que é certo e errado, estão sofrendo interiormente, muitos tipos de dificuldades e angústias, depressões, algumas pessoas são muito perturbadas por falta de referenciais de vida, de práticas saudáveis de vida, tanto materialmente falando, quanto espiritualmente, então essas pessoas procuram orientação, mas procuram de uma forma desorganizada, estapafúrdia até, as pessoas querem fazer seu próprio caminho, não acreditam em religião, em geral, e querem extrair, algo como se fosse um remédio, uma prática espiritual que curasse suas mazelas e não como uma proposta de transformação pessoal, um caminho a seguir, mas alguns que escapam disso acabam encontrando

no Islã orientação e no Sufismo também, mas essas pessoas se deparam com essa dificuldade. Alguns dizem que são Sufis, mas não são muçulmanos, outros dizem que são muçulmanos e afirmam que o Sufismo não faz parte do Islã (risos), o que gera mais confusão ainda. Mas, assim, eu pessoalmente acredito que o coração pertence a Deus, e Deus abre os caminhos, e a pessoa, quando é séria e responsável, ela sabe aproveitar as oportunidades. A gente não consegue fazer as pessoas verem as coisas, isso está nas mãos de Deus, depois que elas veem, é um direito delas escolherem ou não, então, nossa função é estar disponível aqui, não tenho muita ambição, exceto fazer bem o nosso trabalho e ser instrumento, Ele nos usa da forma que Ele quer, essa é a perspectiva nossa.

Pode-se observar que o *Shaykh* Muhammad, fazendo eco a outros *Shuyukh*, afirma que o Sufismo é a cura para as “doenças do coração”, ou seja, de “sofrimentos” advindos de sua ligação com o mundo material. Afirma, também, que pessoas ao fazerem práticas Sufis fora do contexto islâmico ficam mais confusas. Fala-nos sobre as pessoas que se dizem Sufis, mas que não são muçulmanas:

Eu vejo como pessoas que são irresponsáveis com as coisas, com a sua própria escolha espiritual, que se elas tivessem um pouquinho mais de seriedade e fossem estudar a história do Sufismo, a história dos grandes Mestres que eles cultuam, viriam que eles não só eram muçulmanos, como jamais, durante toda sua vida, deixaram sua aderência à *Shari'ah*, pelo contrário, você pega a vida de Rumi, Abdul Qadir al-Jilani, Ibn 'Arabi eles reforçaram, durante toda sua vida a importância da prática da *Shari'ah*. E essas pessoas, elas são assim, irresponsáveis no seguinte sentido: elas pegam fora de contexto, passagens ou discursos da vida desses Mestres, que eram dirigidos para uma platéia muçulmana, para uma audiência muçulmana, para que as pessoas se tornassem mais flexíveis e menos dogmáticas, e colocam isso fora do contexto islâmico; então, por exemplo, quando Rumi chama as pessoas: “Venha, quem quer que você seja”, é muito usada essa frase, ele não quer dizer que ele pretenda que eles continuem sendo do jeito que eles são, Venham os ateus, venham não sei mais quem, os cristãos, então, claro, essa é a idéia do Islã, do Islã inclusive, não só do Sufismo, porque a religião islâmica é para toda a humanidade, então venham todos para o nosso caminho, para o nosso lado, para o nosso encontro, mas ele não disse “Vocês vão continuar assim” ou “Pretendo que vocês continuem assim”, venham para vocês encontrarem a verdade, então há uma distorção nas ideias. [...] todos nós, principalmente quem abraçou o Islã numa fase adulta, teve um longo histórico de vida, que têm, às vezes, ideias, imaginações, fantasias de como gostaria que fosse a realidade, o processo de aproximação da Luz é você reconhecer aquilo que é inútil e livrar-se, mas algumas ideias e conceitos já estão sacramentados, algumas práticas, inclusive, e a pessoa resiste para abandonar aquilo, porque ela quer alguma gratificação e é por essa gratificação que ela acaba distorcendo a mensagem e racionalizando, negando o fato que estaria ao alcance dela, bastaria estudar um pouco mais a fundo o Sufismo. Nesse sentido é que elas são irresponsáveis. Irresponsáveis em relação a quê? A si próprios, a sua vida espiritual, porque vão prestar contas disso. Agora, o pior são aqueles que ao serem responsáveis por si próprios, também, defendem publicamente isso e procuram convencer as pessoas desse erro, aí o erro deles se agrava, porque ele passa a ser penalizado não só por aquilo que afeta a si próprio, mas, também, o que afetará as outras vidas, as outras pessoas que perderam tempo por acreditarem nas ideias dessas pessoas.

O *Shaykh* Muhammad Ragip reafirma a necessidade da prática do Sufismo dentro de uma *Tariqa* e do contexto islâmico do Sufismo. É um assunto que ele deixa bem claro em todos os seus discursos e nos cursos que oferece na *Tekke* de São Paulo. Diz-nos sobre a indivisibilidade da *Shari'ah*, a lei islâmica, da *Tariqa*, o caminho espiritual.

São quatro etapas: *Shari'ah*, *Tariqa*, *Ma'rifa* e *Haqiqa*. *Shari'ah* é a lei divina, o alicerce do Islã, não é possível viver a *Tariqa* sem a *Shari'ah*; na verdade a *Tariqa* é você, digamos assim, compreender o significado da *Shari'ah*, inserir a prática da *Shari'ah* na convivência e no processo de transformação espiritual, quer dizer, a base da *Tariqa* é a *Shari'ah*. A *Tariqa* é a vivência da *Shari'ah* numa comunidade, é exercitar uma relação com as pessoas, com as famílias, com os irmãos, em serviço a Allah, em serviço à humanidade por Deus. [...] A *Shari'ah* está mais preocupada com a forma, a *Tariqa* com o conteúdo e a via superior. Quando alguém vê outro fazendo uma oração e esse faz perfeitamente os movimentos da oração, pronuncia corretamente as palavras, as palavras que devem ser ditas, está havendo o atendimento de uma obrigação do ponto de vista externo, e a *Shari'ah* não julga conteúdo, se o indivíduo faz a oração, cumprindo os requisitos da oração, ela é válida, não existe nenhuma linha na *Shari'ah* que diga assim: “Se o indivíduo estiver distraído durante a oração ela é inválida”, não, ela é inválida se ele perdeu a ablução, se ele não cumpriu com os intencionalismos obrigatórios ou não pronunciou as palavras que devem ser pronunciadas, aí sim ela é inválida, mas se ele fez tudo o que é ação externa corretamente, então a parte interna não é critério de invalidar uma oração, porque a *Shari'ah* rege o mundo externo. Agora a *Tariqa* não, ela procura elevar a atenção do indivíduo, de como está a atenção dele durante a oração, quanto ao sentimento dele em relação a Deus, quanto à consciência de si mesmo, de seu corpo, se ele está presente, efetivamente, na oração: esse é um treinamento mais profundo e que começa a partir da mobilização ou do estímulo do sentimento de amor a Deus, que vem pelo *Dhikr*, o *Dhikr* coletivo, a partir dos *Ilahis* e da convivência afetuosa entre os irmãos, e vai surgindo uma fagulha de afeto, direcionado a Deus, no coração da pessoa; então, isso vai canalizando a pessoa, por essa convivência islâmica, a tornar a oração mais do que uma simples obrigação que ele faz, como quem batasse um cartão, mas como um processo de comunicação e comunhão com Deus, isso é *Tariqa*, é uma etapa, é um aprofundamento da prática espiritual.

Essas colocações do *Shaykh* Muhammad reafirmam o que outros *Shuyukh* dizem a respeito das fases do caminho do dervixe. Apesar de ser um caminho individual, o dervixe necessita da comunidade para ter um amparo e referências ao seu trabalho espiritual. A convivência com outros dervixes é fundamental para que ele consiga progredir, tendo o apoio de seu Mestre e de seus Irmãos para suportar as agruras do dia a dia. Reafirma, também, o conceito de que o Sufismo é o caminho do amor. É claro que não podemos deixar de observar que são palavras de um *Shaykh*, que faz parte de um universo islâmico no qual está inserido e, por esse motivo, não aceitaria que as práticas Sufis pudessem ter outro palco que não fosse numa *Tariqa*.

Perguntamos ao *Shaykh* sobre a opinião que algumas pessoas têm do Sufismo, dizendo que este é o desprendimento das regras, é o desprendimento das questões formais. Ele se incomoda com a pergunta e nos respondeu assim:

Imagina! Quem falou isso não sabe o que está falando, essas pessoas que falam isso são muçulmanas? [respondo que não, mas que elas são estudiosas do Islã e do Sufismo]. Então, essas pessoas que não são muçulmanas, não têm autoridade nenhuma para falar de uma experiência que é possível só para quem pratica, para quem vive esse ambiente, quem vive esse contexto. Então, isso... olha, isso... é uma coisa que me deixa incomodado, e como é que algumas pessoas que não tem a experiência religiosa falam de coisas que não conhecem intelectualmente? Uma vez eu estava, na PUC inclusive, eu fui num debate, que tinha um filósofo lá, da PUC, um tal de Pondé, é, esse camarada aí, um psicólogo e eu, representando o Sufismo,

para falarmos sobre experiência religiosa, aí entrou no debate lá, perguntaram para os três, sobre o jejum. Esse camarada, o filósofo, nunca fez jejum na vida dele e ousa falar da experiência espiritual de quem faz jejum. Eu, por uma questão de educação não joguei isso na cara dele, mas até hoje eu me arrependo, porque ele falou tanta coisa, sobre jejum, uma pessoa que nunca fez o jejum, ele não sabe o que é o jejum, como é que ele pode falar disso? Ele pode falar sobre aspectos históricos, aspectos formais, agora, da experiência do jejum ele não pode falar, ele nunca fez jejum! Então, da mesma forma o Sufismo e o Islã, têm pessoas que nunca tiveram a seriedade para praticar o Islã ou o Sufismo, mas falam intelectualmente sobre isso. Pessoas que não têm a experiência, que procuram absorver a infeliz experiência de outra pessoa, mas não passam pela experiência espiritual, experiência de vida; uma pessoa que tem uma experiência espiritual se quiser passar para você, ela pode escrever um livro inteiro, mas, você nunca vai saber do que ela está falando; então, começa por aí, esse é o contexto dessa discussão; segundo, mesmo que sob o ponto de vista acadêmico, essas pessoas não têm a menor competência para trazer qualquer referência histórica de um Mestre Sufi, dentre os tradicionais, não esses do Século XX, quando surgiram muitas pessoas falando besteiras, que, inclusive, abandonaram o Islã, mas desses que são muçulmanos e isso foi até o Século XIX, que disseram, em algum momento, que a *Shari'ah* é dispensável, que ela não é importante, não tem [...], o próprio Rumi dizia, o muçulmano que faz a oração distraído é como se fosse uma galinha comendo milho, o camarada bate e bate a cabeça no chão, bate e levanta, bate e levanta, mas ele nunca vai ter um proveito maior da oração se ele ficar só nisso, mas ele nunca disse, *Hazrat* Rumi, que alguém deveria parar de fazer oração, pelo contrário, nos textos, ele diz que se deve continuar fazendo a oração e avançar para um nível de aprofundamento, fazer que essa oração entre em seu coração, aliás o remédio para isso é fazer mais oração. Se a pessoa está distraída, o que o Mestre Sufi orienta para ele fazer? Rezar mais ainda! Todos eles: Rumi, Ibn 'Arabi, todos eles, falavam para a pessoa: reze mais! E não abandonar a oração porque seja desnecessária, nunca nenhum deles disse isso.

O *Shaykh* Muhammad continua com suas críticas ao pensamento de que a *Shari'ah* e a *Tariqa* são conceitos dissociáveis, acrescentando que as pessoas que dizem isso não podem ser levadas em conta.

