

Marrocos místico

Performance e ritual na
confraria sufi Hamdouchiya

Bruno Ferraz Bartel



Marrocos místico

Performance e ritual na
confraria sufi Hamdouchiya

Bruno Ferraz Bartel

Marrocos místico

Performance e ritual na
confraria sufi Hamdouchiya



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

Reitor

Gildásio Guedes Fernandes

Vice-Reitor

Viriato Campelo

Superintendente de Comunicação Social

Fenelon Martins da Rocha Neto

Diretor da EDUFPI

Cleber de Deus Pereira da Silva

EDUFPI - Conselho Editorial

Cleber de Deus Pereira da Silva (presidente)

Cleber Ranieri Ribas de Almeida

Gustavo Fortes Said

Nelson Juliano Cardoso Matos

Nelson Nery Costa

Viriato Campelo

Wilson Seraine da Silva Filho

Capa e Editoração Eletrônica

Fernando Zanardo

Revisão

Tatiane Braga



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

Bartel, Bruno Ferraz.
B283m Marrocos místico [livro eletrônico]: performance e ritual na confraria
sufi Hamdouchiya / Bruno Ferraz Bartel. – Teresina, PI: EDUFPI, 2022.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Digital Editions
Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5904-201-2

1. Sufismo. 2. Sufismo – Doutrinas. I. Título.

CDD 297.4

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422



Editora da Universidade Federal do Piauí – EDUFPI
Campus Universitário Ministro Petrônio Portella
CEP: 64049-550 - Bairro Ininga - Teresina - PI - Brasil



Sumário

PREFÁCIO.	7
APRESENTAÇÃO: (A REFLEXIVIDADE COMO TRABALHO ANTROPOLÓGICO: APRENDIZADO COM O SUFISMO MARROQUINO)	11
INTRODUÇÃO: POR QUE O MARROCOS?	19

PARTE I: DEFININDO A PESQUISA

QUESTÃO NORTEADORA.	29
Proposta de investigação.	36
Condições da pesquisa.	44
Os lugares da pesquisa no contexto marroquino	57
Sidi 'Ali (Meknes)	63
Fez.	67
Rabat.	70
Safi.	72
Essaouira	74
Taroudant	78
Sufismo e vida cotidiana na Hamdouchiya.	80

PARTE II: VIDA RELIGIOSA MARROQUINA

CAPÍTULO 1: PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS SOBRE O SUFISMO E O CULTO AOS SANTOS NO MARROCOS	87
CAPÍTULO 2: O SUFISMO NA HAMDouchiya	111
Elementos institucionais da Hamdouchiya	113
A criação das formas de autoridade	125
A transmissão das tradições	135
A comoditização das tradições	149
Conclusões	164
CAPÍTULO 3: PRÁTICAS DEVOCIONAIS	167
Sociabilidades e preparativos rituais na <i>zawiya</i> de Safi: digressões interacionais	169
As leituras textuais (Alcorão e <i>Dala'il al-Khayrat</i>) na <i>zawiya</i> de Safi	183
As invocações dos nomes e da presença de Deus (<i>dhikr</i>), as recitações dos poemas (<i>qasidas</i>) e as sessões rituais (<i>hadras</i>) em Safi	189
Conclusões	215
CAPÍTULO 4: ÉTICA NO <i>MOUSSEM</i>	219
Preparativo, viagem, chegada, vivência e retorno: o <i>moussem</i> de Taroudant do ponto de vista dos discípulos da <i>zawiya</i> de Safi	222
Alguns comentários analíticos	268
Conclusões	274
CAPÍTULO 5: FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO DOS DISCÍPULOS	277
Alguns aspectos da manifestação do estado religioso (<i>hal</i>)	280
Modos de produção dos sujeitos: três exemplos de formas de subjetivação	286
As categorias de corpo (<i>jism</i>) e “eu” (<i>nafs</i>)	287
As categorias de razão/intelecto (<i>'aql</i>) e “eu” (<i>nafs</i>)	297
As categorias de corpo (<i>jism</i>), razão/intelecto (<i>'aql</i>) e “eu” (<i>nafs</i>)	307
Alguns comentários analíticos	317
Conclusões	323

PARTE III: CONCLUINDO A PESQUISA

PALAVRAS FINAIS	329
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	341

Prefácio

Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

Antropólogo, coordenador do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM)

Universidade Federal Fluminense (UFF)

O sufismo, que pode ser descrito de maneira geral como uma das principais tradições místicas do Islã, tem sido cada vez mais o objeto de estudos acadêmicos que demonstram sua presença e importância na constituição de diferentes formas contemporâneas de religiosidade muçulmana. Considerado pelos pesquisadores das décadas de 1950 e 1960 como uma forma de “islã popular” destinada a desaparecer diante do avanço da modernização ou de formas literalistas do islã nas sociedades muçulmanas, o sufismo mostrou-se capaz de reformar-se assim como de adaptar-se com grande êxito às possibilidades culturais e sociais abertas não apenas pela modernidade, como também pelos processos de globalização da “pós-modernidade”.

Esses processos de renovação e expansão não foram uniformes nem unidirecionais, uma vez que coexistiram com processos de declínio e desaparecimento de várias formas de religiosidade sufi, produzindo configurações específicas de ruptura, continuidade e transformação em cada contexto social e cultural. Assim, o sufismo no Marrocos tem

uma configuração e um impacto social e cultural bastante distintos daqueles presentes na Síria, Tunísia, ou Egito, para citar apenas alguns dos contextos mais estudados pela antropologia. Além disso, para além dos traços comuns existem importantes diferenças regionais, locais e internas às próprias comunidades, as quais são fundamentais para a contínua “criatividade da tradição”¹ que marca a dinâmica interna do sufismo.

O livro de Bruno Ferraz Bartel é uma valiosa contribuição para o campo de estudos da antropologia das sociedades muçulmanas contemporâneas. Baseada em pesquisa etnográfica multi-situada em comunidades religiosas ligadas à *tariqa* (ordem/via sufi) Hamdouchiya em diferentes cidades do Marrocos, a análise mostra como elementos comuns e especificidades locais dos processos de apropriação e vivência da tradição mística compartilhada. O autor reconhece a importância de uma longa tradição antropológica desenvolvida no Marrocos, assim como a atenção por ela dada ao sufismo ou ao culto aos santos, o qual desenvolveu-se em contextos sufis, como elementos-chave para a compreensão de diversos aspectos da sociedade marroquina, tais como estruturas de poder em contextos tribais², cultura política autoritária³ e configuração cultural do islã⁴. A minuciosa etnografia de Bruno Bartel faz com que ele evite as generalizações nem sempre convincentes que muitas vezes marcaram abordagens anteriores da sociedade marroquina e sistematicamente construa sua narrativa através da análise de processos observados durante seu trabalho de campo.

1. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. “Creativity and Stability in the Making of Sufi Tradition: The Tariqa Qadiriyya in Aleppo, Syria”. In: RAUDAVERE, Catharina; STENBERG, Leif (orgs.). *Sufism Today: Heritage and Tradition in a Global Community*. Londres: Tauris, 2009. p.117-135.

2. GELLNER, Ernest. *The Saint of the Atlas*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1969.

3. HAMMOUDI, Abdellah. *Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*. Chicago: Chicago University Press, 1997.

4. GEERTZ, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: Chicago University Press, 1968.

A importância política do sufismo na construção da ideologia monárquica e da própria identidade nacional marroquina é abordada a partir de processos historicamente situados e etnograficamente observados através dos quais a monarquia marroquina apropria-se do simbolismo religioso do sufismo e o incorpora em seus rituais de poder. Esse quadro analítico já havia sido desenvolvido por historiadores, como Vincent Cornell⁵.

Porém, Bruno Bartel vai além, mostrando como o sufismo também constitui uma arena de capilarização do poder monárquico na sociedade marroquina através das diversas instâncias de tentativa de controle estatal da religiosidade sufi. Cooptação, repressão, patrimonialização, racionalização e modernização são alguns dos dispositivos acionados pela monarquia para o controle e “domesticação” de autoridades e espaços religiosos dotados de *baraka*, o poder sagrado que a dinastia Alauíta reivindica encarnar. No entanto, como demonstra a análise, esse controle não é eficaz de maneira uniforme ou, mesmo, universal, permitindo quer diversas arenas e formas de sufismo mantenham uma certa autonomia em relação ao poder monárquico.

A análise também mostra a centralidade da dimensão estética dos rituais como arena experiencial na qual as comunidades religiosas das *tariqas* e um público mais amplo podem participar e conectar-se em termos tanto devocionais e religiosos, quanto culturais e artísticos. Essa arena de produção, comunicação e consumo de experiências aparece como o elemento central para a compreensão do impacto religioso e cultural do sufismo na sociedade marroquina.

Por fim, Bruno Bartel chama atenção para o impacto do sufismo na trajetória biográfica e social de seus adeptos, analisando a construção de sujeitos morais. Aqui a análise abre possibilidades comparativas

5. CORNELL, Vincent. *The Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas Press, 1998.

entre diferentes formas do sufismo e seu impacto em contextos sociais específicos. Os sujeitos morais da Hamdouchiya são formados a partir da socialização difusa em linguagens experienciais compartilhadas, criando subjetividades com inserções coletivas bem definidas, o que difere profundamente do processo de iniciação individualizante que marca a produção de sujeitos morais em comunidades sufis de outras sociedades, como a Síria⁶.

Assim, este livro traz importantes contribuições para a antropologia da religião e para a uma compreensão teoricamente embasada e empiricamente fundamentada do universo religioso do islã e da sociedade marroquina. A sua leitura permitirá olhares e discursos que levem em consideração a complexidade social e cultural do Marrocos para além de discursos generalizantes sobre o “Mundo Muçulmano” ou o “Mundo Árabe”, oferecendo conhecimento etnográfico sobre um país que ocupa um lugar de destaque na própria história da antropologia.

6. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. “Mystical metaphors: ritual, symbols and self in Syrian Sufism”. *Culture and Religion*, vol. 18, n. 2, p. 90-109, 2017. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. “Metaphors and paradoxes: secrecy, power and subjectification in Sufi initiation in Aleppo, Syria”. *Contemporary Islam*, vol. 13, n. 1, p. 67-83, 2019.

Apresentação

(A reflexividade como trabalho antropológico: aprendizado com o sufismo marroquino)

Patricia Birman

Professora Titular de Antropologia

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Bruno Bartel nos convida a um grande e fascinante mergulho no sufismo desenvolvido no Marrocos contemporâneo. Não se trata de uma aventura ligeira e simples. Afinal, foram anos a fio que o autor se dedicou, com muito afincio, a estudar as confrarias sufi nesse país. Temos aqui um trabalho antropológico raro e original.

Uma pequena observação talvez resuma a perspectiva adotada por Bruno Bartel. O mergulho etnográfico que o autor realizou nessas confrarias marroquinas revela que a vertente sufi do Islã, privilegiada por Bartel, não é algo periférico nessa sociedade. A religião, ao contrário da perspectiva que se propagou majoritariamente nas ciências sociais até recentemente, não se encontra à margem da vida social, mas impregna com seus valores, rituais e práticas cotidianas o mundo social – e não somente aquele habitado por seus fiéis. Há uma impregnação religiosa da vida. Religião no Marrocos é, pois, inseparável das relações de poder, das relações de família, das relações de gênero e das hierarquias sociais. Em resumo, constitui a vida social bem como a existência dos

seus sujeitos. Não custa enfatizar: a formação da subjetividade marroquina através do sufismo não seria algo exterior, ou posto em relação com a sociedade, como se fossem dois objetos separadamente existentes. Desde sempre e por princípio, entrelaçadas, religião e sociedade forjam o mundo marroquino. A tradição de separação entre essas esferas no Ocidente cristão moderno não serve de lente para um olhar compreensivo sobre essa sociedade e também as sociedades ocidentais, como a antropologia tem apontado na atualidade.

De que modernidade se fala, por meio de quais conceitos é possível estabelecer a clivagem entre o “tradicional” e o “moderno”? Ou entre as tradições ocidentais e orientais? Discussão fundamental, sem dúvida, para aqueles que valorizam também uma melhor compreensão dessa clivagem mantida pela guerra, por formas de segregação, e que se alimenta de uma visão de progresso excludente e violenta como vemos em muitas nações árabes atualmente.

Há muitos e muitos séculos que o Islã foi definido como o grande inimigo da cristandade e, curiosamente, o Oriente Médio persiste como perigosamente estranho ao Ocidente. Por isso, tratá-lo de perto e de outro modo, em uma visada antropológica, é um caminho que pouco a pouco a antropologia insiste em percorrer. As lições de Edward Said, de Talal Asad, de Michel Foucault e de muitos outros, francamente consolidadas nos estudos antropológicos, permitiram que Bruno Bartel realizasse uma aproximação com o culto sufi em um país do Oriente Médio, o Marrocos, a partir da crítica ao colonialismo. E assim, buscou ir mais longe, aprofundando o conhecimento que temos da organização comunitária, da experiência dos seguidores sufi enquanto sujeitos/súditos da monarquia marroquina.

O conhecimento sobre o Oriente, como se sabe, contemporaneamente, também se tem nutre por tendências *New Age* que construíram um vasto campo de atração por suas modalidades de existência, entranhadas, como estariam, nas fontes autênticas e originais do universo

tradicional sufi. O turismo religioso marroquino, embebido nas fontes de sua tradicionalidade, atribuídas pelo Ocidente “moderno” aos seus “outros”, é um campo importante para as relações do Marrocos com os países europeus. Vale destacar que essas imagens e os horizontes que essas afirmam e reafirmam são agentes poderosos do pragmatismo empresarial que promove as nações do Oriente Médio como lugares geopolíticos permanentemente carentes de uma tutela ocidental. Desprezo e sedução se combinam na busca tanto pelas maravilhas árabes exóticas, quanto pelas formas de exploração dos “modernos” ocidentais dos seus “outros” distantes.

Com efeito, se podemos discutir as fontes do exótico impregnadas de etnocentrismo e reafirmadas pelas formas do capitalismo globalizado, isso não nos faculta desconsiderarmos a importância das armaduras conceituais envolvidas nas tradições sociológicas sobre a noção de moderno e de modernidade. Esse campo analítico permanece vivo e em constante indagação. Como entender as diferenças que até recentemente garantiam a clivagem entre oriente e ocidente, entre o norte e sul, entre cristãos e islâmicos, entre reinos e repúblicas? Uma questão central no livro.

Não se trata de reavivar abordagens inapropriadamente totalizantes. O que está em pauta é compreender o que engendraria essa clivagem incessante. Esta, aprofundada e com foco na tradição sufi, revela mecanismos disciplinares que podem ser comparados. De fato, evocam modos específicos de estruturação dos sujeitos e as formas religiosas que os capacitam para enfrentar as suas experiências de vida. Assim posto, estudar o que é considerado também no oriente marroquino como “tradição” é um modo de indagar como, o que assim se chama de “tradição” permite a construção dos indivíduos como sujeitos presentes no Islã mas também em outras religiões e modos de vida consolidados no ocidente.

Afinal, como Bartel nos assinala, recorrendo a Michel Foucault, o cuidado de si, a reflexividade, construídas paulatinamente por seus

interlocutores de pesquisa, não cabem nos limites sociológicos dessa clivagem. Mas abrem um campo de reflexão sobre as transformações dos sujeitos, sobre as suas dinâmicas de elaboração de suas experiências como pessoas religiosas dignas de respeito e personagens civicamente bem considerados.

Bruno Bartel analisa a especificidade dessa fonte religiosa para a constituição da nação marroquina e, antes de tudo, da formação subjetiva dos seus praticantes sufi. Os processos de subjetivação e, principalmente, os instrumentos pelos quais esses operam, são analisados de modo a compreendermos como esses sujeitos se constroem comunitariamente como indivíduos, como fiéis, e como súditos desta nação árabe.

A bela etnografia realizada no Marrocos é também um ato de renovação antropológica. Assinalo que a pesquisa do autor só foi possível porque outros o antecederam e permanecem produzido ciência em um centro específico de pesquisa: o Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM), da Universidade Federal Fluminense (UFF), coordenado por Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto e Gisele Fonseca Chagas. Somente o engajamento em equipes, em redes de trocas nacionais e internacionais de conhecimento, com acesso à acumulação e inovação de trabalhos de pesquisa, ao longo dos anos, pode forjar um verdadeiro cientista. Parece uma obviedade. No entanto, não é. Ou deixou de ser. Há poucos anos atrás eu não me preocuparia tanto em destacar a importância desse legado universitário que possibilitou a Bruno Bartel realizar o seu trabalho. Mas, nos tempos atuais, em que a ciência passa por uma grande crise em nosso país, em que se desqualifica sistematicamente o processo de seu desenvolvimento, é preciso reafirmar o valor das instituições, centros e laboratórios de pesquisa que, por meio de cientistas de qualidade científica reconhecida, garantem a produtividade das atividades desenvolvidas em nosso país. Esse laboratório, como muitos outros, tem sido mantido com auxílios das agências de fomento, com as bolsas de pesquisa do CNPq, CAPES, com um

ambiente universitário amigável, respeitoso das regras e das instituições acadêmicas. O trabalho de Bruno Bartel, pela sua excelência, reafirma a seriedade da sua formação.

Foi um esforço significativo investido em sua realização: trabalho de campo de vários anos, exploração sistemática e minuciosa das fontes bibliográficas, domínio do árabe e disposição intelectual e afetiva para vincular-se amistosamente aos religiosos sufi de várias comunidades com os quais conviveu. Respira-se em seu livro a atmosfera peculiar aos cultos e suas manifestações místicas. Música, dança e trocas entre os membros da confraria, relações amistosas entre participantes, encontros previstos e imprevistos, honrarias, constituem as festas e festivais sufis cuja centralidade recai sobre as manifestações do *hal*, que tomam os corpos dos integrantes da Hamdouchiya.

Como a boa antropologia ensina, as tentativas de se aproximar das alteridades que se estuda nunca será indiscutível e sempre revelará uma interpretação cujos limites são desconhecidos. Por meio da sua escrita, Bruno Bartel nos convida a acompanhá-lo em suas buscas, tentativas de apreensão das relações estabelecidas nas muitas andanças e nas muitas escutas de seus interlocutores. Movemo-nos junto com ele e nos aproximamos compartilhando as suas hesitações e dúvidas, e também as perguntas que, por vezes, ousa fazer. O aprendizado do corpo, da razão e do espírito que a prática sufi induz, possui um inestimável valor moral que guia e regula o comportamento de seus religiosos.

Bruno Bartel só teve acesso aos homens, bem entendido. Através desses, ele pode descrever o compartilhamento das aflições que tomavam alguns interlocutores. A família, as ambições sociais e políticas, a responsabilidade dos homens religiosos, em suma, a vida subjetiva diante dos percalços que as relações lhes impõem revelam um acesso privilegiado a essa arquitetura instável feita de escolhas, de obrigações éticas, de compromissos políticos que atravessam a vida social marroquina. A ética, o doloroso caminho em busca da verdade de si, e as incertezas

sobre comportamentos que parecem desafiar as condutas prescritas nos permitem compartilhar as angústias que sentem esses homens específicos diante de suas responsabilidades em termos da condição social que precisam alcançar e/ou consolidar. Em outras palavras, o campo das subjetividades que Bruno Bartel descortina revela-se como um precioso instrumento metodológico e conceitual para a apreensão de uma teia fortemente enredada que envolve os valores sobre a família, a responsabilidade pessoal, os vínculos políticos, a respeitabilidade e as estratégias de inserção comunitária e também política.

Desse ponto de vista, o tratamento concebido à subjetividade e às manifestações místicas não levam somente a uma compreensão dos valores que impregnam cada indivíduo, mas, principalmente, como esses valores em movimento, como parte de processos reflexivos, encaminham os sujeitos a enfrentar os problemas que são chamados a resolver. O campo reflexivo explorado por Bruno Bartel, em conversas com seus amigos e interlocutores, é assim um espaço de trocas e de narrativas do sujeito consigo mesmo, seus mestres e seus amigos. Espaço em que as dúvidas afloram, as ambiguidades sobre a própria conduta se exprimem e as ambições podem ser projetadas como um pano de fundo das estratégias postas em ação.