Agora, no Século XX, surgem pessoas que se dizem Mestres Sufis, nos Estados Unidos, na Europa e que não são muçulmanos, isso é uma aberração, a opinião dessas pessoas não é relevante, não pode ser usada sob o ponto de vista acadêmico, [...] alguém, que não é muçulmano, que não é dessa cultura, que não é dessa tradição, que valor acadêmico tem isso para dizer o que é o Sufismo ou não? Sufismo é aquilo que ele é na sua estrutura, na sua essência original, então, o resto é um reducionismo feito por pessoas que estão fora da religião. O Sufismo não rejeita a formalidade, ele vai além da formalidade, porém, ir além da formalidade não é rejeitar a formalidade, é você respeitar a formalidade aprofundando o seu significado, o seu conteúdo, na sua essência primordial. Na verdade, veja bem o que é que nossos Mestres Sufis dizem: a *Shari'ah* é uma projeção das ordens de Allah, a essência divina, no mundo material, por isso ela não pode ser desprezada, é o nível mais grosseiro, a *Shari'ah*, do nível de manifestação das determinações divinas, que é o aspecto visível, ela representa, então, a extremidade de um organismo único, como os dedos são a extremidade do cérebro[...] *Shari'ah* é isso: a extremidade de uma determinação divina. A partir disso você vai aprofundando no conteúdo, na atenção, no sentimento, porque ele é o meio de comunhão com Deus, estabelecer uma relação com Deus, ou, em resumo, Deus diz: “Eu quero que você viva dessa forma”, então essa pessoa acaba vivendo dessa forma, que Ele determinou, a partir daí ela começa o seu processo de aproximação, aí está certo! [...] Outro aspecto importante nisso é: o que se busca no Sufismo é um relacionamento com Deus, um contato com Deus, um contato pessoal, ter uma experiência da presença d'Ele, e não é possível isso se você nega o que Ele pede para você praticar, se você rejeita a forma como Ele pede para você fazer. O

primeiro passo para você melhorar as suas relações com o Ente é você respeitar os desejos ou as determinações desse Ente, é você construir afinidade com esse Ente e nenhuma atividade se costroi com a negação, ela começa com aceitação, que é o caso do Islã em que a aceitação é a submissão voluntária à vontade d'Ele. A partir daí você abre a porta para construir uma aproximação maior.

Para o *Shaykh* Muhammad não é possível falar da experiência sem vivenciá-la. Esse é um debate que assola muitos pesquisadores da religião. É difícil para o pesquisador, realmente, falar da experiência de alguém sem ter passado por ela. Mesmo aquele que passa pela experiência, por mais que tente transmiti-la a alguém, dificilmente conseguirá que o interlocutor compreenda a experiência. O pesquisador deve, por inúmeras razões, afastar-se o máximo possível do objeto estudado, a fim de expressar uma opinião isenta, sem se deixar “contaminar” pelo discurso daqueles que são ouvidos, entretanto isso lhe dá autoridade para falar sobre a experiência de outros? Essa é uma pergunta que deve ser levada em conta pelo mundo acadêmico.

O *Shaykh* Muhammad Ragip nos falou sobre o transe místico, sobre o êxtase e a embriagues, dizendo que na *Tariqa* Jerrahi ele é visto com bons olhos.

A *Tariqa* Jerrahiyya ela é a mais versátil que tem, porque Hazrat Pir recebeu, digamos assim, presentes espiritual de outras *Tariqas*, em vida. Os grandes *Shaykhs* de outras *Tariqas* da Turquia, em vida, através de sonhos, eles se reuniram e entregaram a *Hazrat Pir* as práticas dessas *Tariqas*, por exemplo: *Qadiriyya*, *Mevleviyya*, *Ushakiyya* e outras que nem me lembro, mas, se não me engano, eram mais de sete *Tariqa*, oito ou nove. Então, nós temos os *Dhikr* dessas *Tariqas*, as práticas dessas *Tariqas*, então eu vejo, nossa percepção, tanto a questão da sobriedade da reflexão, que é importante, quanto da amorosidade do êxtase é importante. Os nossos *Dhikrs* são muito vigorosos e o *Shaykh* Muzaffer, que Deus tenha Misericórdia de sua alma, dizia que um dervixe não deve entrar num *Dhikr* sem ter a intenção de alcançar o êxtase; então, ele tem que ter o propósito de entrar em êxtase! O quê que é o êxtase? É você se aproximar a Allah, não pode ser uma coisa qualquer, que você faz por fazer, tem que ter uma intenção. Então, esse é o aspecto da embriaguez, ou seja, buscar o sentimento intenso, mas, ao mesmo tempo, tem todo um processo de reflexão, de orientação espiritual do *Shaykh*, as palestras, que vem do estímulo da apreciação racional, que é a contemplação, a meditação também.

A *Tariqa* Jerrahi, como afirmou o *Shaykh* Muhammad, busca avaliar o êxtase místico pela *Tariqa* e pela prática do Islã, mostrando a seriedade com que o êxtase deve ser enxergado, não como uma coisa qualquer, mas como um momento de encontro com Allah. Nessa resposta ele nos fala a respeito do *Dhikr*, do *Fikr* e da *Muraqaba*, que explicitamos anteriormente.



Fig. 20 – Mesquita da Sede da *Tariqa Khalwatiyya al-Jerrhiyya* em São Paulo (foto do autor).

Nessa resposta o *Shaykh* Muhammad se reporta ao fato de que, segundo a tradição, *Pir* Nureddin al-Jerrahi havia tido um sonho com Rumi, no qual ele o autorizava a realizar as práticas da *Tariqa Mawlawiyya* (ou *Mevleviyya*). Pedimos, então, a opinião dele sobre o fato de existirem escolas que ensinam o *Sama'*, prática criada por Rumi, patrono da *Tariqa Mawlawiyya*, fora do contexto islâmico, dizendo-nos:

Um passista na escola de samba gira também, mas isso não significa que esteja inserido numa prática espiritual, que esteja inserido numa prática de aproximação a Deus, que esteja inserido num processo de transformação. É um giro; girar qualquer um pode girar. Até o pião gira, mesmo não sendo um ser humano. Mas você girar como parte de um processo é outra coisa, é uma coisa completamente diferente. O contexto, o treinamento e a intenção fazem toda a diferença. Girar por girar, a pessoa no início fica tonta e depois de um tempo deixa de ficar tonta e aí se torna um bailarino, daí pode girar à vontade; com ou sem roupa *Mevlevi*.

Mais uma vez temos a defesa feita por um *Shaykh* das práticas Sufis. Não poderíamos exigir menos dele. Ele nos fala sobre algo muito importante no Islã e no Sufismo: a intenção. Há inúmeros *Ahadith* que falam sobre a intenção do muçulmano, inclusive há um *Hadith* que afirma que o crente será julgado pelas suas ações e intenções.

É muito comum vermos em obras dos grandes *Shuyukh* do Sufismo que este não é uma prática intelectual, ao contrário, é uma prática que deve ser regida pelas emoções, pelo

coração, pelo sentimento. Para esses Mestres não adianta saber o Alcorão de cor se não o consegue vivenciar, não adianta saber inúmeros *Ahadith* de cor se não se comporta como o Profeta Muhammad, não adianta saber de cor as obras mais pias dos Mestres Sufis se não consegue estender a mão ao vizinho que passa por dificuldades.

O *Shaykh* Muhammad Ragip, após essa última opinião, nos contou uma história a respeito do Profeta Muhammad, que vinha ao encontro de suas palavras. Disse ele que o Profeta Muhammad possuía um vizinho que todos os dias jogava o seu lixo na porta da casa do Profeta. Muhammad via isso, tirava o lixo e ficava quieto. Isso durou muitos meses. Certo dia a pessoa adoeceu e não tinha condições físicas pra jogar o lixo na porta da casa do Profeta. Ele ficou curioso e foi à casa do vizinho perguntar o que havia acontecido. Ele bateu na porta e o vizinho o autorizou a entrar. O Profeta o viu na cama, sozinho, doente e começou a cuidar dele. Este vizinho ficou espantado com a atitude de Muhammad e se converteu ao Islã. Essa história serviu de exemplo para entendermos o que o *Shaykh* quis dizer com a intenção e com a transformação interior.

Perguntamos ao *Shaykh* sobre seu trabalho de divulgação do Islã ele nos respondeu que faz um trabalho por demanda, administra uma página na *Internet*, pela qual as pessoas mandam mensagens e perguntas, acrescentando que oferece um curso anual, gratuito, para as pessoas interessadas no Islã e no Sufismo. Além disso promove reuniões públicas aos domingos, para muçulmanos e não muçulmanos.

3º CURSO ISLAM E SUFISMO - 2012.

CONTEÚDO E ENFOQUE DO CURSO:

O Sufismo como caminho de realização espiritual, em uma abordagem com ênfase nas práticas meditativas e espirituais desta tradição, as quais os participantes terão oportunidade de vivenciar.

Haverá ainda espaço para apresentação de temas relacionados a aspectos históricos do Islam, princípios fundamentais de fé, pilares da prática, e outros, em função do interesse dos participantes, tanto do ponto de vista formal, como do ponto de vista da espiritualidade neles implícita.

APRESENTAÇÃO DO CURSO

O curso será oferecido pela Ordem Sufi Halveti Jerrahi no Brasil.

A Ordem Jerrahi, com sede em Istanbul na Turquia, trata-se de organização fraternal islâmica dedicada ao desenvolvimento interior do ser humano tendo como fundamento a espiritualidade islâmica. Entre as práticas espirituais pode-se mencionar orações e práticas meditativas como zikr (lembrança), contemplação, reflexão, recitação do Alcorão, exegese Corânica, contos, movimentos corporais, sama (giro), música, cânticos e outras.

Durante o curso algumas destas práticas serão exemplificadas, com a participação dos presentes.

DATAS E HORÁRIOS

O curso será iniciado no dia 28 de julho, sábado, com aula programada para 14:00 às 17:30 horas.

Depois de um intervalo sem aulas, devido ao mês de Ramadan, o curso será retomado em setembro, nas seguintes datas, todas aos sábados, no mesmo horário (14:00 às 17:30 horas):

15 de setembro,
22 de setembro,
29 de setembro,
20 de outubro, e
27 de outubro.

LOCAL DE REALIZAÇÃO

O curso será realizado na "tekke" da Ordem Jerrahi em São Paulo, próximo à Avenida Penha de França, no bairro da Penha, próximo à estação Penha do metrô.

INFORMAÇÕES E INSCRIÇÕES

Não há qualquer restrição à participação, sendo a única condição ter interesse em receber as informações e o conhecimento que serão apresentados durante o curso.

Fiquem à vontade para divulgar o curso a seus amigos e conhecidos que possam se interessar em participar.

Maiores informações e inscrições com:

Ordem Sufi Halveti Jerrahi
www.sufis.org.br
arb.ragip@fs.com.br
(11) 9622-4155, (11) 2646-4166

Fig. 21 - Cartaz de divulgação de Curso sobre Islã e Sufismo promovido pela *Tariqa* Jerrahi (arquivo enviado pelo *Shaykh* Muhammad Ragip ao autor)

A figura acima é o cartaz do curso promovido pela *Tariqa* em 2012, em sua terceira edição no formato atual. O sítio de *Internet* da *Tariqa* no Brasil, que pode ser visto em: <<http://www.masnavi.org/>>, traz muitas informações sobre a Ordem, biografia de *Pir Nureddin al-Jerrahi*, artigos etc, que oferecem ao leitor um panorama da *Tariqa*. O que chama a atenção é a frase que está em seu frontispício: “Ordem Jerrahi no Brasil: uma Ordem Sufi Tradicional Muçulmana”, demonstrando, logo de início, a questão que moveu todo nosso trabalho.

Perguntamos ao *Shaykh* Muhammad sobre a questão da procura do Sufismo no Brasil, questionando-o sobre os motivos que levariam brasileiros a procurá-lo, sendo que ele

nos respondeu que o Sufismo oferece algo muito importante, que deixa de ser oferecido quando uma pessoa que não é dervixe deixa de oferecer, que é a experiência de aproximação a Allah, que o Sufismo oferece às pessoas uma oportunidade de se melhorar como seres humanos, tendo mais equilíbrio na vida, no entanto as pessoas querem isso, mas não querem uma religião, não querem compromisso, acrescentando que as pessoas precisam de regras e que a religião é que as dá.

O ser humano precisa de regras e há pessoas que não entendem o significado disso. [...] O Sufismo apresenta: para alcançar essa experiência é necessário você estar em sintonia e em harmonia com Deus, então muda um pouco a perspectiva das pessoas, mas não são tantos os que se interessam pelo Sufismo. Na verdade o que leva mesmo as pessoas a buscarem o Sufismo e o que leva as pessoas a buscarem a Yoga, o Budismo, é querer melhorar de vida, é querer ter equilíbrio. As pessoas estão sofrendo muito e querem uma prática espiritual, antes de qualquer coisa, não querem regras. Acredito que o ser humano precisa de religião, porque ele precisa aprender como viver. É a orientação da religião que serve para discernir aquilo que nos torna mais seres humanos e menos animais; nós temos as duas possibilidades dentro de nós: sermos superiores ao Anjos ou sermos mais inferiores do que as bestas e a religião dá a orientação, critério, ela ajuda a pessoa a identificar os atos nocivos, a distinguir os atos perniciosos e fala das consequências disso, tanto na vida material, quanto na vida espiritual, pois somos seres que temos o aspecto material e espiritual. A nossa existência material estimula o aspecto material, mas precisamos de equilíbrio, por isso tanto sofrimento. A religião é que alimenta a necessidade espiritual do homem, entre outras coisas.