Duas questões surgem como particularmente importantes em relação às formas de reflexividade que Bartel examina acompanhando principalmente as elaborações de Michel Foucault e Talal Asad. A primeira delas eu diria que se trata da flexibilidade que modula as elaborações dos sujeitos. Reconhecer a sua presença matiza os efeitos das práticas disciplinares fundamentais para construção de si. A segunda, igualmente importante, diz respeito ao caráter coletivo das experiências religiosas. Apesar de acontecerem como opções e experiências individuais, guardam um caráter comunitário que assegura o valor de seus procedimentos.

Religião, definitivamente, portanto, não é estudada como uma crença, a saber, como um domínio cuja especificidade pode desconsiderar

as formas de inserção de seus fiéis no mundo. Perspectiva que durante muito tempo dominou os estudos sociais, é bom lembrar. O livro demonstra como o sufismo fundamenta as formas de subjetivação dos indivíduos, forjando os seus instrumentos emocionais, corporais e principalmente a capacidade reflexiva que seus fiéis desenvolvem. A reflexividade dos sujeitos e o muito cultivado aprendizado de si na cultura sufi são inseparáveis das manifestações místicas por intermédio da música, dos cânticos, dos poemas recitados que abrem os caminhos para os fiéis melhor habitarem o mundo que os cerca. Seus atos, suas formas de presença e interlocuções, a partir dessas experiências reflexivas, podem, assim, se efetivar nos processos cotidianos da vida coletiva e de cada um em particular.

Como toda boa antropologia, o trabalho etnográfico permite a comparação e também alimenta a prática reflexiva de seus leitores, o que é sempre bem-vindo.

Introdução

Por que o Marrocos?

Desde já, faz-se necessário explicar que a opção pelo Marrocos contrasta com a maioria dos trabalhos de campo etnográficos realizados pelos antropólogos no exterior. Segundo Fry (2004), a maior parte dos intercâmbios institucionais em Antropologia tem se concentrado em países da América Latina ou em regiões geográficas onde a língua portuguesa é predominante. A possibilidade de realizar pesquisas no Marrocos esteve diretamente relacionada ao Núcleo de Estudos do Oriente Médio⁷ (NEOM), grupo de pesquisa no qual estou vinculado desde o mestrado (2011-2013) no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF). Os incentivos para a realização de pesquisas no exterior é uma das características dos coordenadores do NEOM que, desde o mestrado, estimulam seus pesquisadores a submeter projetos às agências de fomento

7. O NEOM foi criado em 2003 no âmbito do PPGA/UFF pelos professores Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (PPGA, UFF), Dr. Paul Edouard Amar (Global Studies Department, University of California Santa Barbara) e Dra. Ella Shohat (Departments of Art & Public Policy and Middle Eastern & Islamic Studies, New York University). Atualmente é coordenado pelo professor Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, tendo como vice-coordenadora a professora Dra. Gisele Fonseca Chagas. O NEOM tem por objetivo criar uma estrutura acadêmica que possa atender à crescente demanda de informação e análises sobre temas ligados a esta região e às comunidades diaspóricas de populações originárias ou ligadas ao Oriente Médio.

que os possibilitem realizar o trabalho de campo em países do norte da África e do Oriente Médio.

Meu interesse pela religião islâmica advém de uma graduação interrompida na área das Ciências Sociais (2009-2010) na UFF⁸, quando pude participar de dois projetos – o primeiro, envolvendo a temática da liberdade religiosa⁹ e, o segundo, sobre a questão da construção das identidades religiosas muçulmanas¹⁰ – que culminaram com minha presença e inserção acadêmica (Bartel, 2010; 2011b) junto à Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ), localizada no bairro da Tijuca.

A possibilidade de organizar a primeira viagem ao Marrocos me foi oferecida pela pesquisadora Dra. Silvia Montenegro da Universidade Nacional de Rosário (UNR, Argentina), a partir de um convite informal em julho de 2011. Nessa conversa, fui convidado a participar do primeiro convênio acadêmico estabelecido entre a Universidade Mohamed V (UM5-Agdal, Marrocos) e a UNR. Segundo ela, o acordo firmado entre as universidades propunha o envio de dois estudantes argentinos para o Marrocos, a partir de 2012. Porém, diante da ausência de um segundo nome para compor a equipe, a referida pesquisadora estendeu a oportunidade para outros membros estrangeiros associados ao seu grupo de pesquisa¹¹ (Bartel, 2021a).

8. A minha formação inicial está ligada aos cursos de licenciatura (2001-2005) e bacharelado (2005-2006) em Geografia pela UFF.

9. Pesquisa iniciada em março de 2010, inserida no projeto “A crença na igualdade e a produção da desigualdade nos processos de administração institucional de conflitos no espaço público fluminense”, coordenado pelo Prof. Dr. Roberto Kant de Lima e mediado pela Prof. Dr^a. Ana Paula Mendes de Miranda, e que teve o auxílio financeiro da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

10. Pesquisa iniciada em março de 2010, inserida no projeto “Fluxos Transnacionais e Construção de Identidades em Comunidades Diaspóricas entre a América do Sul e o Oriente Médio”, coordenado pelo meu orientador, Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, e que teve o auxílio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

11. Coordenadora do Centro de Estudios de Diversidad Religiosa y Sociedad, localizado na cidade de Rosário, Argentina. O grupo possui como característica a organização de um espaço plural de encontro e interação entre religiosos e acadêmicos com destaque para o estudo sobre os processos migratórios.

Quando eu recebi o convite para o intercâmbio de pesquisa estabelecido pela UNR¹², tive poucos meses para rever toda a bibliográfica teórico-metodológica referente ao Marrocos disponível para escrever o projeto de pesquisa e formalizá-lo, tanto no PPGA quanto na instituição marroquina que me acolheria. A primeira dificuldade foi conciliar a escrita do projeto de pesquisa com a finalização de três disciplinas que estavam em curso no programa e o trabalho como professor de ensino médio da rede pública, além da burocracia que eu desconhecia para o pedido de afastamento das minhas funções na Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro (SEEDUC).

Até o final de 2011, o projeto de pesquisa de mestrado estava direcionado às relações de ambivalência entre gênios (*jinnns*¹³) e humanos na promoção de um imaginário religioso comum ao Islã. Meu objetivo, naquela época, era analisar as percepções dos muçulmanos sunitas da SBMRJ sobre essa relação.

A partir de um trabalho sobre a ação dos *jinnns* apresentado na IX Reunião de Antropologia do Mercosul¹⁴, no grupo de trabalho coordenado pela professora Silvia Montenegro da UNR, e do meu então orientador,

12. A confirmação da viagem veio somente em 20 de dezembro de 2011. Defendi meu projeto de mestrado no PPGA no dia 10 de janeiro de 2012. Embarquei para o Marrocos três dias depois. Entre 15 de janeiro a 15 junho de 2012, a equipe seria formada basicamente por Lucía Salinas (doutoranda em antropologia da UNR) e por mim (mestrando em antropologia da UFF). Lucía retornaria após os seis meses de convênio. Quanto a mim, após estabelecer residência na capital (Rabat), decidi prolongar a minha estadia por mais quatro meses no Marrocos a fim de contemplar, ao máximo, a duração do trabalho de campo no exterior.

13. Os *jinnns* são seres invisíveis feitos de fogo que compõem o universo simbólico da religião islâmica. O termo *jnun* indica o seu plural no Marrocos e nos demais países que possuem o Islã como código e discurso cultural. Um ser feminino deste tipo recebe, às vezes, a denominação de *jinniya*. Acrescentarei um “s” no final dos termos em árabe para indicar o seu plural. A transcrição das palavras árabes foi feita por meio da versão simplificada do sistema de transliteração contida no periódico *International Journal of Middle East Studies* (IJMES). O termo Hamdouchiya é o único que foge a essa regra devido ao próprio uso dado pelos interlocutores na transliteração francesa dessa palavra.

14. Disponível em: <<https://doczz.com.br/doc/172141/a-cren%C3%A7a-em-jinns-na-comunidade-mu%C3%A7ulmana-sunita-do>>. Acesso em: 31 mar. 2021.

professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, surgiu a oportunidade de uma bolsa de pesquisa oferecida pela Agência Marroquina de Cooperação Internacional (AMCI). Essa situação me permitiria repensar a problemática dos *jinn*s num contexto cultural distinto da SBMRJ.

A bolsa de pesquisa estava vinculada ao Instituto de Estudos Hispano-Lusófonos (IEHL¹⁵) – centro acadêmico ligado à UM5-Agdal e localizado na cidade de Rabat (capital do Marrocos). Atuar como pesquisador associado ao IEHL foi fundamental para que eu pudesse desenvolver o projeto de pesquisa quando cheguei ao país. Mesmo com as leituras mais cuidadosas sobre a dinâmica religiosa marroquina, estar em um país completamente distinto do meu horizonte cultural, revelou-se profundamente desafiador do ponto de vista pessoal e profissional. Nesse sentido, a convivência acadêmica com pesquisadores e funcionários do IEHL era intensamente estimulante do ponto de vista da pesquisa. Essa convivência levou-me a expandir a pesquisa etnográfica a fim de que eu contemplasse a temática dos *jinn*s, mas que a pudesse desenvolvê-la em um universo empírico em que a sua centralidade fosse dominante.

Essa experiência resultou na dissertação *A ambiguidade do sagrado: o culto a Aisha Qandisha na vila de Sidi ‘Ali, Marrocos*, defendida em setembro de 2013 e publicada em livro em 2016. A escolha da referida vila rural, que não estava contemplada inicialmente no projeto, aconteceu em decorrência das redes pessoais estabelecidas pela diretora do IEHL. Passei a fazer visitas frequentes a Sidi ‘Ali¹⁶ (província de Merhasiyne), localizada na região de Meknes-Fez, com o intuito de analisar o culto de um *jinn* feminino (Aisha Qandisha) presente no local. De volta ao Brasil, escrevi a dissertação demonstrando as

15. O IEHL se dedica aos estudos literários (línguas portuguesa e espanhola), mas também a produção de debates sobre crenças e práticas rituais islâmicas durante os períodos de ocupação francesa no Norte da África (Marrocos, Argélia e Tunísia) e de experiência pós-colonial.

16. A etnografia de Crapanzano (1973) teve como base esse local.

condições e os elementos requeridos na construção de um sistema de comunicação ritual sob o aspecto de peregrinações, oferendas e sacrifícios de animais, além de rituais de transe e possessão, relacionados à figura desse agente religioso. A busca dos *jinn*s pelos interlocutores tinha como objetivo a concretização de seus desejos e ambições em situações de crise de vida, assim como de solucionar seus conflitos e infortúnios pessoais. A obtenção de um emprego, a realização de um casamento, a geração de filhos ou, simplesmente, a cura de alguma doença são acontecimentos que faziam parte das temáticas privilegiadas, principalmente por mulheres, no cotidiano da vida religiosa em Sidi ‘Ali (Bartel, 2013a; 2016b).

A escrita da dissertação foi limitada não só pelo objeto de pesquisa, mas também pelos prazos acadêmicos. Ainda possuía em mãos um vasto material de campo que se desdobrou em artigos e na viabilidade de novos projetos de pesquisa.

Em janeiro de 2015, já no curso de doutorado no PPGA/UFF, retornei ao Marrocos para realizar um trabalho de campo exploratório de um mês. A viagem teve como finalidade a retomada de alguns contatos, o estabelecimento de outros e a melhor delimitação do tema correspondente ao universo do sufismo marroquino que seria desenvolvido no doutorado. Inicialmente, meu interesse voltava-se para a mobilização do poder divino (*baraka*) pelos descendentes de Sidi ‘Ali ben Hamdouche (1666-1722) na construção das peregrinações (*ziyaras*) pelos adeptos e devotos do santo junto ao seu mausoléu (Bartel, 2016a). Depois dessa curta iniciativa, optei por me concentrar sobre os mecanismos disciplinares presentes nos locais de culto da confraria¹⁷ sufi Hamdouchiya, responsáveis pela produção das virtudes religiosas entre os participantes desta comunidade sufi (Bartel, 2019).

17. O termo compreende tanto o processo iniciático individual por um caminho ou via mística (*tariqa*) quanto a forma organizacional religiosa (filiação) constituída por meio de uma tradição que tem como base a vida e obra de um santo patrono. Nessa perspectiva, a *tariqa* é vista como um caminho de

Cabe ressaltar que o meu interesse pela Hamdouchiya estava relacionado aos contatos estabelecidos entre os membros dessa comunidade sufi durante a pesquisa no mestrado e, que, foi recuperada no retorno ao país. A convivência com alguns descendentes do santo (*sharifs*¹⁸) em Sidi ‘Ali durante 2012 e demais discípulos (*murids*) da *zawiya*¹⁹, em Rabat, em 2015, permitiu-me perceber as diferenças existentes entre os padrões de produção das experiências místicas, sem perder de vista o *modus operandi* dessas práticas na vida cotidiana das *zawiyas*. A ampliação posterior do número de interlocutores favoreceu a compreensão das variadas experiências religiosas mobilizadas pelas formas devocionais da Hamdouchiya.

A bolsa de Doutorado-Sanduiche da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), que obtive no final do primeiro semestre de 2016, possibilitou o meu retorno ao Marrocos e o estabelecimento do vínculo acadêmico com o Centre Jacques Berque²⁰ (CJB) – centro de referência na área das Ciências Sociais da França

santidade, um caminho “vertical” que une o discípulo ao mestre (ao santo, como descrevo na tese) e, além disso, ao Profeta (Geoffroy, 2015).

18. A monarquia Alauita, desde a independência do país em 1956, auxilia com uma quantia financeira, todos os anos, as famílias que possuem uma genealogia com a do Profeta. A palavra *shurfa* no Marrocos é o plural do termo *sharife* e serve para denominar todos os indivíduos que participam da mesma narrativa mítica de linhagem ou de descendência direta com a família do Profeta.

19. O termo significa “canto” em árabe. É usado para designar o edifício que serve como centro ritual para a comunidade sufi. Também pode ser usado em referência à própria comunidade. No meu contexto etnográfico, esse espaço físico reúne discípulos sob a interação com determinadas autoridades tais como líderes (*moqaddims*), mestres musicais (*ma’alems*) e, mais recentemente, presidentes (*ra’is*).

20. O CJB caracteriza-se por ser um centro acadêmico francês subsidiado pelo Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS) e que conta com uma ampla rede de pesquisadores europeus reunidos em múltiplos campos disciplinares (Antropologia, Sociologia, Ciências Políticas, Geografia, História, Etnomusicologia, Arquitetura, Direito e Economia) sobre a sociedade marroquina, sendo muitos deles voltados principalmente para a temática da diversidade religiosa e histórico-cultural do país. Meus contatos com os diretores do centro aconteceram em dois momentos: primeiro durante a pesquisa de mestrado em 2012 com o pesquisador Dr. Baudouin Dupret (2012-2015) e no meu retorno, em janeiro de 2015; e depois com a pesquisadora Dra. Sabrina Mervin (2015-2017), durante a participação dela numa série de seminários organizados pelo PPGA/UFF, a convite do NEOM, em 2013.

sobre o norte da África, localizado em Rabat. O financiamento proporcionou o auxílio financeiro imprescindível para os deslocamentos e as estadias entre os locais de culto que compuseram o universo empírico da pesquisa. Para o início do trabalho de campo em outubro de 2016, optei por regressar à vila de Sidi ‘Ali, como um meio de reestabelecer os meus contatos feitos em 2012 e 2015 com os descendentes do santo local e de iniciar, brevemente, um mapeamento das suas redes de alianças com os outros discípulos. Nesse sentido, as indicações das pessoas relacionadas com os locais de culto da Hamdouchiya foram fornecidas tanto por intermédio dos laços de afinidade e amizade (cidades de Fez, Safi e Essaouira) quanto por relações de parentesco consanguíneo (cidades de Rabat e Taroudant) dos descendentes.

Essa segunda experiência no Marrocos transformou-se na tese *Criações devocionais no sufismo marroquino: performance e ritual entre os discípulos da tariqa Hamdouchiya*, defendida em fevereiro de 2019, na qual reorganizo por meio desta publicação.

Parte I:
Definindo a pesquisa



Questão norteadora

Este trabalho etnográfico analisa os processos de subjetivação por meio do engajamento em práticas devocionais sufis nos locais de culto (*ta'ifas*²¹/*zawiyas*) da confraria Hamdouchiya, no Marrocos.

A análise pretende investigar quais condições e elementos promovem a incorporação de subjetividades²² por meio das interações, participações rituais e produções performativas dos discípulos. Meu objetivo geral é compreender como um regime disciplinar com base em técnicas sufis (*dhikrs*²³, *qasidas*²⁴ e *hadras*²⁵) reorganizam as subjetividades e criam um tipo de sujeito religioso no Marrocos.

21. Compreendo o termo como um grupo de discípulos reunidos em torno de uma liderança (*moqaddim*). Isso se aproxima do sentido de organização atribuído por Trimmingham (1971) sobre a existência de cultos associados ao poder que emanaria de um santo (*wali*) patrono. No meu contexto etnográfico, esses encontros eram realizados nas casas dos adeptos ou na casa dos próprios líderes (*moqaddims*).

22. Ortner (2007c: 376) define subjetividade como um “conjunto de modos de percepção, afeto, pensamento, desejo, medo e assim por diante, que animam os sujeitos atuantes”, bem como “as formações culturais e sociais que modelam, organizam e provocam aqueles modos de afeto, pensamento, etc.”.

23. Invocações dos nomes e da presença de Deus (*Allah*).

24. Recitações dos poemas relativos ao santo patrono da *tariqa* (Sidi 'Ali ben Hamdouche).

25. Sessões rituais da *tariqa*.

Demonstro que a reflexão que dá corpo à produção argumentativa sufi contribui para a valorização das “experiências místicas”²⁶ de seus adeptos e que o processo de “invenção do eu”²⁷, ou seja, de tornar-se um sujeito atuante no mundo, tem como essência a rotinização das práticas sufis.

Esta pesquisa se soma aos demais estudos (Chagas, 2011; Chih, 2000; Hoffman, 1995; Pinto, 2002) sobre a relação entre práticas rituais, formas de subjetividades e produção de sujeitos sufis. Meu intuito foi ampliar a compreensão da diversidade e da complexidade das formas herdadas que compõem as expressões da religião islâmica por meio do sufismo (*tasawwuf*). Além disso, creio que haja necessidade de novas etnografias envolvendo comunidades²⁸ sufis marroquinas contemporâneas bem como de expansão da compreensão analítica de formas de produção e condução dos processos de iniciação sufi a partir da Hamdouchiya.

Em termos antropológicos, a pesquisa procura evidenciar como uma série de práticas devocionais fornecem as bases intersubjetivas compartilhadas pela rotina de uma comunidade religiosa por meio da “intensidade das relações consigo” (Foucault, 1985), ou seja, implicando na atitude de tomar a si mesmo como objeto de cuidado e de

26. A experiência mística é o resultado da mobilização pelos participantes de ferramentas conceituais e técnicas corporais adquiridas através de um processo de iniciação, o qual compreende ensinamentos morais e exercícios físicos feitos em parceria com demais membros da Hamdouchiya. Ela difere de outras *tariqas* marroquinas devido à ausência de uma orientação pessoal advinda de um mestre (*shaykh*).

27. Wagner (2010c: 123) considera que a invenção do eu faz parte de um “conjunto de dispositivos para a invenção de um mundo natural e fenomênico”. Neste sentido, “o aspecto significativo dessa invenção, seu aspecto convencional, é que seus produtos precisam ser tomados muito seriamente, de modo que não se trate absolutamente de invenção, mas de realidade”. Por este ângulo, é a tensão entre invenção e convenção que me interessa explorar para os fins analíticos da pesquisa. Concordo com o autor que “nisto consiste o dilema da pessoa que está aprendendo a ser criativa em relação à sua sociedade, a objetificar deliberada e conscientemente o inato de maneira a precipitar uma imagem inovadora e provocativa do convencional” (Wagner, 2010c: 139-140).

28. Weber (1973) define comunidade como o sentimento subjetivo de pertencimentos dos agentes a um determinado grupo.

transformação. Dito de outra forma, analiso o processo de subjetivação da Hamdouchiya responsável pela formulação de sujeitos morais e éticas individuais entre os discípulos tendo como alicerce um conjunto habitual de práticas engajadas nos locais de culto.