Acreditamos que foi possível apresentarmos duas *Turuq* em sequência a fim de darmos ao leitor condições de fazer um balanço entre elas. A primeira *Tariqa*, a *Shadhiliyya Yashrutiyya*, está inserida num contexto árabe, com uma forte demarcação de pertença, por isso não se interessa em divulgar suas atividades, pois as pessoas que participam dela são levadas por seus próprios familiares. Não há interesse em levá-la aos brasileiros. Já a segunda é conduzida por um brasileiro, convertido ao Islã, que se preocupa em divulgar as atividades da *Tariqa*, de afirmar sua ligação com o Islã. Isso é um reflexo do que existe nas comunidades muçulmanas no Brasil. As que são dirigidas essencialmente por árabes e árabe-descendentes se comportam da mesma maneira que a *Tariqa Yashrutiyya*, ou seja, não é necessário divulgar o Islã para os brasileiros; entretanto, naquelas comunidades muçulmanas que possuem maior participação de brasileiros convertidos há uma preocupação com a divulgação do Islã, com a construção de *sítios* de Internet, na distribuição de livros etc. Dessa forma, podemos dizer que o comportamento esboçado pelos participantes das *Turuq* corresponde ao comportamento dos demais grupos muçulmanos no Brasil.

4 *Tariqa Shadhiliyya ‘Alawiyya*

A *Tariqa Shadhiliyya ‘Alawiyya* foi criada pelo *Shaykh* Ahmad Ibn Mustafa al-‘Alawi al-Mustghanmi, na Argélia, no final do Séc. XVIII. É um braço da *Tariqa Shadhiliyya Darqawiyya*. A biografia do *Shaykh* Ahmad al-‘Alawi (Um Santo Sufi do Século XX: *Shaykh* Ahmad Al-‘Alawi), escrita pelo literato Martin Lings, é uma das obras do Sufismo contemporâneo mais lidas, pois esse *Shaykh* alcançou grande popularidade.

Uma das características dessa *Tariqa* é a popularização do Sufismo. *Shaykh* al-‘Alawi era contrário à ideia de que o Sufismo era destinado às elites. Para ele o Sufismo é para qualquer muçulmano, não importando sua situação econômica ou cultural. Para basear essa afirmação ele citava as palavras de Averrois (Ibn Rushd): “a Shari’ah nos encoraja a seguir o caminho dos Sufis”³²⁷. Acrescentando que todos aqueles que estão submetidos à Lei islâmica, à *Shari’ah*, ou seja, todos os muçulmanos devem seguir o Sufismo.

Segundo seus biógrafos, *Shaykh* al-‘Alawi teve que trabalhar desde os dezesseis anos, primeiro como sapateiro e, posteriormente, abriu uma pequena loja. Era um estudioso autodidata das ciências islâmicas, pois não tinha condições financeiras para fazer um curso regular. Por volta dos 20 anos de idade abraça a *Tariqa ‘Isawiyya*, famosa Ordem da África do Norte, conhecida pelas práticas taumatúrgicas, o encantamento de serpentes e a resistência dos dervixes ao veneno delas. *Shaykh* al-‘Alawi renunciou a esses pretensos poderes, contentando-se em aprender a encantar as serpentes.

Shaykh Muhammad al-Buzidi, da *Tariqa Shadhiliyya Darqawiyya*, perguntou certa vez ao *Shaykh* al-‘Alawi se ele seria capaz de dominar algo mais venenoso que uma serpente, ou seja, sua alma animal (*nafs al-ammara*). Este questionamento despertou algo em *Shaykh* al-‘Alawi o que o levou a se tornar discípulo do *Shaykh* al-Buzidi. Rapidamente *Shaykh* al-‘Alawi assume papel importante na *Zawiya Darqawiyya* de seu *Shaykh*, permanecendo ao seu lado por cerca de quinze anos. Nesse período começa a redigir, estimulado pelo *Shaykh* al-Buzidi, obras de extrema mística, muito profundas, tais como “A chave para a compreensão dos fenômenos cósmicos”, um tratado sobre astronomia espiritual e “Inspirações sacras”, uma análise esotérica dos comentários de Ibn ‘Ashir, renomado jurista, sobre os ritos fundamentais do Islã.³²⁸

Shaykh al-‘Alawi planejava migrar para o Marrocos, após a morte de seu Mestre, no intuito de escapar do colonialismo francês. No entanto, após a morte do *Shaykh* al-Buzidi, em 1909, os dervixes da Ordem, baseando-se em sonhos que tiveram, insistiram com *Shaykh*

³²⁷ AL-‘ALAWI, Ahmad Ibn. *Risalat al-nasir ma ‘ruf*. Apud: GEOFFROY & GAETANI. Op. Cit. p. 116.

³²⁸ Cf. GEOFFROY, Eric. *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, p. 18.

al-‘Alawi para que este assumisse a direção da *Zawiya*, o que o fez. Em 1914, após uma série de experiências místicas, torna sua *Zawiya* uma *Tariqa* independente da *Tariqa Darqawiyya*, fundando seu próprio ramo *Shadhiliyya*.³²⁹

Aos olhos de seus seguidores, essa separação foi, em parte, resultado do próprio estado espiritual que foi alcançado pelo *Shaykh* al-‘Alawi, considerando-o um renovador do Islã. Muitos grupos Sufis pelo mundo acabaram se juntando a ele em reconhecimento a sua importância.

Um dos motivos para o cisma teve a ver com as modalidades de retiro espiritual (*khalwa*), sobre o qual *Shaykh* al-‘Alawi dava especial ênfase. Ele condenou certas práticas de outras *Turuq*, especialmente as que buscavam fenômenos impactantes, focando os exercícios que desenvolveu no *Dhikr*, invocando o nome de Allah. Por esse motivo foi visto como um reformador do Sufismo, assim como Ahmad Sirhindi, que já citamos. O *Shaykh* supervisionava pessoalmente os efeitos das invocações de seus discípulos durante os retiros espirituais periódicos aos quais os dervixes se submetiam.

Esse seu caráter reformista do Islã e do Sufismo o levou a fundar, em companhia de outro sábio, um Salafi chamado Ibn Badis, um jornal que criticava o colonialismo francês, a sanha missionária cristã, alguns comportamentos que ele considerava anti-islâmicos dos muçulmanos do Magrebe e, especialmente, o Marabutismo, algo tão comum naquela região, dizendo que Sufismo não tinha nada a ver com Marabutismo, criticando as práticas mágicas dos Marabus.³³⁰

O Brasil possui dois grupos ligados a esta *Tariqa*: São Paulo e Minas Gerais. O de Minas Gerais é um outro ramo da *Tariqa*, chamada de *Tariqa Sadhiliyya Darqawiyya ‘Alawiyya Habibiyya*, do qual não falaremos, pois estamos trabalhando com os grupos de São Paulo.

O grupo de São Paulo possui um *Muqaddam* escolhido pela direção da *Tariqa* na Argélia. Este *Muqaddam*, *Sidi* Muhammad ‘Isa, é brasileiro, convertido ao Islã desde o final dos anos 1980. Tem um vasto e sólido conhecimento sobre o Islã e o Sufismo, além de possuir uma cultura invejável.

A busca de *Sidi* Muhammad ‘Isa pela *Tariqa ‘Alawiyya* se deveu a uma questão familiar. Um parente seu, muito próximo, foi um dos membros fundadores da *Tariqa Maryamiyya* (um ramo da *Tariqa ‘Alawiyya*, do qual já falamos) no Brasil, da qual se afastou por questões pessoais. A passagem desse seu parente pela *Tariqa Maryamiyya* despertou em

³²⁹ GEOFFROY. Op. Cit., p. 18.

³³⁰ GEOFFROY & GAETANI. Op. Cit. p. 135.

Sidi Muhammad ‘Isa o interesse em buscar a *Tariqa* que havia dado origem à *Maryamiyya*, o que o levou a viajar à Argélia em 1996, ocasião em que fez o *bay’at* na *Tariqa ‘Alawiyya*.

Após essa primeira viagem de *Sidi Muhammad ‘Isa* à Argélia, seguiram-se muitas outras, nas quais ele fazia as práticas essenciais da *Tariqa*, especialmente o retiro espiritual (*khalwa*) de quarenta dias, no qual o dervixe fica mergulhado na prática do Islã e nos exercícios espirituais. Estivemos em contato com *Sidi Muhammad ‘Isa* no período em que ele estava se preparando para fazer o retiro de quarenta dias, dizendo-nos que após sua realização ele teria condições de estabelecer uma *Zawiya* da *Tariqa ‘Alawiyya* no Brasil, o que de fato aconteceu.



Fig. 22 – Reunião dos Irmãos da *Tariqa ‘Alawiyya* para comemoração do aniversário do Profeta Muhammad (foto enviada ao autor). Ao centro está o Muqaddam da *Tariqa ‘Alawiyya* para o Brasil, *Sidi Muhammad ‘Isa*.

A Sede da *Tariqa ‘Alawiyya* é na grande São Paulo, no município de Itaquaquecetuba, havendo reuniões regulares. Há imensa preocupação com a formação teológica dos dervixes. Alguns deles já foram à Argélia, onde fizeram os retiros prescritos. Em face disso os dervixes normalmente se trajam com roupas árabes e as mulheres usam o véu islâmico (*hijab*).

A *Tariqa* possui um sítio de *Internet* em português, administrado pelo *Sidi Muhammad ‘Isa*, no qual se apresenta o Sufismo, uma pequena biografia do *Shaykh Al-‘Alawi*, do *Shaykh* atual da *Tariqa*, *Sidi al-Mulud Budai*, com a respectiva cadeia iniciática da Ordem (*Silsilah*) e endereço eletrônico para contato. A página pode ser vista em: <<http://Tariqa.sites.uol.com.br/>>.

Há preocupação dos dervixes *‘Alawiyya* com a divulgação do Islã, que se inicia pela própria indumentária que ostentam constantemente, além da distribuição de textos sobre

Islã e Sufismo. Eles mantêm contato com dervixes de outras *Turuq* brasileiras, com os quais se encontram em algumas ocasiões.

5 *Tariqa Tijaniyya*

A *Tariqa Tijaniyya* foi criada pelo *Shaykh* Ahmad Ibn Muhammad al-Muktar Ibn Salim al-Tijani, nascido em 1727, em Aïn Madhi, Argélia. Segundo a tradição é um descendente do Profeta Muhammad. Após ter se dedicado profundamente ao estudo das ciências islâmicas, *Shaykh* Ahmad al-Tijani percorreu o caminho místico, sendo iniciado em várias *Turuq*, até que teve uma experiência com o Profeta Muhammad, o qual lhe ordenou que fundasse uma nova *Tariqa*, dando-lhe os exercícios espirituais que a partir daquele momento deveria fazer. Nesta visão, o Profeta lhe falou que baseasse a nova *Tariqa* nos fundamentos místicos dos primeiros Santos do Sufismo, com a observação estrita dos cinco pilares do Islã. A exemplo de outras *Turuq*, a *Tijaniyya* devota ao *Shaykh* um status tão especial, só inferior ao Profeta Muhammad.

Foi iniciado na *Tariqa Qadiriyya* e *Nasiriyya* aos 21 anos de idade. Viveu no deserto do Saara, aprendendo com o *Shaykh* Abdul Qadir Ibn Muhammad, da *Tariqa Qadiriyya* por cinco anos. Por esta época se dirige à Medina, após ter realizado o *Hajj*. Quando estava em frente à tumba do Profeta conhece o *Shaykh* Abdul Karim al-Samman, da *Tariqa Khalwatiyya*, que vê no *Shaykh* Ahmad al-Tijani os sinais de seu estado espiritual avançado. No caminho de volta para seu país, permanece em outra cidade, com o intuito de realizar longos períodos de reclusão (*khalwa*). Foi em uma dessas práticas que ele viu ao Profeta. Nesta visão o Profeta lhe ordenou que abandonasse todas as *Turuq* em que já havia se iniciado, pois a partir daquele momento o próprio Profeta Muhammad seria o seu *Shaykh*.

O *Shaykh* Ahmad al-Tijani, antes de ter a visão do Profeta, já possuía vários seguidores, pois já tinha fama de homem santo. Após ter a visão ele informou aos seus seguidores que o Profeta mesmo lhe havia ensinado o *Wird* que a partir de então iria praticar, sendo que o Profeta o advertiu para que seguisse a *Tariqa*, sem se retirar do mundo (não faria mais tantos retiros espirituais como a *Khalwatiyya*), sem deixar de interagir com as demais pessoas, até alcançar o *maqam* devido aos seguidores do novo caminho, sem fazer qualquer mortificação indevida (deixaria de fazer as práticas de perfurar o corpo, como os membros da *Qadiriyya*).

A *Tariqa Tijaniyya* teve uma rápida expansão, especialmente pelos esforços de divulgação realizados pelo próprio *Shaykh* Ahmad al-Tijani. Dada sua formação acadêmica, a

maioria de seus seguidores iniciais era formada de sábios muçulmanos: *'Ulama* (sábios, plural de *'Alim*), *Fuqaha* (especialista em jurisprudência), *Qadi* (juiz) e *Mufti* (representante religioso de uma comunidade, que o elege), por esse motivo é conhecida como a *Tariqa* dos Sábios.

Por problemas políticos em Aïr Madhi, *Shaykh* Ahmad al-Tijani se muda para Fez, no Marrocos, onde é muito bem recebido pela comunidade local, recebendo várias pessoas que queriam tê-lo como Mestre. Foi no Marrocos que realmente a *Tariqa* se fortaleceu, lançando suas bases sólidas. *Shaykh* Ahmad al-Tijani foi uma das figuras principais para o estabelecimento do Islã e do Sufismo na África, alcançando um sucesso estrondoso. Segundo algumas fontes há cerca de 100 milhões de dervixes *Tijani* espalhados pelo mundo.

A *Tariqa Tijaniyya* é uma das últimas vias Sufis que surgiu, por isso seus membros a consideram como o ápice das demais *Turuq*. Ela procurou se distinguir de outras ao criar um modelo único, baseado no que poderíamos chamar de modelo salvífico, que não era comum às demais *Turuq*. Há, nas palavras do *Shaykh* Ahmad al-Tijani e dos demais *Shuyukh* da *Tariqa*, um discurso de que as práticas da *Tariqa* seriam um remédio para a corpo e não só para alma, portanto elas curariam doenças, trariam a boa sorte, livrariam o praticante de inimigos e outras alegações que eram estranhas aos discursos de *Shuyukh* de outra *Turuq*.

O sucesso dessa *Tariqa* se deveu, principalmente, pelo ineditismo de suas práticas. A maioria das *Turuq* faz práticas muito semelhantes, porém a *Tariqa* Tijaniyya inaugura uma mística diferente, na qual as promessas de salvação eram exacerbadas, bem como o elitismo da própria *Tariqa*. *Shaykh* Ahmad al-Tijani proibiu aos seguidores da *Tariqa* de visitarem os túmulos de outros *Shuyukh* que não fossem *Tijanis*, nem mesmo aprender com qualquer outro *Shaykh*, pois ele seria o selo dos *Awliya*, o selo da santidade, portanto não haveria sentido em fazer isso. Também proibiu a prática de qualquer exercício de outra *Tariqa* ou visitar alguma *Zawiya* em que se esteja fazendo o *Dhikr*. A justificativa dada pelo *Shaykh* Ahmad al-Tijani para esse comportamento foi a de que ele recebeu a *Baraka* diretamente do Profeta Muhammad, portanto não necessitaria de nada mais além do que a *Tariqa* ofereceria. A leitura de livros de outros *Shuyukh* que não sejam *Tijani* também não é recomendada.

No Brasil também acontece o mesmo. Os poucos *Tijanis* que existem não visitam outras *Turuq*, nem aprendem com seus *Muqaddam*. Mantêm, é claro, laços de amizade com dervixes de outras *Turuq*, apenas isso.

Essa alegada superioridade da *Tariqa Tijaniyya* sobre todas as demais *Turuq* trouxe-lhe muitos problemas, especialmente na relação pessoal com dervixes de outras *Turuq*, ocasionando alguns conflitos, inclusive físicos. Felizmente, com o passar dos anos, esses

conflitos foram diminuindo. Tivemos a oportunidade de acompanhar o *Shaykh* al-Hajj Abdullah Wuld Mishry, quando de sua vinda ao Brasil e nós, pessoalmente, o levamos para visitar a sede da *Tariqa Shadhiliyya Yashrutiyya* em São Bernardo do Campo, ocasião em que participou do *Dhikr* daquela *Tariqa*, porém não repetia as invocações, apenas permaneceu na *Tariqa* enquanto o ritual acontecia. Após o ritual manteve uma longa conversa com o *Shaykh* daquela *Tariqa*, de quem recebeu um tapete e um *Tasbih* de presente, retribuindo o presente com o *Tasbih* específico da *Tariqa Tijaniyya*, diferente dos demais.



Fig. 23 – Visita do Shaykh *Shaykh* al-Hajj Wuld Mishry, *Muqaddam* da *Tariqa Tijaniyya*, acompanhado de alguns de seus dervixes, em visita oficial ao Brasil (foto do autor).

Há um brasileiro convertido ao Islã que se intitula *Muqaddam*, porém não conseguimos entrar em contato pessoal com ele. Soou-nos estranho o fato dele se intitular *Muqaddam*, pois a escolha de um representante para a *Tariqa Tijaniyya* é muito rigorosa, devendo, o dervixe que vai desempenhar a função, provar seu conhecimento sobre as ciências islâmicas, sobre as práticas da *Tariqa* e mostrar que as domina. Por meio de mensagem eletrônica conseguimos estabelecer contato com ele, porém não nos respondeu a pergunta sobre sua situação de *Muqaddam*, apenas nos disse que era um.

A *Tariqa Tijaniyya* tem uma particularidade que a difere das demais *Turuq*: o *bay'at* é feito somente com a pronúncia do juramento, não há uma cerimônia de iniciação, comum a todas as outras, na qual o dervixe se coloca em frente ao *Shaykh* com os joelhos encostados aos dele e segura sua mão (veja Fig. 6), representando, a mão do *Shaykh*, neste momento, a mão do Profeta Muhammad, quando o iniciante reafirma seu testemunho islâmico (*Shahada*) e jura seguir o *Shaykh*. Na *Tijaniyya* isso não acontece, pois não há o juramento de seguir o *Shaykh*, mas o comprometimento de seguir o Islã, a *Sunnah* do Profeta Muhammad, a não aprender com nenhum outro *Shaykh* que não seja *Tijani*, a não visitar túmulos de outros *Shuyukh* e a fazer a prática diária da *Tariqa*. O juramento feito desta forma, segundo o *Shaykh* al-Hajj Wuld Mishry, *Muqaddam* da *Tariqa Tijaniyya* para a Maurîtânia, faz com que ele seja muito mais sério, pois o dervixe está se comprometendo com Allah e não com outro homem. Assim, é possível que alguns *Shuyukh* ou *Muqaddam* aceitem o *bay'at* de alguém por telefone, sendo que a maioria dos *Tijanîs* brasileiros fizeram seu *bay'at* desta maneira. Entretanto, apesar de aceitar o juramento, não há possibilidades de se nomear um *Muqaddam* por telefone. Conversamos pelo sítio do *Facebook* com três *Shuyukh* desta *Tariqa* e todos nos informaram a mesma coisa: para ser um *Muqaddam* é necessário o cumprimento de uma série de requisitos, os quais não são possíveis analisar por telefone. É por isso que consideramos estranha a situação do *Muqaddam* brasileiro.

Como a *Tariqa Tijaniyya* possui três ramos principais, há três Sedes Centrais. Em cada um dos ramos há um *Shaykh* responsável pela *Tariqa*; no entanto, cada *Shaykh*, seja em qualquer lugar do mundo, tem a liberdade de dirigir seus trabalhos da maneira que quiser, desde que faça as práticas próprias da *Tariqa* e siga a *Sunnah* do Profeta Muhammad sem se desviar dela. A maioria dos brasileiros se ligaram à *Tariqa Tijaniyya* do ramo do *Shaykh* al-Hajj Ibrahim Niass Baye, conhecida como *Fayda* (inundação, dilúvio), experiência mística pela qual este *Shaykh* passou na qual ele foi “inundado” pela presença de Allah e a partir daí ele criou novas práticas que se juntaram àquelas que já existiam.

Não há uma página de *Internet* oficial da *Tariqa*, no entanto há uma que é a representante “não oficial” dela, que é administrada por um membro desta *Tariqa*, brasileiro, convertido ao Islã há quatro anos, que pode ser vista em: <<https://sites.google.com/site/ahlussuffah>>. Nesta página podem ser vistas inúmeras informações sobre Sufismo, Islã, Misticismo etc.

6 *Tariqa Naqshbandiyya Haqqaniyya*

Esta *Tariqa* foi criada pelo *Shaykh* Muhammad Nazim ‘Adil al-Qibrusi al-Haqqani. É um ramo da *Tariqa* Naqshbandiyya.

A *Tariqa* Naqshbandiyya, especialmente em sua forma clássica, ou seja, em sua raiz, é considerada uma das *Turuq* mais ortodoxas do *Tasawwuf*. Tivemos a oportunidade de conhecer uma *Zawiya* desta *Tariqa* em Istanbul, no bairro de Fatih. É uma das mais importantes *Turuq* naquele país, especialmente nas áreas rurais. Contrariamente ao costume turco de se vestir à moda ocidental, os dervixes da *Tariqa Naqshbandiyya* usam a roupa árabe tradicional. Os homens ostentam turbantes e longas barbas e as mulheres se vestem como as sauditas, ou seja, cobrem todo o corpo, inclusive as mãos e o rosto, com roupas pretas. São considerados conservadores, mas muito pios e são convidados para ensinar em várias escolas islâmicas, dado seu profundo conhecimento da religião.

Entretanto, a *Tariqa Naqshbandiyya Haqqaniyya* é uma das maiores do mundo, presente em quase todos os países. Este seu sucesso se deve a algumas características que a destacam: uma orientação sunita inflexível, ênfase extrema na aplicação da *Shari’ah* e da Sunnah, uma tradição de engajamento social e político total com o mundo e uma disposição incontestável em orientar e, se necessário, confrontar o Estado, com o fim de aproximá-lo do Islã.³³¹

Detivemo-nos na explicação da *Tariqa Naqshbandiyya* em sua acepção clássica, exemplificando uma comunidade que conhecemos, para fazer um contraponto com a *Tariqa Naqshbandiyya Haqqaniyya*, que difere muito da forma de comportamento da *Tariqa* da qual descende. A *Tariqa* fundada por *Shaykh* Nazim al-Haqqani é considerada bastante aberta, mantendo seus rituais, todos, abertos ao público. De qualquer *Dhikr*, realizado em qualquer *Zawiya* pode participar qualquer pessoa. Isso é feito de forma proposital, pois é a maneira que *Shaykh* Nazim al-Haqqani entende ser mais adequada de aproximar as pessoas do Islã, conquistando os ocidentais não-muçulmanos pela prática do *Tasawwuf*, com a finalidade de convertê-los ao Islã. Dessa forma ele facilita a ligação das pessoas com a *Tariqa*. É possível fazer o bay’at, hoje, por telefone, por mensagem eletrônica ou pela *Internet*, a única ressalva que é feita, nestes casos, é que a pessoa deverá reafirmar seu juramento na presença do *Shaykh* Nazim quando for possível. Esse comportamento trouxe inúmeras críticas à *Tariqa*, que é vista com desconfiança por membros de outras *Turuq*.

Shaykh Nazim al-Haqqani é o *Shaykh* de toda a *Tariqa*, que foi nomeada por ele mesmo com o epônimo *Haqqaniyya*. De origem cipriota, foi educado em Istanbul. Segundo a

³³¹ Cf. DAMREL, David W.. *Aspects of the Naqshbandi-Haqqani order in North America*. In: MALIK, Op. Cit., pp. 116.

tradição seu avô paterno era membro da *Tariqa Qadiriyya* e seu avô materno era da *Tariqa Mawlawiyya*, com os quais aprendeu sobre o *Tasawwuf*. Há muitas histórias que se contam a respeito das experiências místicas que *Shaykh Nazim al-Haqqani* teve, mas o que se pode extrair de sua biografia é que em 1944 ele esteve em Damasco, Síria, onde conheceu o *Shaykh Abdullah al-Faizi ad-Daghestani*, da Síria, que o iniciou na *Tariqa Naqshbandiyya*, passando a viver em sua companhia. Em 1945, *Shaykh Daghestani* diz que *Shaykh Nazim* deveria voltar ao Chipre, a fim de divulgar o Islã e evitar que o mundo ocidental e secular dominasse a ilha. Ele permanece no Chipre por sete anos, retornando à Síria, para continuar seus estudos com *Shaykh Daghestani*, mantendo visitas constantes ao seu país, engajando-se nas questões políticas.

A literatura hagiográfica retrata esse período, a partir dos anos 1950 até 1974, como um momento de intensa atividade espiritual para *Shaykh Nazim*, marcado por retiros espirituais e longas viagens pela Síria, Chipre, Jordânia e Turquia. Nessas viagens de pregação, ele concitava as pessoas a deixar o ateísmo, o secularismo e o materialismo, voltando-se para Deus. Na época da independência do Chipre da dominação da Grã Bretanha, em 1960, *Shaykh Nazim* emerge como voz de oposição à coalizão secular governamental encabeçada pelo Presidente do Chipre, Arcebispo Makarios e seu Vice-Presidente, Fazil Kuçuk. A imprensa cipriota ataca *Shaykh Nazim* e o acusa de ser um anti-reformista e um agente reacionário dos interesses internacionais, acusando-o, ainda, de ser membro da Fé Baha'i. As críticas de *Shaykh Nazim* continuam, de forma extremamente virulenta, o que leva a administração Turco-Cipriota a expulsá-lo do país em 1965.³³²

Em 1973, *Shaykh Abdullah ad-Daghestani* morre, causando grande impacto em *Shaykh Nazim*. Logo após sua morte, segundo a tradição, *Shaykh Nazim* teve uma experiência mística, na qual entrou em contato com o Profeta Muhammad, que lhe ordenou que levasse a luz do Islã aos países europeus.