Por fim, tentei contribuir para a consolidação de uma teoria dinâmica das tradições, a partir das formas criativas desenvolvidas, que tem na constituição dos sujeitos um ponto de desdobramento possível advindo de práticas rituais e de formas de subjetivação sufis. Nela, a construção do sujeito é o resultado de um processo iniciático realizado ao longo do tempo – por intermédio de relações de afinidades e amizades em sua ampla maioria dos casos – e que possui a interação como base. Seu princípio doutrinal e prático é estabelecido segundo determinados valores reconhecidos como centrais entre demais comunidades sufis. Neste sentido, uma investigação sobre os mecanismos mediadores e constitutivos de um conjunto de experiências doutrinárias e rituais, como a do Marrocos, torna-se relevante. Além disso, minhas discussões contribuem para o debate teórico do papel das formas religiosas atuantes nos sujeitos, cuja base nas Ciências Sociais remontam às produções sobre o que se compreende como “modernidade²⁹”.

29. Latour (1994) descreveu a história ideológica do desenvolvimento da “razão ocidental” por meio da crítica de seu efeito ilusório ao apontar que ela jamais chegou a penetrar, nem mesmo na totalidade, no que se conveniu definir como “Ocidente”. Recentes estudos sobre o sufismo têm indicado o seu potencial criativo e imaginativo de colmatar distâncias culturais e espaciais (Rytter, 2014; Werbner, 2003; Werbner e Basu, 1998). Outros trabalhos argumentam que o sufismo é mais flexível e menos dogmático do que outras formas de Islã tanto em termos de organização social (Chih, 2007; Silverstein, 2007) quanto de caminho pedagógico (Genn, 2007; Sedgwick, 2004; Soares, 2007), indicando ser mais adaptável a diferentes aspectos socioculturais. Nesta perspectiva, o sufismo tem sido visto como compatível com a ênfase moderna sobre o indivíduo (Abenante e Vicini, 2017). Por exemplo, alguns estudos argumentam que a tradição sufi cria formas individualizadas de estabelecer contato com o divino (Chih, 2007), enquanto outras mostram que as noções sufis de crescimento interior e autoaperfeiçoamento são facilmente reformuladas para se fundirem com a espiritualidade *New Age* e/ou demandas do mercado neoliberal – com seus padrões modernos de autonomia individual e sucesso social (Howell, 2001). Neste sentido, compreendo operacionalmente a modernidade como um discurso/projeto que objetiva institucionalizar vários princípios, às vezes conflitantes e frequentemente em transformação (Asad, 2003).

A ênfase no contexto em que os *sujeitos* são forjados permite evitar duas visões recorrentes acerca desse conceito na ciência antropológica: o destaque dado à variação das representações sociais em torno do indivíduo (Mauss, 2003a) e; a predominância do individualismo como um valor universal sobre uma certa concepção da noção moderna de pessoa (Dumont, 1985). Nenhuma dessas perspectivas propicia a conjugação dos pensamentos e atitudes de uma formação cultural específica com determinadas relações concretas dos indivíduos.

Essas interações contextualizadas permitem aliar as progressões individuais aos valores sociais articulados pela mobilização do sujeito que optou por aderir ao sufismo, especialmente nos casos em que a “invenção do eu” (Wagner, 2010c) junto ao mundo da ação emerge, tal qual é expressa contemporaneamente no Marrocos.

O sufismo, dentro da tradição³⁰ religiosa do Islã, se define como a busca de uma experiência direta com Deus (Baldick, 1989; Evans-Pritchard, 1949; Schimmel, 1975; 2004; Trimmingham, 1971). Essa meta é considerada expressão de um longo processo iniciático individual por um caminho ou via mística (*tariqa*), sob a orientação de um mestre (*shaykh*). O caminho sufi não consiste apenas em uma trajetória religiosa completamente centrada na relação mestre-discípulo. A base de suas experiências religiosas está centrada nas performances rituais e na produção de formas normativas, já que cada estado religioso (*hal*) experimentado pelo indivíduo deve estar de acordo com as doutrinas e práticas transmitidas pelos textos, rituais e ensinamentos orais que compõem as diferentes tradições sufis (Pinto, 2002; 2005).

30. Asad (1986: 14) define tradição como “discursos que visam instruir os praticantes a respeito do propósito e da forma correta de uma determinada prática que, precisamente porque foi estabelecida, tem uma história. Esses discursos se relacionam conceitualmente com um passado (quando a prática foi estabelecida e a partir da qual o conhecimento sobre o seu propósito e performance correta foi transmitido) e um futuro (como o propósito daquela prática pode ser mais bem assegurado no curto e no longo prazo ou porque ela deveria ser modificada ou abandonada) através de um presente (como ela é ligada a outras práticas, instituições e condições sociais)”.

A necessidade de avaliação da própria experiência religiosa confere fundamental importância ao *shaykh*, pois somente os que tiveram uma experiência direta com a realidade divina (*haqiqa*) podem guiar os outros na busca de Deus (Pinto, 2002; 2010a). De acordo com a tradição sufi, o conhecimento religioso tem duas dimensões: uma exotérica (*zahiri*), que deriva da percepção sensorial do mundo material, e outra esotérica (*batini*), mais próxima da realidade/verdade divina (*haqiqa, haqq*).

O caminho sufi é notoriamente experiencial. Nele, o conhecimento encarna em pessoas através da vivência, e sua transmissão se dá pelo exemplo. Portanto, as experiências são construídas e expressas na relação intersubjetiva estabelecida entre *shaykh* e discípulos (Hammou-di, 1997; Pinto, 2002).

Atualmente, a Hamdouchiya não está hierarquicamente estruturada na relação mestre-discípulo (*shaykh-murid*) em seus locais de culto. Decerto, essa característica não possibilita, à primeira vista, enquadrar a produção dessas experiências em termos de relações carismáticas atuantes como as já produzidas anteriormente aos estudos sobre o sufismo. Mesmo assim, isso não impediu que a transmissão de conhecimentos – tanto exotérico (*zahiri*), quanto esotérico (*batini*) – entre os adeptos ocorresse por bases interacionais. Nelas, práticas compartilhadas nos locais de culto, como as invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikr*), as recitações dos poemas (*qasidas*) relativos ao santo (*wali*) patrono e as sessões rituais (*hadras*), mobilizavam a produção dos estados religiosos (*hals*).

Ao final dessas experiências, os adeptos costumavam produzir narrativas reflexivas (*insights* e/ou analogias sobre analogias) acerca de conteúdos religiosos que propiciavam maior autoconhecimento; formas de sociabilidade dos sujeitos diante dos adeptos da comunidade sufi à qual pertenciam e; modos de interação com membros das demais esferas da vida social (trabalho, família e lazer). Os conteúdos

expressos por seus relatos ora contemplavam o que se conhece como senso comum³¹, (Geertz, 1997c), ora abordavam a transformação de um código cultural em uma prática adotada pelos sujeitos consciente ou inconscientemente: a objetificação³² (Eickelman e Piscatori, 1996), ora tratava de ambos. A conjugação desses três campos narrativos operava mediações e/ou transformações na interação e nas formas de subjetivação dos adeptos, o que possibilitava a vivência de pensamentos e atitudes que levavam à “invenção do eu” (Wagner, 2010c), gerado pela capacidade reflexiva associada como um efeito das experiências místicas, forjando assim um tipo de sujeito religioso.

O sufismo no Marrocos possui amplo simbolismo junto à sociedade, constituindo-se em um dos pilares nacionais, ao lado do rito *maleki*³³ e da doutrina *‘ash‘arita*³⁴, referentes à modalidade de Islã praticada no país

31. Geertz (1997c: 115) define senso comum como a capacidade “de lidar com os problemas cotidianos, de uma forma cotidiana, e com alguma eficácia”. Essa convicção que o homem comum aparentemente possui, de que tem o controle de tudo, lhe dá alguma possibilidade de agir sobre o mundo através do uso de seu “bom senso” e torna possível um modo de explicar os fatos da vida.

32. Eickelman e Piscatori (1996: 38) definem objetificação como parte do processo pelo qual questões fundamentais como “Qual é a minha religião?”, “Por que ela é importante para a minha vida?” e “Como as minhas crenças guiam a minha conduta?” podem vir à tona na consciência por parte de quem adere a crença. A objetificação não pressupõe que a religião seja uma entidade uniforme ou monolítica (embora alguns indivíduos a vejam como tal). Perguntas “objetivas” como essas cada vez mais moldam o discurso e a prática de muçulmanos em todas as classes sociais e muitas vezes legitimam suas ações e crenças, sob o argumento de que levam a um retorno a formas tradicionais supostamente “autênticas”.

33. Fundado por Malik ibn Anas (711-795), o malikismo é conhecido por promover a adaptação das regras islâmicas a partir dos costumes e contextos locais (Dalle, 2007). A introdução desse tipo de jurisprudência no direito muçulmano procurava, ao seu modo, validar as normas e os valores atestados pela revelação e/ou pelos ensinamentos do Profeta. No Marrocos, o malikismo desenvolveu uma trajetória que buscou combinar a noção de tradição e de progresso (Saint-Prot, 2011). Neste sentido, o rito *maliki* é caracterizado por sua capacidade de adaptar as novas situações vividas pelas sociedades islâmicas e a de responder os seus problemas.

34. Nomeados a partir da tradição legada de Abu al-Hasan al-Ash‘ari (m. 935), a doutrina *‘ash‘arita* pregava uma teologia racionalista que aceitava a transcendência da razão divina. Em contrapartida, os sufis pregavam uma abordagem intuitiva e experiencial à verdade divina (Pinto, 2010a). Os sufis consideravam o Alcorão como uma manifestação do *logos* divino, concordando com a doutrina *‘ash‘arita* sobre o seu caráter eterno e incriado. Porém eles divergiam ao considerarem que a razão divina estaria codificada não no significado do texto, mas no saber esotérico (*batini*) que ele continha. Para o sufismo,

e que tem sido ratificada pela política oficial da monarquia parlamentar vigente (Chih, 2012; Darif, 2010; El Ghissassi, 2006). Seus praticantes provêm das mais diversas classes socioeconômicas, desde trabalhadores ligados a setores populares a profissionais liberais e membros da elite. Rituais místicos e culto aos santos³⁵ formam uma linguagem comum para as comunidades sufis praticantes no país desde o século XII, embora o sufismo seja menos expressivo em termos demográficos que as demais práticas devocionais da população (Dalle, 2007).