Ele viajou para Londres em 1974, onde foi calorosamente recebido pelos seguidores de John G. Bennet pupilo de Gurdjieff, instalando ali uma central. A partir desse mesmo ano, *Shaykh Nazim* estabelece uma rotina anual de viagem, passava o Ramadã em Londres antes de retornar à Turquia por terra, visitando várias comunidades europeias muçulmanas e não-muçulmanas em sua rota de viagem.³³³

Com a expansão da *Tariqa Naqshbandiyya* ela se tornou extremamente influente. *Shaykh Nazim* entabula relações com diversos governantes, sendo recebido como autoridade diplomática em diversos países. Isso fez com que a *Tariqa* tivesse grande reconhecimento.

Apesar de ser o líder da *Tariqa*, *Shaykh Nazim* nomeou seu genro, *Shaykh Hisham Kabbani* como seu representante para as Américas. Conta a tradição que *Shaykh Nazim* teve uma experiência mística que ordenava que seu genro se mudasse para os Estados Unidos, onde deveria instalar uma *Zawiya da Tariqa*, o que o fez em 1991. O sucesso da *Tariqa* foi

³³² Cf. DAMREL. Op. Cit. p. 116.

³³³ Idem.

estrondoso, com a conversão, em menos de um ano, de cerca de vinte mil pessoas ao Islã, influenciados pelo caminho místico oferecido.³³⁴

É sob a égide de *Shaykh* Hisham Kabbani que a *Tariqa Naqshbandiyya Haqqaniyya* se estabelece no Brasil, primeiramente no Rio de Janeiro, como já citamos e há dois anos em São Paulo. Há, também, um grupo em Salvador, com cerca de seis pessoas, que viajaram para o Chipre e lá fizeram o *bay'at* com *Shaykh* Nazim diretamente.

Infelizmente, durante nossa pesquisa, a *Tariqa* em São Paulo só possuía duas pessoas que haviam feito o *bay'at*. Entretanto, há um *Muqaddam*, Nur ul-Huda, que tem feito eventos de aproximação à *Tariqa*. O primeiro foi em 2010, de 10 a 14 de Novembro, com palestras abertas; prática do Eneagrama Sufi, uma das principais práticas da *Tariqa Naqshbandiyya*, que se estriba em um *Dhikr* específico, que visa a ativar cada uma das nove virtudes divinas inatas no ser humano: compaixão, amor, serenidade, humildade, esperança, harmonia, generosidade, coragem e moderação; prática do *Dhikr*; e a prática da *Muraqaba*. O Seminário foi conduzido pelo espanhol Abdul Karim Baudino. Não participamos do evento pelo alto valor, em nossa opinião, cobrado.

Em Março de 2011 houve outro evento, no qual o *Muqaddam* de São Paulo trouxe o *Shaykh* Hassan Dick, que fez uma apresentação de música Sufi em 09 de Março de 2011, realizando duas palestras nos dias 10 e 11 do mesmo mês. Estivemos em todos os encontros, os quais tiveram um público razoável. Na apresentação musical havia cerca de cem pessoas e nas palestras cerca de vinte.

³³⁴ Cf. DAMREL. Op. Cit. p. 116.



Fig. 24 – Apresentação do *Shaykh* Hassan Dick em São Paulo. Ao centro está o *Muqaddam* da *Tariqa* Naqshbandiyya Haqqaniyya para São Paulo (foto do autor).

As palestras do *Shaykh* foram intercaladas por contos e anedotas, típicas dos ensinamentos tradicionais, com sessão de perguntas. Ao final foi realizado um *Dhikr* da *Tariqa Naqshbandiyya Haqqaniyya* com todos os presentes, sem nenhuma preocupação se eram ou não muçulmanos, o que corroborou com o que escrevemos acima sobre a forma de se utilizar da *Tariqa* para divulgar o Islã. Ao final tivemos oportunidade de conversar com o *Shaykh* e com o *Muqaddam* da *Tariqa*, que nos pediu, assim como havia pedido ao *Shaykh* Muhammad Ragip al-Jerrahi, que o ajudasse no estabelecimento da *Tariqa* em São Paulo, colocando-me à disposição.



Fig. 25 – Palestra realizada por *Shaykh* Hassan Dick em São Paulo (foto do autor).

Em junho de 2011 houve novo evento promovido pelos membros brasileiros da *Tariqa*, com atividades em três Estados: São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. O evento de São Paulo foi do dia 22 a 26 de junho, com uma apresentação de dervixes giradores, praticantes do Sama’; palestra sobre o Tasawwuf; e ensino do giro Mawlawiyya, com exercícios práticos. Esse Seminário esteve a cargo de Nureddin Ortolá, um argentino, que viaja pelo mundo fazendo esse evento. Não participamos do Seminário pelo alto valor cobrado por ele.

Em dezembro, no período de 14 a 18, houve outro evento, que foi igual ao realizado em novembro de 2010, com a presença, novamente, de Abdul Karim Baudino. Também não participamos pelo mesmo motivo do evento anterior.

Há que destacar que a cobrança feita nos Seminários causou certo desconforto em dervixes de outras *Turuq* paulistanas que a criticaram abertamente. Um deles conversou duramente com Nur al-Huda, condenando isso. Segundo esse dervixe a cobrança só seria

devida para os eventos musicais e não para todo o Seminário, que foi cobrado no sistema de pacote, ou seja, para participar de qualquer evento era necessário pagar por todo o Seminário, excetuando-se, é claro, como o foi, a palestra pública, que houve em todos os encontros promovidos.

Apesar de todo o esforço realizado pelo *Muqaddam* paulistano, com intuito de divulgar a *Tariqa* ela parece não deslançar. Não houve as adesões esperadas e, por esse motivo não foram programados, ainda, eventos para 2012. Esse embaraço não é novidade no histórico desta *Tariqa* em São Paulo. Acompanhamos a primeira vez em que se tentou, por meio do *Shaykh* Abdur-Rashid, do Rio de Janeiro, estabelecê-la em nosso Estado. O *Shaykh* mantém uma página de Internet muito informativa, com diversos textos, artigos e explicações sobre a *Tariqa*, que pode ser vista em: <<http://www.sufinaqsh.com/>>, a qual atrai muitos leitores. Alguns destes, paulistas especialmente, demonstraram interesse em fazer parte da *Tariqa* e por causa dessa procura ele acabou organizando um encontro em São Paulo, no intuito de trazer para este Estado a *Tariqa*. Do encontro participaram seis pessoas, contando conosco. Dois participantes acabaram se convertendo ao Islã e fazendo o *bay'at* com *Shaykh* Abdur-Rashid, propondo-se estabelecer um grupo em São Paulo. Infelizmente isso não aconteceu. Ambos abandonaram o Islã e a *Tariqa*. O *Muqaddam* paulistano passa pelos mesmos problemas, muitos procuram a *Tariqa*, mas não mostram interesse em fazer parte dela.

Nur ul-Huda e o outro dervixe da *Tariqa* mantêm contato com dervixes de outras *Turuq*, com muito bom relacionamento, inclusive viajando ao encontro destes em outros Estados brasileiros, no intuito de se irmanar com eles.

7 *Tariqa Naqshbandiyya Khalidiyya*

Falaremos desta *Tariqa* logo após a *Tariqa Naqshbandiyya Haqqaniyya* de forma proposital. Enquanto a anterior possui um viés mais aberto, utilizando-se do Sufismo como chamariz de conversão ao Islã, a *Tariqa Naqshbandiyya Khalidiyya* é mais ortodoxa, fruto do envolvimento de reforma do Islã que seu idealizador *Shaykh* Diya' al-Din Khalid al-Shahrazuri al-Kurdamiri (1779 – 1827), mais conhecido como *Shaykh* Khalid al-Baghdadi,

nascido em Qaradah, no atual Iraque. De família curda, seu pai era um eminente sábio do Islã, com quem iniciou seus estudos islâmicos.³³⁵

Ao falarmos sobre a *Tariqa Naqshbandiyya Mujadiddiyya*, no primeiro capítulo deste trabalho, vimos que *Shaykh* Ahmad Sirhindi, idealizador deste ramo, é considerado um reformador do Sufismo e do Islã. Foi na *Tariqa* deste *Shaykh* que *Shaykh* Khalid al-Baghdadi fez o *bay'at*, abraçando os mesmos ideais reformistas desta *Tariqa*.

Ele foi iniciado pelo *Shaykh* Ghulam ‘Ali Dihlawi em 1809, em Délhi, Índia, aos trinta anos de idade, após buscar, durante muito tempo, o que ele chamava de “Mestre ideal”, vendo em *Shaykh* Ghulam este Mestre. Ele se manteve na companhia de *Shaykh* Ghulam até este lhe dar autorização (*ijaza*) para iniciar outras pessoas na *Tariqa*, isto em 1811, ou seja, em menos de dois anos, fato inusitado. *Shaykh* Khalid retorna para a região onde nasceu, estabelecendo ali uma *Zawiya*, com muito sucesso, conquistando vários seguidores, os quais começaram a lhe atribuir milagres, afirmando que este poderia prever o futuro, proteger as pessoas do mal e dos perigos e mantinha contato com a alma dos mortos. Esse sucesso em tão pouco tempo chamou a atenção.³³⁶

Um período tão curto de treinamento é extremamente raro, pois, geralmente, levam-se décadas de treinamento e estreita relação com um *Shaykh* sufi para alcançar o estágio que Khalid alcançou em menos de um ano. Alega-se que em menos de cinco meses ele alcançou o “conhecimento secreto” tornando-se um dos *Ahl al-Hudhur* (Povo da Presença), sendo elevado ao status de *Khalifa* do *Shaykh* Ghulam um ano e meio mais tarde.³³⁷

Shaykh Khalid al-Baghdadi não era insensível aos problemas da sociedade muçulmana, alertando para o declínio do vigor político islâmico e a crescente intervenção da Europa no mundo muçulmano, especialmente feito pelas missões cristãs. Esse sentimento de *Shaykh* Khalid se evidenciou quando esteve na Índia, sob domínio inglês.

Neste ambiente, *Shaykh* Khalid revive a crença de Ahmad Sirhindi de que a fraqueza política da *ummah* [comunidade muçulmana] foi causada por uma geral negligência da *Sari’ah* e a corrupção do Islã. Fazendo alusão ao início da história islâmica, quando a *Shari’ah* era verdadeiramente observada, a *jihad* empreendida dava vitória aos muçulmanos, assim, ele acreditava que para recuperar sua antiga força interior e prestígio internacional, os muçulmanos teriam de retornar a uma estrita observância das regras estabelecidas no Alcorão e na Sunnah, sendo a *Shari’ah* a única legislação aceitável nas terras muçulmanas.³³⁸

O engajamento político da *Tariqa Naqshbandiyya Khalidiyya* e seu posicionamento em relação ao Islã era muito forte, como podemos observar em discurso de

³³⁵ Cf. ZELKINA, Anna. *In quest for God and Freedom: the Sufi response to the russian advance in the North Caucasus*. Nova Iorque: New York University Press, 2000, pp. 91-92.

³³⁶ ZELKINA. Op. Cit. p. 91

³³⁷ Ibid, p. 92.

³³⁸ Ibid. p 93.

um *Shaykh* feito no início do Séc. XIX, no Daguestão, quando houve perseguição aos muçulmanos, levada a cabo pelo *Tsar* russo.

A *Umma* [comunidade muçulmana] se extraviou. Nosso dever é restaurá-la, conduzindo-a ao caminho correto, imitando o período ideal em que viveu o Profeta Muhammad e seus companheiros. Os membros da *Naqshbandiyya* são, portanto, instruídos a viver de acordo com a *Sunna* do Profeta, cumprindo exatamente os mandamentos da *Shari'ah* [lei islâmica] e evitar a *bid'a* [inovação]. Somente quando a *Shari'ah* for estabelecida e os muçulmanos retornarem ao caminho correto, tornar-se-ão virtuosos novamente, capazes de travar uma *jihad* e libertar-se. Por outro lado, há uma ameaça implícita: o dever corânico de as pessoas obedecerem a seus governantes é válido apenas enquanto suas ordens não contradizem a *Shari'ah*.³³⁹

Por volta de 1812, *Shaykh* Khalid torna-se independente, quando a sua *Tariqa* passa a levar seu nome. Para garantir a expansão de sua Ordem era necessário que tivesse grande número de representantes, algo difícil de conseguir seguindo os meios tradicionais de treinamento de novos dervixes. Nos princípios da *Tariqa Naqshbandiyya*, quando ela era uma organização fechada e elitista, a iniciação e a formação do adepto eram acessíveis apenas a alguns e era um processo lento e demorado. Já na época de *Shaykh* Khalid, este, com outros objetivos, tem a intenção de reformar o método de iniciação e formação de um dervixe. Em primeiro lugar ele permite que os novos dervixes aprendam não com ele, mas com outros dervixes mais velhos, por um período que deveria ser bem curto. Após esse período, ele já estaria apto a fazer o retiro espiritual de quarenta dias, período em aprenderia pessoalmente com *Shaykh* Khalid ou com os dervixes mais capacitados, indicados por ele, de forma a mergulhar nas práticas da *Tariqa* e alcançar um estágio elevado o mais rápido possível.³⁴⁰

Ele deu atenção especial à dimensão organizacional da *Tariqa*. Sua inovação principal foi a ênfase na *rabita*, uma concentrada forma de retiro espiritual (*khalwa*) e o fechamento das portas da *Tariqa* aos não-membros durante a realização do *Dhikr*³⁴¹, algo que a *Tariqa Nashbandiyya Haqaniyya* não faz, apesar de *Shaykh* Nazim al-Haqqani ter sido iniciado naquela *Tariqa*.

Como se mostrou anteriormente, *Shaykh* Khalid al-Baghdadi tinha imensa preocupação com a correta prática do Islã, portanto deu ênfase na educação e na formação dos *Muqaddams* e dervixes. É com esse escopo que a *Tariqa Naqshbandiyya Khalidiyya* chega no Brasil. O seu representante é versado nas ciências islâmicas, domina totalmente a língua árabe e a língua turca, além de falar inglês, francês e alemão. *Sidi* Victor Ahmet, o *Muqaddam*, é

³³⁹ GOMMER, Moshe. *Muslim Resistance to Tsar: Shamil and the Conquest of Chechenia and Dagestan*. Londres: Frank Cass & Co, 1994, p. 42.

³⁴⁰ Cf. ZELKINA. Op. Cit. p. 94.

³⁴¹ WEISMANN, Itzach. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. Londres: Routledge, 2007, p. 85.

brasileiro, converteu-se ao Islã pelo Sufismo, mudando-se logo após sua conversão para a Turquia, onde iniciou seus estudos islâmicos, permanecendo naquele país por cerca de cinco anos, sendo enviado à Síria, após esse período para aprofundar seus conhecimentos no Islã e no Sufismo.

A *Tariqa* chega ao nosso país com o escopo de divulgar o Islã. A preocupação com o Sufismo, segundo *Sidi Victor Ahmet*, está em segundo plano. A ideia é publicar em língua portuguesa o maior número possível de livros, especialmente do *Shaykh* Ösman Nuri Topbaş, líder da *Tariqa Khalidiyya* para a Turquia.

A *Tariqa* promoveu alguns encontros no ano de 2011. Destacamos os que foram realizados na UNESP (Universidade Estadual Paulista, em junho de 2011, com a presença do *Shaykh* Serdar Yildirim, no qual se discorreu sobre a relação do Islã com o Sufismo, e o papel deste na modernidade e o que foi realizado Instituto Raimundo Lúlio, em São Paulo, no mês de Outubro.



Fig. 26 – Encontro realizado em Outubro no Instituto Raimundo Lullio. Ao centro o *Shaykh* e à esquerda *Sidi Victor Ahmet*. (arquivo do autor)

Apesar de estar no início, o trabalho de divulgação do Islã, realizado pelos membros da *Tariqa* no Brasil é bastante atuante. *Sidi Victor Ahmet* está em constante viagem,

distribuindo os livros editados pela Editora Erkam, empresa da própria *Tariqa*, que publica os livros do *Shaykh* Ösman Nuri Topbaş. A tradução deles para língua portuguesa é feita pelo próprio *Sidi* Victor Ahmet.

Como a missão primeira da *Tariqa* é divulgar o Islã, *Sidi* Victor Ahmet promove encontros com brasileiros, nos quais há a leitura comentada das obras do *Shaykh* Ösman Nuri Topbaş, leitura do Alcorão e oração comunal. A prática do Dhikr em grupo da *Tariqa* ainda não foi instituído, tendo em vista haver poucos e espalhados membros dela em São Paulo. *Sidi* Victor Ahmet aproveita os encontros para falar do Islã, explicar alguns *ahadith* e responder perguntas dos presentes.

A exemplo do sucesso alcançado pela *Tariqa* quando esta foi desenvolvida pelo *Shaykh* Khalid al-Baghdadi, ela segue o mesmo caminho no Brasil. Há grupos em diversos Estados Brasileiros, que se reúnem, da mesma forma que *Sidi* Victor Ahmet faz, para ler livros do *Shaykh* Ösman Nuri Topbaş e comentá-los, ler o Alcorão e fazer orações comunais. Crê-se que desta forma haverá uma formação islâmica sólida, sendo que a opção para se iniciar na *Tariqa* fica a cargo da própria pessoa.

Segundo *Sidi* Victor Ahmet esse sistema de reuniões ajudará na divulgação do Islã e do Sufismo, de forma a estabelecer, em breve, um grupo de iniciados. Uma das ferramentas que utiliza para alcançar isto é o sítio de Internet que administra, no qual apresenta a *Tariqa*, com uma pequena biografia do *Shaykh* Ösman Nuri Topbaş e editora que publica seus livros. Esta página pode ser vista em: <<http://osman-nuri-br.blogspot.com.br/>>.

Sidi Victor Ahmet procura se aproximar de outras *Turuq* de São Paulo, convidando seus membros para os eventos que ela patrocina, como forma de manter a proximidade com outros dervixes, tendo em vista a preocupação da *Tariqa* com a divulgação do Islã, bem como a formação islâmica dos dervixes. Segundo ele não há preocupação com grupos muçulmanos contrário ao Sufismo, pois crê que eles são ignorantes e que não merecem preocupação.



Fig. 27 – Oração comunal feita durante o encontro de Sidi Victor Ahmet com brasileiros. (Arquivo do autor)

Neste capítulo tivemos a oportunidade de apresentar as *Turuq* que existem no Brasil. Como afirmamos anteriormente, não temos a pretensão de afirmar que conseguimos identificar todas elas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos não ser possível tirarmos uma conclusão do trabalho, mas considerações ao seu término. Confessamos que foi uma pesquisa deveras problemática. Muitos dervixes não quiseram colaborar conosco, por não se sentirem à vontade em partilhar sua adesão a uma *Tariqa*, receosos em serem identificados por muçulmanos que não apreciam o Sufismo. Outros nos olhavam com olhar crítico, por acharem que estivéssemos a serviço desses muçulmanos que não gostam do Sufismo, mesmo após termos nos identificado como pesquisadores, muçulmanos e dervixes.

Identificamos oito *Turuq* em São Paulo e acreditamos que mantermos contato com sete delas tenha sido um ótimo resultado para nossa pesquisa. Conseguimos conversar com seus líderes, participar de seus rituais e encontros, enfim, observar suas vidas como dervixes.

No entanto, cremos que a proposta inicial deste trabalho em mostrar a presença do Sufismo e das Ordens Sufis em São Paulo, mostrando os diversos contextos em que estão inseridos, a relação existente entre as *Turuq* e destas com as comunidades muçulmanas não Sufis ficou bem clara.

O objetivo deste trabalho foi o de oferecer, juntamente com informações que consideramos relevantes e pertinentes, perspectivas para compreensão de algo muito distante à maioria dos brasileiros, que nem imaginavam que existisse algo parecido em nosso país. Se muitos desconhecem que há crentes do Islã, imagine-se, então, místicos muçulmanos.

Perceber o engajamento dos dervixes em várias questões, suas estratégias de manutenção e pertença foram resultados que conseguimos auferir e que foram transmitidos em nosso trabalho.

Como disse anteriormente não temos a pretensão de termos encerrado a questão. Nosso trabalho é introdução a outros pesquisadores, que poderão pesquisar mais amiúde os grupos citados ou, até, identificar outros dervixes que não conseguimos encontrar. É nossa contribuição à comunidade acadêmica, que não ainda não tinha atentado para essa fatia populacional brasileira.

Nosso objetivo de identificar as *Turuq* que existiram e existem no Brasil, apontando a presença do Sufismo em nosso país, fazendo um balanço da relação entre muçulmanos Sufis com as comunidades em que estão inseridos foi conseguida, pois discutimos isso em cada uma das *Turuq* analisadas.

Acreditamos que conseguimos introduzir o leito no universo do Islã e do Sufismo, identificando os postulados principais do Sufismo, seu papel na religião islâmica, qual a sua

influência no comportamento dos dervixes, demonstrando as suas raízes históricas e relações com os outros (dervixes, muçulmanos não-dervixes e não muçulmanos).

Também conseguimos descrever as *Turuq* que encontramos em São Paulo com um extenso trabalho de campo, muitos acompanhamentos de rituais e algumas entrevistas abertas, mantendo relação cordial com todos os dervixes que encontramos. Conseguimos, também, através do fenômeno do Sufismo, expandi-lo para compreensão do Islã, talvez a maior contribuição deste nosso trabalho.

Como se pôde verificar na análise das *Turuq* em São Paulo há dois tipos existentes: uma secreta (*Tariqa Maryamiyya*) e as demais abertas. Entre estas, a maioria, excetuando-se a *Tariqa Sadhiliyya Yashrutiyya*, possui um viés propagandista com página de Internet e uma preocupação com a divulgação do Islã, como fonte religiosa.

Algumas *Turuq*, de forma institucional, não se preocupam com a opinião de grupos contrários ao Sufismo, como a *Tariqa Sadhiliyya Yashrutiyya*, a *Maryamiyya*, a *Jerrahiyya* e a *Naqshabndiyya Khalidiyya*. Outras, ao contrário, são bastante atuantes na questão da refutação da opinião dos chamados *Salafin*, como as *Turuq Tijaniyya*, *Shadhiliyya 'Aliwiyya* e *Naqshbandiyya Haqqaniyya*.

Com exceção da *Tariqa Maryamiyya*, que não se envolve em nenhuma questão social, as demais possuem forte atuação. Participam de discussões sobre o Islã e dedicam-se a difundir as ideias das *Turuq* em páginas de Internet. Entretanto, o que pudemos verificar é que há um trabalho de resistência às críticas perpetradas por outros grupos, tentando estabelecer seu significado no espaço religioso brasileiro.

A adesão ao Sufismo da maioria dos brasileiros se dá pela busca do misticismo, esoterismo e/ou ocultismo. Comumente muitos deles já participaram de Ordens iniciáticas, como a Rosa-Cruz, Martinismo e Maçonaria, entre outras. Das pessoas com quem conversamos isso foi bastante presente. Há outras que, já convertidas ao Islã, procuraram algo mais acalentador, mais devocional, que não encontravam no Islã não-Sufi. Poucos, no entanto, tinham esse viés.

Também se observou, entre as pessoas que aderem às *Turuq*, um forte senso crítico. A maioria deles possui formação acadêmica e são bastante atenciosos na questão do Islã, com uma preocupação no estudo da língua árabe e nas tradições do Islã, especialmente no conhecimento dos *Ahadith*. Isso nos mostrou que, contrariamente a outras opiniões, o Sufismo não se afasta da ortodoxia, do estudo das ciências islâmicas, da prática islâmica diária. Esses dervixes brasileiros têm a clara noção que fazem “algo a mais”, considerando a si mesmos como muçulmanos que buscam o sentido total da religião, não divorciando a

prática da *Tariqa* com a prática do Islã. Também não enxergam nenhum tipo de incompatibilidade, ao contrário, praticam o Sufismo, pois o consideram como algo indissociável ao Islã. Às críticas ao Sufismo, refutam-nas com *Ahadith* e opiniões de vários sábios do Islã, por isso a preocupação em conhecer as ciências islâmicas.