É notório que o sufismo contemporâneo marroquino possui uma dimensão revalorizada pelo governo de Mohammed VI, no poder desde 1999. A produção e divulgação de eventos e festivais de música sufi fazem parte da política governamental de promoção de uma imagem e discurso público de tolerância frente ao avanço do salafismo³⁶ (Chih, 2012; Muedini, 2012; 2015) dos últimos 40 anos no país. Cabe destacar que a presença de sufis junto aos setores de elite tem sido emblemática para indicar a ocupação de tais posições de prestígio e/ou possibilitar alguma mobilidade social, por parte de seus adeptos, uma vez

este saber esotérico não revelaria suas verdades através da sua decodificação intelectual, mas sim por meio das experiências místicas alcançadas a partir dele.

35. O culto aos santos tem sido o responsável, de modo geral, pela produção de relíquias e territórios sagrados por delimitar noções de santidade/autoridade e, por conseguinte, de sustentar a estrutura da ordem social vigente por meio da interação desses elementos (Wheeler, 2006). No Marrocos, os locais (túmulos) e territórios sagrados (mausoléus) vinculados aos santos, são fundamentais para explicitar as relações que imbricam tanto o poder político quanto o religioso devido ao papel que os diversos circuitos de peregrinação adquirem no país (Brunel, 1926; Crapanzano, 1973; Nabti, 2010). As capacidades miraculosas dos santos marcam uma posição de proeminência no contexto marroquino a partir de seus mais diversos usos entre os peregrinos que, por meio de suas interpretações, acabam por multiplicar os significados das hagiografias dessas personalidades (Dermenghem, 2005; Doutté, 1900a; 1900b; Sebti, 2003).

36. O projeto da salafyya, ou salafismo, está centrado na ideia de que a volta às “origens” é uma condição para regenerar o Islã, expurgando as inovações e adições que supostamente desvirtuam a mensagem profética e causam o seu declínio civilizacional. Embora as diferentes correntes do salafismo dialoguem entre si, elas nunca constituíram um movimento unificado, pois o significado das origens e de como elas deveriam ser recuperadas varia de acordo com o contexto cultural no qual cada uma delas tem sido elaborada (Pinto, 2010a).

que a constituição de redes personalizadas, isto é, o estabelecimento de círculos de lealdade entre indivíduos, tem sido a chave para o desenvolvimento de laços estreitos com setores governamentais, como os ministérios de *Habous* e Assuntos Islâmicos³⁷ e da Cultura e de Comunicação³⁸. Portanto, procuro não enquadrar o sufismo como um bloco de narrativas e práticas homogêneas sem levar em conta a variedade de tradições doutrinárias e rituais presentes nas denominadas “confrarias” (*tariqas*), justamente por visar uma compreensão da pluralidade de interpretações e expressões locais vigentes.

Proposta de investigação

A pesquisa se concentra nas condições e nos elementos constitutivos das práticas disciplinares sufis responsáveis pelas formas de subjetivação de seus membros, ou seja, que permitem a construção dos sujeitos. Compreendo o processo de criação dos sujeitos como uma longa rede de relações em sua trama densa de atribuições e significados que permitem não somente interpretar, mas, sobretudo, refletir e atuar sobre o mundo. Uma análise sobre os impactos das formas herdadas da Hamdouchiya nos processos de subjetivação me permite compreender a dinâmica da fabricação dos sujeitos diante de ideias e práticas religiosas.

37. O Ministério de *Habous* (termo islâmico relacionado à legislação de propriedade da terra) e de Assuntos Islâmicos foi criado pela monarquia marroquina em 1955 como uma maneira de dispor de um instrumento burocrático sobre a religião islâmica no país. O governo visa controlar a partir dele as práticas religiosas públicas por meio de um sistema oficial que fixa as normas, condutas e seus limites (El Ahmadi, 2006).

38. Durante a realização do meu trabalho de campo, pude presenciar diversos eventos e festivais de música sufi que carregavam o suporte e/ou auxílio financeiro do Ministério de Cultura e de Comunicação. Além disso, muitos dos meus interlocutores organizavam dossiês junto a tal instituição com a finalidade de submeter propostas visando algum tipo de auxílio financeiro, seja para a reforma das *zawiyas*, por meio da ideia de preservação de “patrimônio” (*turath*), seja para a realização de atividades sobre o rótulo de “cultura” (*thaqafa*). Tal comoditização do sufismo indica o grau de consumismo turístico existente no país (El Asri e Vuilleminot, 2010).

Compreendo o termo “tradição” não apenas como as formas públicas de pensamento e ação de uma comunidade constituída. O seu conteúdo *prático* se refere ao “modo como as coisas são feitas³⁹”, ou seja, a partir de uma perspectiva dinâmica de adaptação do local ao global (Silva, 1999: 175). Enfatizo essa característica de praticidade na vida social, visto as possíveis associações do termo com a estrutura cognitiva em determinadas situações. Neste sentido, encaro “tradição” mais como um modo prático de viver ou como técnicas “para ensinar o corpo e a mente a cultivar virtudes e habilidades específicas que foram autorizadas, transmitidas e reformuladas ao longo das gerações” (Asad, 2001: 216).

Assim, sigo os caminhos trilhados por Dale Eickelman e James Piscatori (1996), por exemplo, que argumentaram que as tendências revivalistas do Islã não sinalizam uma ruptura com o que se denomina de “moderno” tanto quanto representam uma instanciação dela. Para esses dois autores, o que frequentemente é classificado como um “retorno à tradição” é, de fato, uma complexa articulação do “processo de modernização”. Rejeitando a polaridade estabelecida entre “modernidade” e “religião”, muitos pesquisadores apontaram que as transformações modernistas pós-coloniais, incluindo a mídia e a educação de massa, facilitavam em vez de impedir várias formas de reavivamento islâmico (Fadil e Fernando, 2015). Neste sentido, reitero uma abordagem sobre a relação entre “tradição” e “modernidade”, mas com um compromisso similar de compreender as subjetividades muçulmanas a partir de uma perspectiva êmica como, por exemplo, tem sido a perspectiva de uma forma discursiva em constante transformação (Asad, 1986). Além disso, outros estudos também demonstraram como os “processos de modernização” possibilitaram o cultivo renovado

39. Neste sentido, evito a classificação dual entre o que se denomina “Islã popular” e “Islã formal”, visto que esta divisão não é, necessariamente, sociológica (Eickelman, 1976).

de antigas sensibilidades éticas tradicionais e práticas de autoridade (Agrama, 2012; Hirschkind, 2006; Mahmood, 2005; Salvatore, 2007).

Já para o termo “subjetivação”, compreendo não somente algo para designar o resultado de dispositivos e elementos atuantes sobre os sujeitos para alcançarem os valores/atitudes socialmente reconhecidos. É o regime disciplinar direcionado para a constituição dos sujeitos que promove a possibilidade de tornar as relações de si para consigo em alvo de preocupação por parte dos agentes na construção de suas experiências religiosas ao longo do cotidiano e como parte do processo iniciático sufi. Cabe manter em perspectiva que a distinção entre “tradição” e “subjetivação” se restringe aos propósitos analíticos da pesquisa, uma vez que ambas constituem a mesma realidade vivida pelos interlocutores.

O tema da disciplina foi amplamente estudado por Michel Foucault (1977; 1979; 1984; 1985; 1999) ao longo de sua trajetória intelectual. Os conceitos de disciplina⁴⁰ e de dispositivo⁴¹ formaram os arcabouços teóricos para a maioria de suas análises sobre o que ele mesmo definiu, por diversas vezes, como sendo o “exercício do poder⁴²” (Foucault, 1979: 189). No conjunto de sua obra, os recursos metodológicos desenvolvidos com base nos usos metafóricos tanto da arqueologia⁴³ quanto da genealogia⁴⁴ foram os responsáveis pelas assertividades de

40. Foucault (1999: 118) define disciplina como os “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade”.

41. Foucault (1979: 244) define dispositivo como “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são elementos do dispositivo”.

42. O poder em Foucault se constitui numa prática social histórica, ou seja, o que existe são unicamente formas díspares, heterôgenas e em constante transformações. Neste sentido, a questão principal de seus ensaios foi a de explicitar a existência de múltiplas formas de exercício do poder.

43. Foucault (1979: 172) define arqueologia como “o método próprio à análise da discursividade local”.

44. Foucault (1979: 172) define genealogia como “a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade”.

que o exercício do poder é produtor de individualidades, demonstrando assim a relação intrínseca entre saber e poder.

Entretanto, em um de seus últimos trabalhos, todo o legado e esforço de compreender as “tecnologias do poder”, ou seja, os mecanismos “que determinam a conduta dos indivíduos e os submetem a certos fins ou dominação, objetivando o sujeito” (Foucault, 1988: 18), foi deslocado para a análise das “tecnologias do *self*”. Por este termo, o autor compreendeu as técnicas “que permitem que os indivíduos efetuem por seus próprios meios ou com a ajuda de outros um certo número de operações em seus próprios corpos e almas, pensamentos, conduta e modo de ser, de modo a se transformarem a fim de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade” (Foucault, 1988: 18). Neste sentido, o foco na transformação do *self* problematizou a interação entre si e com os outros por meio de tecnologias de dominação individual, ou seja, através de uma história de como os indivíduos agem sobre si mesmos.

Uma perspectiva diferente sobre a problemática do “eu” na formulação de processos de subjetivação foi apresentada por Talal Asad (1993) por meio da importância do “conceito de disciplinaridade” em sua análise sobre a produção de identidades religiosas. Ele definiu práticas disciplinares como “os múltiplos percursos nos quais os discursos religiosos regulam, informam e constroem *selves* religiosos” (Asad, 1993: 125). Tendo Foucault (1988; 1999) como guia, a ideia de um programa disciplinar capaz de formar o “*self*” seguiu as trilhas deixadas por Marcel Mauss (2003b) de que o corpo era visto como um instrumento e objeto dessas práticas, posto que elas regulavam as disposições mentais e morais dos sujeitos.

O autor rejeitou a noção clássica de ritual que preconiza a comunicação de significados, sugerindo a ideia de um processo de disciplinaridade que “forma ou reforma dispositivos morais” (Asad, 1993: 130). Além disso, os significados das performances convencionais, bem como das emoções e intenções dos sujeitos, não estão completamente

separados, tendo nas práticas disciplinares sua centralidade através da sua capacidade de unir ambas as dimensões. O modelo de Asad supõe um efeito homogeneizador sobre as práticas disciplinares dos agentes sem questionar as condições e os efeitos da produção das experiências de seus praticantes (Pinto, 2002).

Entretanto, considero relevante para a observação dos mecanismos e princípios de progressão iniciática sufi, variáveis entre os adeptos, que eles sejam caracterizados por sua eficácia e identificáveis não só por processos atuantes de disciplinaridade orientados aos sujeitos, mas também por suas relações com os demais membros da comunidade sufi. Deve-se, portanto, considerar cada sujeito que compõe os dados etnográficos como parte de um exercício reflexivo sobre a situação e a percepção de suas experiências místicas, mas também sobre suas relações intersubjetivas.

Para o desenvolvimento do processo de disciplinaridade, o modelo de Asad (1993) preconiza o reconhecimento de uma autoridade para a manutenção de dispositivos morais. Se essa autoridade for estabelecida entre mestre e discípulo, os ensinamentos e as práticas disciplinares possibilitariam a atuação sobre os corpos dos sujeitos visando a transformação de seus *selves*. Contudo, como já salientei, atualmente a forma institucional da Hamdouchiya não se baseia na relação mestre-discípulo (*shaykh-murid*), o que não impediu a existência de processos de disciplinaridades.

Em vez de realçar a verticalidade explícita das relações cotidianas, proponho que as bases das práticas devocionais sufis ocorram por meio das formas de dominação, ou seja, a partir da convivência com figuras de autoridade⁴⁵, aliadas com as capacidades interacionais dos discípulos entre si. São elas que justificavam a autoridade de determinados indivíduos sobre outros nos locais de culto, e que acabavam por

45. Ou seja, líderes (*moqaddims*), mestres musicais (*ma'alems*) e presidentes (*ra'is*) de cada local de culto sufi.

constituir as experiências religiosas dos sujeitos. Pude observar tais práticas em diversas ocasiões em locais distintos.

Essas capacidades interacionais são performances que se estendem até os momentos de produção ritual sufi, uma vez que os limites entre o que se denomina prática cotidiana e evento ritual são passíveis de se intercambiar. É necessário, portanto, estabelecer o significado desses eventos na vida social para além dos próprios eventos suscitados. Neste sentido, a criação do significado estabelece uma continuidade entre performance e prática cotidiana (Csordas, 1997).

Se os locais de culto da Hamdouchiya garantem os processos de aprendizagem dos discípulos, a combinação de uma série de formas devocionais com engajamentos individuais deve ser vista como uma condição de normatividade existente a fim de que os adeptos possam se submeter aos ambientes interacionais rotinizados por intermédio de elementos criativos de autoridade (exercício do poder), forma institucional (arranjo das relações cotidianas) e práticas de flexibilidade (produção de agências). Isso significa dizer que os arranjos de cada comunidade sufi da *tariqa* lidavam com uma tensão de promover os modos de vivência, sociabilidade e performance ritual, além da ação dos sujeitos diante das formas herdadas. Mesmo que haja ora a idealização ora o cultivo destes processos de aprendizagem por parte de alguns, ambas são facetas que garantem a dinâmica de inculcar as disposições e os comportamentos considerados como “corretos” (Mahmood, 2005) ou virtuosos.

Asad insistiu na necessidade de investigar a produção de discursos e representações em meio a práticas sociais, envolvendo instâncias de autoridade e processos de subjetivação (Giumbelli, 2001). Para a primeira situação, o termo “tradição” se propõe a definir tanto autoridade como a vida cotidiana dos sujeitos (Asad, 2015). Quanto a segunda, somente um regime disciplinar pode conduzir as proposições almeçadas pelos sujeitos na produção de uma ética religiosa.

No meu contexto etnográfico, a virtude da disciplina ou o exercício disciplinar sufi da Hamdouchiya possui como centralidade o cultivo e a exibição de éticas individuais por meio de uma série de ações devocionais cotidianas. É o conjunto dessas práticas postas a serviço da vida comunitária que permite a produção dos estados religiosos (*hals*) dos discípulos. No final, a capacidade reflexiva constitutiva pelos sujeitos reorganiza o campo das subjetividades atuando diretamente sobre as condutas e os modos de agir no mundo, por parte de quem se submete ao regime disciplinar.

Dito de outra forma, a disciplina sufi não somente engloba a busca por uma padronização das ações impostas pela rotinização (Foucault, 1999) e a produção de múltiplos sentidos para as práticas religiosas (Asad, 1993), mas também o projeto de avaliar, por parte dos agentes, as suas condutas devocionais como “corretas” ou, melhor dizendo, virtuosas (Mahmood, 2005). Essa avaliação não resume as categorias utilizadas por meio da noção de *bricolage* (Lévi-Strauss, 1989) nem as ações dos agentes apenas pelos seus usos e elaborações de metáforas (Barth, 1987). Ao invés disso, ela indica que a vivência desse processo repousa sobre a “dialética da convenção continuamente reinterpretada pela invenção e da invenção continuamente precipitando a convenção” (Wagner, 2010b: 119). Neste sentido, formas de criatividade ou variação sobre práticas no meu contexto etnográfico são importantes para compreender o plano argumentativo dos interlocutores por meio do quadro das invenções (contraste contextual⁴⁶ e obviação⁴⁷) estabelecidas.

46. Wagner (2010a: 18) considera que o modo de “simbolização convencional estabelece um contraste entre os próprios símbolos e as coisas que eles simbolizam”. Essa distinção, “que opera para distinguir os dois modos em seus respectivos pesos ideológicos”, é o que ele denomina de “contraste contextual”.

47. Wagner (2010a: 18) considera o modo como “os símbolos diferenciadores assimilam ou englobam as coisas que simbolizam”. Esse efeito, “que sempre opera para negar a distinção entre os modos, para aboli-la ou derivar um do outro”, é o que ele denomina de “obviação”.

Para tal, as primeiras referências ao que se denomina de “tradição” advém das figuras de autoridade (*moqaddims* e *ma’alems*) presentes nos locais de culto. Mais adiante, as experiências religiosas adquiridas e transformadas pelo processo de subjetivação sufi são combinadas a partir do grau de interação desenvolvida entre os discípulos, tendo como alvo principal a produção de criativas tecnologias sobre o *self*, como é o caso da capacidade reflexiva associada a produção do fenômeno das experiências místicas. É isso que torna a prática devocional da Hamdouchiya, em sua versão historicamente específica, orientada para o exercício da auto-disciplina de seus adeptos junto aos sujeitos constituídos por meio das técnicas mobilizadas.

É neste polo entre os usos de uma linguagem herdada e a aquisição de constantes habilidades incorporadas pela repetição (Asad, 2015) que se movimenta o processo de aprendizagem dos discípulos da Hamdouchiya. A capacidade de experienciar a devoção sufi, ou seja, o cultivo ao comportamento “correto” (Mahmood, 2005), se realiza tanto pelos usos das formas herdadas e vividas localmente – centrada em termos de autoridade e de linguagem postas em prática historicamente – quanto por seus movimentos relativos (ruptura, recuperação, reorientação, divisão e continuidade). Mesmo assim, isso somente pode encontrar alguma ressonância nos locais de culto quando a capacidade reflexiva dos agentes é permeada pelas performances sufis constituídas por meio dos movimentos de repetição e de flexibilidade de seus conteúdos. Neste sentido, a criação de um *habitus* e o desenvolvimento de éticas individuais, por parte dos discípulos, são constantemente tencionados como parte da produção das experiências religiosas dos sujeitos.

Meu universo analítico é constituído de comunidades (no sentido weberiano do termo) sufis que possuem uma prática devocional materializada em ritos, experienciados semanalmente nos locais de culto (*ta’ifas/zawiyas*) e organizados esporadicamente em eventos da *tariqa*. Compreendo o termo “experiência” não somente como narrativas,

mas também como o resultado das ações desenvolvidas ao longo do processo iniciático sufi, ainda que este conjunto comporte variações através de suas leituras. O caráter reflexivo dos adeptos após participarem de ritos coletivos, bem como suas ações cotidianas nos locais de culto respaldam o processo disciplinar a partir: da contínua observação e da correção dos caminhos trilhados, individual e coletivamente, como formas de avaliar a progressão na via mística do sufismo.

Meu propósito teórico é compreender como práticas devocionais, aliadas a relatos dos sujeitos postos em interação, criam determinadas formas de subjetivação nas comunidades sufis com as quais interagi no Marrocos. Essa construção parte da etnografia rumo a princípios mais abstratos sobre o caráter transformativo dos regimes disciplinares, na tentativa de evitar a fabricação de proposições ontológicas inexistentes nas lógicas atuais do fenômeno que o modelo procura compreender (Barth, 1987).

Condições da pesquisa

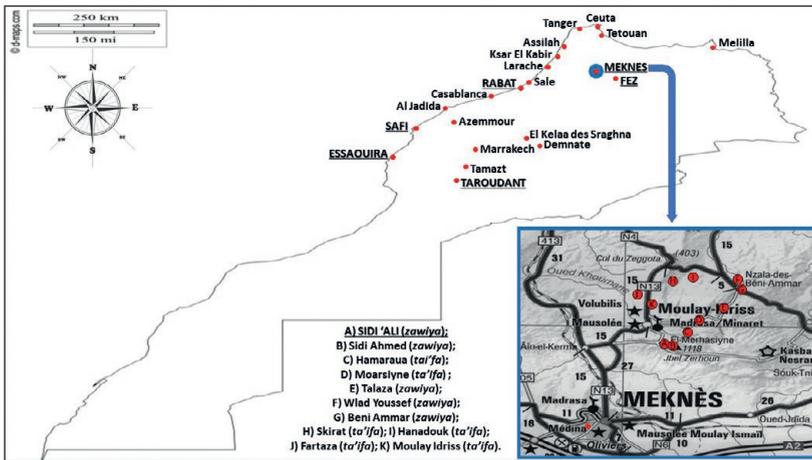
A presente etnografia foi construída ao longo de um trabalho de campo no Marrocos entre os meses de outubro de 2016 e setembro de 2017 nos locais de culto (*ta'ifas/zawiyas*) da confraria (*tariqa*) Hamdouchiya nas cidades de Sidi 'Ali (Meknes), Fez⁴⁸, Rabat, Safi, Essaouira e Taroudant. Cada uma dessas cidades possuía um local de culto, onde desenvolvi a maioria das minhas observações e interações com seus adeptos. Meu universo etnográfico se encontra referenciado e circunscrito nesses seis locais de culto, organizados de forma autônoma, porém conectados em um sistema de alianças e de afinidade esporádico⁴⁹.