Com o trabalho que fizemos acreditamos que pudemos colaborar com a Academia, de forma a trazer melhor entendimento do Islã e seu caminho místico, o Sufismo. Reafirmamos que este trabalho não tem a ideia de ser algo proselitista ou de defesa do Sufismo, mas mostrar como as *Turuq* e seus membros veem a si mesmos, que acreditam praticar o Islã plenamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 'ADAWI, `Ali ibn Ahmad ibn Mukaram. *Ar-Risala Ibn Abu Zayd al-Musamat kifaiyyat al talib al rabbani lir-risalat Ibn Abu Zayd al-Qayrawani fil madhhab Malik*. Bairut: Dar Ihya al-Kutub al-`Arabiyah, Vol. 2, 1987.
- AL-JILANI, Abdel Qadir. *El secreto de los secretos*. Madrid: Editorial Sufi, 2000.
- AMANAT, A., 2001. *Empowered through violence: the reinventing of Islamic extremism*. In: TALBOTT, S., CHANDA, N. (Eds.). *The Age of Terror: America and the World After September 11*, Yale Center for the Study of Globalization, pp. 25-52
- ANTES, Peter. *O Islã e a Política*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2003.
- AL-QARADAWI, Yusuf. *Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase*. Doha: Ed. Al-Dar, 1992.
- 'ARABI, Ibn. *Los Secretos de los nombres de Dios*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1996.
- ARBERRY, Arthur John. *Kitab al-Ta'arruf li Madhab ahl al-Tasawwuf, the Doctrine of the Sufis: Translated from the Arabic of Abu Bakr al-Kalabadhi*. New York: Cambridge University Press, 1979.
- ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. California: Stanford University Press, 2003.
- ASLANDOGAN, Y. Alp.. *Present and Potential Impact of the Spiritual Tradition of Islam on Contemporary Muslims: From Ghazali to Gulen*. In YILMAZ, Ihsan et alli (eds.). *Muslim World in Transition: Contributions of the Gulen Movement*. Leeds: Leeds Metropolitan University Press, 2007.
- ATTAR, Farid al-Din. *A linguagem dos pássaros*. São Paulo: Attar Editorial, 1991.
- AZEVEDO, Mateus S.. *Iniciação ao Islã e ao Sufismo*. Rio de Janeiro: Record, 1994.
- BABA, Gudri Shah. *The path of Tasawwuf*. Ajmer: Asma Publications, 1990.
- BALDICK, Julian. *Mystical Islam: an Introduction to Sufism*. London: Tauris & Parki, 2000.
- BALOGUN, Muhsin Adekunle. *Sycretic beliefs and practices amongst muslims in Lagos State, Nigéria*. Tese de Doutorado. Birmingham: School of Philosophy, Theology and Religion of University of Birmingham, 2011.
- BARAHONA, Juan A. González. *El Islam en África Occidental*. Tese de Doutorado. Madri: Universidade Complutense de Madrid, 2009.
- BARTH, Fredrik. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BASCOM, William Russel. *Ifa divination: communication between gods and men in West Africa*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Vol I. Rio de Janeiro: EDUSP. 1971.
- BORTOLUCCI, José Henrique. *Pensamento eurocêntrico, modernidade e periferia: reflexões sobre o Brasil e o Mundo Muçulmano*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 2009.
- BRAGA, Manoel Maria. *Senegal: um país na fronteira de vários mundos*. Revista do Centro de Estudos Africanos, Lisboa, 2004.

- BRANDON, George Edward. *From Oral to Digital: rethinking the transmission of Tradition in Yorùbá Religion*. Em: OLUPONA, Jacob K. & REY, Terry (eds.). *Òrìṣà Devotion as World Religion: The globalization of Yorùbá Religious Culture*. Wisconsin: The University Of Wisconsin, 2008.
- BRENNER, Louis. *Muslim divination and the history of religion in Sub-Saharan Africa*. In Pemberton III, J. *Insight and artistry in African divination: A cross-cultural study*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 2000.
- BRUSTLEIN, Violette & WANIEZ, Philippe. *Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social*. Revista ALCEU, Rio de Janeiro, PUC/RJ, v.1, n.2, jan./jul. 2001.
- BUCAILLE, Maurice. *A Bíblia, o Corão e a Ciência*. São Bernardo do Campo: CDIAL, 1999.
- BUKHARI. *Sahih*. Volume 02, livro 21, *hadith* n. 250.
- BURCKHARDT, Titus. *Introducción al Sufismo*. Barcelona: Paidós, 2006.
- CADAVID, Leslie. *Fátima al-Yashrutíyya: the life and practice of a Sufi Woman and Teacher*. Em: CORNELL, Vincent (ed.): *Voices of Islam: Voices of the Spirit*. Londres: Praeger Publishes, 2007.
- CAIRUS, José Antônio Teófilo. *Jihad, Cativo e Redenção: escravidão, resistência e irmandade, Sudão Central e Bahia. Dissertação de Mestrado*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- CAMARGO, Gisele Guilhon Antunes. *Sama: Etnografia de uma dança Sufi*. São Paulo: Ed. Dervish, 2002.
- _____. *Mukabele: ritual dervixe*. Florianópolis: Ed. Insular, 2010.
- CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CARVALHO, Olavo de. *Astros e Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Estela Editorial, 1985.
- CASTANHE, André. *Do Líbano ao Brasil: história oral de imigrantes*. São Paulo: Ed. Gandalf, 2005.
- CASTRO, Cristina, M. *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do Bairro Paulistano no Brás*. Tese de doutorado. São Carlos: UFSC, 2007.
- _____. *Muçulmanas no Brasil: reflexões sobre a relação entre a religião e dominação de gênero*. São Paulo: Revista Mandrágora, vol. 14, pág. 80 a 96. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/MA/article/viewFile/698/699>. Acesso em 13/08/2010.
- GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2004.
- CHAGAS, Gisele Fonseca. *Identidades religiosas e fronteiras étnicas: um estudo do ritual da oração na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro*. Revista Religião & Sociedade, ISER. Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v29n2/v29n2a08.pdf>. Acesso em 11/09/2010
- CHITTICK, Willian C.. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-`Arabi's Cosmology*. New York: State University of New York Press, 1998.
- _____. *Sufism: a beginner's guide*. Oxford: Oneworld, 2008
- CORBIN, Henry. *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi*. Paris: Flammarion, 1975.

- CORNELL, Vincent. *The way of Abu Madyan*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996.
- CURTIS, Edward. *Encyclopedia of Muslim-American History*. Nova York: Infobase Publishing, 2010.
- DAMREL, David W.. *Aspects of the Naqshbandi-Haqqani order in North America*. In: MALIK, Jamal. *Sufism in the West*. Londres: Routledge, 2006.
- DOBRONRAVINE, Nikolai. *O Islã na África do Oeste e no Brasil*. Registro do ciclo de palestras realizadas pelo Prof. Dr. Nikolai Dobronravine na Universidade Federal da Bahia, de 03 a 07 de Novembro de 2003, p. 17. Disponível em <<http://www.casadasafricas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/O-Isla-na-Africa-do-Oeste-e-no-Brasil.pdf>>. Acesso em 12/12/2011.
- DOCKRAT, Muhammad Ashraf Ebrahim. *Between Orthodoxy and Mysticism: The life and works of Shaikh Muhammad Ibn Tahir Al-Fattani*. Johannesburg: University of South Africa, 2002
- DONINI, Giovanni. *O mundo islâmico: do século XVI à actualidade*. Lisboa: Ed. Presença, 2008.
- EADES, Jeremy Seymour. *The Yoruba Today*. Cambridge: CUP Archive, 1980.
- ELIADE, Mircea. *Historia de Las creencias y las ideas religiosas III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- EL-MOOR, Patrícia Dario. *O Reconhecimento da Presença Árabe no Brasil: na busca de uma identidade Nacional*. Anais do XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em Salvador, de 07 a 10 de Agosto de 2011. Salvador: UFBA, 2011.
- EPHRAT, Daphna. *Spiritual wayfarers, leaders in piety: Sufis and the dissemination of Islam*. Massachusetts: HCMES, 2008.
- ERNST, Carl W.. *Rethinking Islam in the Contemporary World*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- FARINHA, Antonio Dias. *O Sufismo e a islamização da África Subsariana*. In: GONÇALVES, António Custódio (coord). *O Islão na África Subsariana: Actas do 6º Colóquio Internacional - Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana*. Porto: Universidade do Porto, Centro de Estudos Africanos, 2004.
- FAROUKI, Suha Taji. *Beshara and Ibn 'Arabi: A movement of Sufi Spirituality in the Modern World*. London: Anqa Publishing, 2010.
- FERREIRA, Francirosy, C. B. *Olhares Femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias e imagens*. São Paulo: Ed. Hucitec, 2010.
- _____. *Entre Arabescos, luas e tâmaras – performances islâmicas em São Paulo*. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/USP, 2007.
- FIELD, Claud. *Mystics and Saints of Islam*. London: Francis Griffiths, 1910.
- FILORMANO, Giovanni. *Monoteísmos e Dualismos: as Religiões de Salvação*. São Paulo: Ed. Hedra, 2005.
- FRAGER, Robert & FADIMAN, James. *Essential Sufism*. New York: Harper Collins, 1997.
- _____. *Personality and Personal Growth*. New Jersey: Pearson, 2005
- GARDELL, Mattias. *Countdown to Armageddon: Louis Farrakhan and the Nation of Islam*. Durham: Duke University Press, 1996.

- GARAUDY, Roger. *A poesia anunciadora*. In: LUCCHESI, Marco (org.). *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2002.
- GELLMAN, Jerome. *Mysticism*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/mysticism>>. Acesso em 10/12/2011.
- GENN, Celia A.. *The Development of a Modern Western Sufism*. Em: BRUINESSEN, Martin Van & HOWELL, Julia Day (orgs.). *Sufism and the "modern" in Islam*. Londres: Ed. I. B. Tauris, 2007
- GEOFFROY, Eric. *Introduction to Sufism: the inner path of Islam*. Indiana: Ed. World Wisdow, 2010.
- GIBB, Hamilton A.. *An Interpretation of Islamic History*. In: *Studies on the Civilization of Islam*. Boston: Beacon Press, 1962.
- GIL, Antônio Carlos. *Métodos e Técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 2007.
- GLOTON, Maurice. *The Quranic Inspiration of Ibn 'Arabi's Vocabulary of Love: Etymological Links and Doctrinal Development*. California: Ibn 'Arabi Society. Disponível em <http://www.ibnarabisociety.org/articles/glotonvocabulary.html>. Acesso em 11/08/2009.
- GOMMER, Moshe. *Muslim Resistance to Tsar: Shamil and the Conquest of Chechenia and Dagestan*. Londres: Frank Cass & Co, 1994.
- GOROSTEGUI, Agustín A.. *Islam em Africa Subsahariana*. Revista Cuadernos, Madrid: Fundación Sur, 2009.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- GUÉNON, René. *Esoterismo Islamico y Taoismo*. Barcelona: Ediciones Obelisco, 1992.
- GULEN, Fetullah. *Key Concepts in the practice of Sufism: Emerald Hills of the Heart*. Virginia: Fountain, 2000
- HAMID, Ayub. *Sufism Vs. Salafism/ Wahabism*. Disponível em: <<http://www.ayubhamid.com/q-a-a/609-Sufism-vs-salafismwahabism>>. Acesso em 10/02/2012.
- HAMID, Sonia. *Entre a Guerra e o Gênero: memória e identidade de mulheres Palestinas no Brasil*. Dissertação de Mestrado. Brasília: PPGAS/UnB, 2007.
- HAMIDULLAH, Muhammad. *Le Saint Coran: texte arabe, traduction sémantique en langue française*. Bayoruth: Al Biruni, 2000.
- HANIEH, Hasan Abu. *Sufism an Sufi Orders: God's Spiritual Paths Adaptation and Renewal in the Context of Modernization*. Jordan: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2011.
- HANIF, N. *Biographical Encyclopaedia of Sufis – South Asia*. New Delhi: Sarup & Sons, 2000.
- _____. *Biographical Encyclopaedia of Sufis – Africa and Europe*. New Delhi: Sarup & Sons, 2002.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele & WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e Religião*. São Paulo Ed. Ideias & Letras, 2009.
- HILL, Margari. *The Spread of Islam in West Africa: Containment, Mixing, and Reform from the Eighth to the Twentieth Century*. Stanford: Spice Digest, University of Satanford, 2009.

- HINNELLS, John & MALIK, Jamal. *Sufism in the West*. Nova York: Ed. Routledge, 2006
- HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- HODGSON, Marshall G. S.. *The venture of Islam: conscience and history in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2000.
- HUNTINGTON, Samuel P. *O Choque de Civilizações e a Reconstrução da Ordem Mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.
- HUSSEIN, Jeylan. *The functions of African Oral Arts: The Arsi-Oromo Oral Arts in Focus*. Kyoto: African Study Monographs, nº 26, v. 1, Março de 2005.
- Imam Nawawi's Collection of Forty Hadith*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996
- ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Al-Qur'an: O Alcorão, o livro divino dos muçulmanos*. In PEREIRA, Rosalie H. de Souza. *O Islã clássico, itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva: 2007.
- JENKIS, Robert George. *The Evolution of Religious Brotherhood in North and Northwest Africa*. Em: WILLIS, John Ralph (ed.). *Studies in West African Islamic History*. Londres: Frank Cass, v. 1, 1979.
- KABANNI, Muhammad H.. *The Naqshbandi Sufi Tradition: Guidebook of Daily Practices and Devotions*. Fenton: ISCA, 2004
- KALANDAR, Ihsan Muhammad Ali. *Os muçulmanos no Brasil (tradução de Samir El-Hayek)*. Ministério de Awcaf e Assuntos Islâmicos do Kuwait, 2001.
- KARAMUSTAFA, Ahmet. *Sufism: the formative period*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2007.
- KARRAR, Ali S.. *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*. London: C. Hurst & Company, 1992.
- KIELCE, Anton. *O Sufismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- KIYMAZ, Sehnaz. 2002. *Sufi treatments: methods and philosophy behind it*. Doha: Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine, vol. 1, n. 2, 2002.
- KHANAM, Farida. *Sufism an Introduction*. Nova Délhi: Ed. Goodword, 2009.
- KNYSH, Alexander . *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill, 2000.
- _____. *Al-Risala al-qushayriyya fi 'Ilm al-tasawwuf, al-Qushayri's - Epistle of Sufism: translated from the Arabic of Abu'l-Qasim al-Qushayri*. Reading: Garnet Publishing, 2007.
- LAUDE, Patrick. *Pathways to an Inner Islam: Massignon, Corbin, Guenon, and Schuon*. Albany: State University of New York Press, 2010.
- LEWIS, Bernard. *Os Assassinos, os primórdios do terrorismo no Islã*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2003.
- _____. LEWIS, Bernard. *A Crise do Islã, guerra santa e terror profano*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2004.
- LEWIS, Donald M.. *Christianity reborn: the global expansion of evangelicalism in the twentieth century*. Michigan: W. M. B. Eerdmans Publishing Co., 2004.
- LOPES, Nei. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Ed. Autêntica, 2006.

- _____. *Malês: o Islã negro no Brasil*. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Cultura em Movimento: matrizes africanas e ativismo negro*. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- LOVEJOY, Paul E.. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- MACAGNO, Lorenzo. *Outros Muçulmano: Islão e narrativas coloniais*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2006.
- MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de. *Influência Ismaili nos Batinis de Al-Andalus*. São Paulo: Revista de Estudos da Religião – PUC/SP, Março de 2008, pág. 142-166. Disponível em http://www.pucsp.br/rever/rv1_2008/i_macedo.htm. Acesso em 12/08/2010.
- MALIK, Jamal. *Sufism in the West*. Londres: Routledge, 2006.
- MANERI, Chaikh Sharfuddin. *Cartas de um Mestre Sufi*. São Paulo: Pensamento, 1995.
- MARQUES, Vera Lúcia Maia. *Conversão ao islã: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC, 2000.
- _____. *Sobre práticas religiosas e culturais islâmicas no Brasil e em Portugal: notas e observações de viagem*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- MARTIN, B. G. *A short history of the Khalwati Order of Dervishes*. In: KEDDIE, Nikki R.. *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. California: University of California Press, 1972.
- MAWDUDI, Imam Abu A'la. *Los principios del Islam*. Alexandria: Conveying Islamic Message Society, 1977.
- MCDOUGALL, E. Ann. *In search of a desert-edge perspective: the Sahara-Sahel and the Atlantic trade*. Em: LAW, Robin (ed.). *From Slave Trade to "Legimate" Commerce: the commercial transition in nineteenth-century West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- MCGINN, Bernard. *The foundations of Mysticism*. New York: Crossroad, 2002.
- MONTENEGRO, Silvia, M. *Dilemas identitários do Islã no Brasil: a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2000.
- _____. *Identidades muçulmanas no Brasil: ente o arabismo e a Islamização*. Revista eletrônica Lusotopie: 2002, pág. 59-79. Disponível em <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/montenegro.pdf>. Acesso em 13/09/2010.
- MICHON, Jean-Louis. *Le Soufi Marocain Ahmad Ibn 'Ajiba et son M'iraj*. Paris: Vrin, 1973.
- MICHON, Jean-Louis & GAETANI, Roger (org.). *Sufism: love and wisdom*. Indiana: Ed. World Wisdom, 2006.
- MONTEIL, Vincent. *O Islã na África Negra*. Revista Afro-Ásia, Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, nº 4-5, 1967.
- MOURA, Clovis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2004.
- MUTAHARI, Murtada. *Ashnay Ba 'Ulimil Islam*. Tehran: Intisharat, V. 2, 1989.
- _____. *Irfan: la ciencia de la gnosis*. Madrid: Biblioteca Islamica Ahlul Bait, 2006.
- NASR, Helmi. *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*. Al-Madinah (Arábia Saudita): Complexo Editorial do Rei Fahd, 2006.
- NASR, Seyyed Hossein. *The Heart of Islam*. Nova York: Harper Collins, 2002.
- _____. *Islam: Religion, History and Civilization*. Nova York: Ed. Harper Collins, 2003.

- NETTON, Ian Richard. *Sufi ritual, the parallel universe*. Richmond: Curzon Press, 2000.
- NICHOLSON, Reynold Alleyne (trad.). *The Kitab Al-luma*. Leiden: Brill, 1914
- _____. *Tarjuman as-Aswaq*. London: Royal Asiatic Society, 1911.
- ÖZAKI, Muzafer Ozaki. *Develacion del Amor: Sufismo y remembranza de Dios*. Buenos Aires: Editora Jerrahi, 1989.
- _____. *Dos Textos Sufies: El Jardín de los Dervixes & Adornos de los Corazones*. Buenos Aires: Yerrahi Argentina, 2006.
- _____. *El Amor es el Vino*. Buenos Aires: Editora Jerrahi, 1987.
- PACE, Enzo. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- PALACIOS, Miguel Asin. *El Islam Cristianizado: estudio del Sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Hiperión, 1990.
- PEEL, John David Yeadon. *Religious encounter and the making of the Yoruba*. Indiana: Indiana University Press, 2003.
- PEREIRA, Rosálie H. de S.. *Avicena, a Viagem da Alma*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- _____. (org). *O Islã clássico, itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva: 2007.
- PERES, Vitória Peres de Oliveira. *O caminho do silêncio: um estudo de grupo sufi*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFJF, 2002.
- PEREZ, Pedro Rojo (Ed.). *El mundo visto por los árabes: anuário de prensa árabe 2006*. Barcelona: Editorial Icaria, 2007
- PINILLA, Ramón Mújica. *El collar de la Paloma del alma*. Madri: Ed. Hiperión, 1990.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã, Religião e civilização: uma abordagem antropológica*. Aparecida: Ed. Santuário, 2010.
- _____. *Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil*. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 228-250, setembro/novembro 2005. Disponível em <http://www.usp.br/revistausp/67/17-pinto.pdf>. Acesso em 10/08/2010.
- PINTO, Paulo Hilu da Rocha. *El Islam en Brasil: elementos para una antropología histórica*. Revista de História Internacional, Cidade do Mexico: ISTOR, Ano XII, n. 45, 2011.
- POUWELS, Randall Lee & ADLER, Philipp J.. *World Civilizations*. California: Thomson Wadsworth, 2006.
- PRADO, Abdennur. *El islam como anarquismo místico*. Barcelona: Virus Editorial, 2010
- QUÈCHON, Martine. Réflexions sur certains aspects du syncrétisme dans l'islam oust-africain. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Cahiers d'études africaines. Vol. 11, n° 42, 1971, p. 212. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1971_num_11_42_2801>. Acessado em: 20/09/2011.
- QUERINO, Manuel. *A raça africana e os seus costumes*. Salvador: Ed. Progresso, 1995.
- RAFIABADI, Hamid Naseem. *Saints and Saviours of Islam*. New Delhi: Sarup & Sons, 2005.
- RAMIREZ, Jose M. S.. *Ibn 'Arabi o la renovacion espiritual del Sufismo*. Revista Thémata, n° 6. Sevilla: Universidad de Sevilla 1989. Disponível em <http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/06/12%20serrano.pdf> Acesso em 06/08/2010.

- RAMOS, Vlademir Lúcio. *Conversão ao Islã: uma análise sociológica da assimilação dos ethos religioso na sociedade muçulmana sunita em São Bernardo do Campo na região do Grande ABC*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: UNIMESP, 2003.
- REICHERT, Rolf. *Denominações para os muçulmanos no Sudão Ocidental e no Brasil*. Revista Afro-Ásia, Salvador: CEAO, v. 1, nº 10-11, 1970.
- REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2003.
- _____. *O Alufá Rufino*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2010.
- RENARD, John. *Historical Dictionary of Sufism*. Lanham: Ed. Scarecrow Press, 2005.
- RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. *Negros islâmicos no Brasil escravocrata*. São Paulo: Cadernos CERU, vol.22, n.1, 2011.
- RIO, João do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Ed. Simões, 1991.
- RISÉRIO, Antônio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34, 2007.
- ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Brasiliana, 1977.
- RONDE, Table. *Guénon et l'Islam*. Em Revista *Politica Hermetica*. Lausanne, Editions l'Age d'Homme, nº 16, 2005.
- ROSANDER, Eva Evers. *The Islamization of Tradition and Modernity*. Em: ROSANDER, Eva Evers & WESTERLUND, David (Eds.). *African Islam and Islam in Africa: encounters between Sufis and Islamists*. Ohio: Ohio University Press, 1997.
- SAID, Edward Wadie. *Orientalismo, o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. *Cobrindo o Islã*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.
- SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- SCHUON, Frithjof. *Para compreender o Islã*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.
- SCHWARTZ, Silvia. *A béguine e al-Shayk: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn'Arabī*. Tese (doutorado em Ciência da Religião). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005.
- _____. *A "ciência do coração" no Sufismo de Ibn 'Arabi*. In TEIXEIRA, Faustino (org.). *Nas teias da delicadeza*. São Paulo: Paulinas, 2006. Pág. 189-204.
- SEDGWICK, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Londres: Oxford University Press, 2004.
- SEESEMAN, Rudiger. *Sufi Leaders and Social Welfare*. In: WEISS, Holger (org.). *Social welfare in muslim societies in Africa*. Estocolmo: Nordiska Afrikainstitutet, 2002
- SKINNER, Stephen. *Terrestrial astrology: Divination by geomancy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- SMITH, Margareth. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. London: Oneworld, 1995
- SONN, Tamara. *Uma breve história do Islã: um guia indispensável para compreender o Islã do século XXI*. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 2011.

- SOUZA, C.. *O Sufismo como dimensão mística do Islã*. Belo Horizonte: Revista Horizonte, volume 4, número 7, Dezembro de 2005. Pág. 76-95. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/528/555>. Acesso em: 07/09/2009.
- SUBHAN, John A.. *Sufism, Its Saints and Shrines*. Lahore: Lovenstein Press, 2008.
- SWARTLEY, Keith E.. *Encountering the World of Islam*. Atlanta: Authentic Media, 2005
- TALMON-HELLER, Daniela. *‘Ilm, Shafā‘ah, and Barakah: The Resources of Ayyubid and Early Mamluk ‘Ulama*. Chicago: Mamluk Studies Review, Vol. 13, n. 2, 2009.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). *Nas teias da delicadeza*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- _____. TEIXEIRA, Faustino. *Rumi: A paixão pela Unidade*. REVER - Revista de Estudo da Religião, São Paulo: PUC, nº 4, 2003.
- TRIMINGHAM, John Spencer. *Islam in West Africa*. Londres: Oxford University Press, 1959.
- _____. *The phases os Islamic Expansion*. In: LEWIS, I. M.. *Islam in Tropical Africa*. Londres: Oxford University Press, 1966
- TUQUOI, Jean-Pierre. *La Cité Idéale de Maata Moulana*. Journal Le Monde, Paris, edição de 28/02/2008.
- USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- _____. *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- UŽDAVINYS, Algis. *Sufism in the Light of Orientalism*. Revista ACTA ORIENTALIA VILNENSIA, Vilniaus (Lituania): Akademinė Leidyba, nº 2, vol. 6, 2005.
- VAN BINSBERGEN, Wim M. J.. *Islam and transformations in Africa*, Leiden: Brill, 1997
- VERNET, Juan. *As Origens do Islã*. São Paulo: Ed. Globo, 2004.
- VIKOR, Knut S.. *Sufism and Social Welfare in the Sahara*. Em: WEISS, Holger (org.). *Social welfare in muslim societies in Africa*. Estocolmo: Nordiska Afrikainstitutet, 2002.
- VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de. *Sentido da Oração*. In: LUCCHESI, Marco (org.). *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2002
- WEISS, Holger. *Zakat and the Question of Social Welfare: an introductory essay on Islamic Economics and its implications for Social Welfare*. In: WEISS, Holger (Ed.). *Social Welfare in Muslim Societies in Africa*. Uppsala: Nordica Africa Institute, 2002.
- WEISMANN, Itzhak. *The politics of popular religion: Sufis, Salafis and Muslim Brothers in 20th Century*. London: International Journal Middle Eastern Studies, nº 37, 2005
- _____. *The Naqsbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. Londres: Routledge, 2007.
- WILLIAMS, John Alden. *Islamismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.
- ZAIA, Márcia Cristina. *O véu não cobre pensamento: imigrantes muçulmanos em São Paulo*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC, 2006.
- ZELKINA, Anna. *In quest for God and Freedom: the Sufi response to the russian advance in the North Caucasus*. Nova Iorque: New York University Press, 2000.