48. Em Fez, a *zawiya* foi destruída na década de 1980 por falta de manutenção das estruturas físicas. O que existe é uma comunidade religiosa (*ta'ifa*) liderada pelo filho do antigo *moqaddim* desde 1986. Esse novo arranjo permitiu ao líder atual desenvolver o seu projeto de inserção junto aos festivais de música sufi, visto o seu interesse em se desvincular do compromisso de restauração do local.

49. Essa conexão se estabelece, por exemplo, durante as peregrinações (*ziyaras*) ao mausoléu do santo patrono da *tariqa*, no período de celebrações do nascimento do Profeta (*mawlid al-nabawi* – denominada *mousssem* no Marrocos) ou correspondente aos momentos de festividades entre as *zawiyas* – e que, às

Nesses locais de culto, efetuei minhas observações das invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikr*), recitações dos poemas (*qasidas*) dedicados ao santo patrono e sessões rituais (*hadras*) mobilizadoras dos estados religiosos (*hals*) provenientes das expressões religiosas de seus membros.

Figura 01 – Localização dos locais de culto da Hamdouchiya. As cidades contempladas na pesquisa se encontram com letras em caixa alta e sublinhadas. Fonte: Esboço do autor, outubro de 2017.



Meus interlocutores foram os descendentes de Sidi 'Ali ben Hamdouche ('allaliyyin), que, por sua vez, descendia diretamente da família do profeta Mohammed, de quem herdou seu *status*⁵⁰ religioso (*sharif*) no país. Também considero meus interlocutores os sujeitos sem vínculos genealógicos com o santo patrono, os discípulos (*murids*),

vezes, envolviam demais *tariqas* –, com o intuito de realizar o mesmo tipo de celebração, embora com calendários diferenciados ao longo do ano.

50. A palavra *shurfa* no Marrocos é o plural do termo *sharif* e denomina todos os indivíduos que participam da mesma narrativa mítica de linhagem ou de descendência direta com a família de Mohammed.

que compõem a maioria dos participantes⁵¹ da comunidade sufi analisada nesta pesquisa.

A Hamdouchiya remonta ao ramo sufi da Shadhiliyya⁵² e as trajetórias de seus adeptos muitas vezes estavam imbricadas com demais afiliações, como a Tijaniyya, Kettaniya e ‘Issawiya.

Os descendentes de Sidi Ahmed Dghoughi (dghoughiyyin)⁵³ não compuseram o universo etnográfico do trabalho de campo devido à sua baixa participação nas atividades rituais das *zawiyas* selecionadas.

A realidade socioeconômica dos participantes da Hamdouchiya era diversa. Entre meus interlocutores, havia desempregados, trabalhadores populares e de camadas médias, profissionais liberais e membros da elite.

Como homem, o contato com mulheres na vida cotidiana das *zawiyas* e nos demais espaços interativos não me estavam acessíveis. Tais restrições fazem parte não somente do contexto de interação entre investigações e o universo da religião islâmica, mas também se associam à temática do sufismo (Chagas, 2011; 2013; 2014; Pinto, 2002; 2010b).

Informações como idade e ocupação foram utilizadas apenas para aferir a diversidade dos participantes da Hamdouchiya, que foram identificados por pseudônimos para que sua privacidade ficasse protegida.

Inseri-me no cotidiano dos adeptos da Hamdouchiya, conversei informalmente e fiz entrevistas com eles para levantar algumas trajetórias individuais que visavam complementar o quadro analítico da

51. Crapanzano (1973) denomina esses sujeitos como pertencentes a Hamadsha. Porém, uso e compreendo o termo como um mecanismo de produção ligada ao pertencimento musical desses sujeitos diante de outras formas de manifestações estéticas sufis no país como, por exemplo, a ‘Issawiya, Gnaoua ou Jilala.

52. Três vertentes constituem os pilares do sufismo marroquino: a Qadiriyya fundada por Abd al Qadir al-Jilani (1077-1166) no Iraque; a Shadhiliyya fundada por Abu al-Hasan ash-Shadhili (1196-1258) no Marrocos e; a Tijaniyya, fundada por Abu al-‘Abbas Ahmad ibn Mohammed at-Tijan (1737-1815) na Argélia. A partir das duas primeiras, é possível observar uma multiplicação de outras ramificações no país o que tornou cada vez mais complexo o quadro dessas instituições religiosas (Er Rachid, 2003).

53. Sidi Ahmed Dghoughi (dghoughiyyin) foi um discípulo célebre de Sidi ‘Ali ben Hamdouche. Seus discípulos habitam nas proximidades do mausoléu de Sidi ‘Ali, na província de Merhasiyye/Meknes.

pesquisa. Em termos práticos, meu universo etnográfico contemplou as atividades rituais (*dhikrs*, *qasidas* e *hadras*) vivenciadas nos locais de culto, organizados pelo menos uma vez na semana e preparadas ocasionalmente entre os seis locais de culto da Hamdouchiya contempladas nesta pesquisa. A etnografia incluiu também outras esferas da vida social dos iniciados, como trabalho, família e lazer. A produção de narrativas e práticas sociais nesses espaços foi fundamental para a compreensão dos conhecimentos disponíveis e das experiências religiosas vividas por meus interlocutores.

A pesquisa foi conduzida por meio de uma etnografia multissituada (Hannerz, 2003; Marcus, 1995) que procura dar conta desta possível dispersão dos locais de observação. As especificidades dos centros rituais selecionados permitem que duas ou mais descrições sejam comparadas e não apenas os objetos descritos a partir delas. Para tanto, evito, tanto quanto possível, conceituações que reificam (descrições de) culturas e sociedade como elementos unitários e separados para comparação (Barth, 1999). Entretanto, o foco do trabalho de campo recai sobre a *zawiya* Hamdouchiya de Safi ao longo do livro (Capítulos 3 e 4). Essa situação não se devia somente ao grau qualitativo das minhas interações com os discípulos de Safi em relação as formas desiguais desenvolvidas com os demais adeptos da *tariqa*, mas, sobretudo, pelo convívio com um ciclo periódico de atividades concentradas por eles durante a construção do meu trabalho de campo. Isso se devia ao nível de organização recente pelas autoridades locais (*moqaddim* e *ma'alem*) em comparação com os outros locais de culto contemplados (Sidi 'Ali, Fez, Rabat, Essaouira e Taroudant). Mesmo assim, tal abordagem se justifica devido às conexões translocais estabelecidas entre os interlocutores em diferentes locais de culto e a suas relações locais com outras esferas sociais. Em virtude das conexões constituídas, houve ampliação das questões que inicialmente motivaram a pesquisa. Ao longo de cada capítulo,

uma nota explicativa justifica a escolha e as hierarquias desses locais que permitiram a construção do trabalho de campo.

A reflexão sobre narrativas e práticas observáveis relacionados a uma tradição sufi é a base antropológica desta pesquisa. Embora exista uma vasta tradição textual que constitui uma fonte importante para definir, construir e legitimar tais discursos e práticas entre os adeptos do sufismo, ela nunca foi sistematizada por meio de um corpo canônico delimitado. Isso se deve ao fato de nunca ter havido uma autoridade ou instituição central capaz de impor uma única seleção de textos para todas as comunidades sufis, o que fez com que a seleção dos textos utilizados como referência canônica variasse de acordo com as disposições religiosas e sociais de cada comunidade sufi, por meio de suas *zawiyas*, e pela difusão e disponibilidade de cada texto específico com relação às diferentes formações históricas e culturais mobilizadas.

Algumas *zawiyas* Hamdouchiya se notabilizam por utilizar alguns capítulos do Alcorão (*suras*) e uma sequência do livro “Dala’il al-Khayrat⁵⁴”, além dos poemas (*qasidas*) extraídos de livros produzidos no país ou, até mesmo, impressos e distribuídos pelos próprios adeptos das *zawiyas*, como condição de organizar um legado local. Para abordar uma tradição textual sufi, tentei familiarizar-me com os principais textos usados pelos sujeitos de cada *zawiya*, em vez de exigir deles um corpo textual canônico desenvolvido por um especialista acadêmico ou religioso. Com esta escolha, tentei evitar um problema metodológico comum aos estudos sobre o sufismo, pois caso a interpretação do material etnográfico fosse direcionada apenas para confrontar os textos clássicos de uma tradição sufi, a ideia de uma produção textual padronizada ligada a uma ortodoxia por parte da “via mística”

54. Escritos por Mohammed Sulaiman al-Jazouli (m.1465), ou simplesmente, Imam al-Jazouli, este livro se constitui em um manual devocional devido a sua coleção de orações relacionados ao Profeta.

poderia ocorrer (Pinto, 2002). Nesse sentido, o conhecimento textual foi considerado por meus interlocutores como parte do aspecto exotérico (*zahiri*) do percurso iniciático, mas que deve ser corrigido pelo conhecimento esotérico (*batini*) adquirido por meio das experiências místicas. Para fins analíticos, destaco que a pesquisa trata somente do universo das referências mobilizadas pelos sujeitos da Hamdouchiya. Uma análise sistemática dos textos de cada uma das *zawiyas* pesquisadas corresponde a uma empreitada intelectual importante, mas responde perguntas diferentes daquelas pensadas ao longo do meu trabalho de campo.

Já para os casos que envolvam as formas rituais da Hamdouchiya, como as invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikr*), as recitações dos poemas (*qasidas*) vinculadas ao santo e as sessões rituais (*hadras*), que incluem os ritmos musicais dos discípulos, considero importante o tratamento dessas ações como dispositivos indutores e/ou modos de vivência experiencial (Hirschkind, 2001; 2006; Mahmood, 2005) que proporcionam os estados religiosos (*hals*) sufis. Nesses casos, essas formas de expressão ritual devem ser observadas como técnicas disciplinares que realçam os conhecimentos e as capacidades éticas dos sujeitos (Hirschkind, 2001; 2006) inseridas em um contexto compartilhado.

É preciso compreender, portanto, que determinadas condutas, estilos e expressões formais que “caracterizam o relacionamento de uma pessoa com uma moral não são contingentes, mas sim necessários ao entendimento do tipo de relação que é estabelecida entre o *self* e as estruturas da autoridade social” (Mahmood, 2005: 120). Nessa perspectiva, assumo que não haja uma homogeneidade na produção dos *selves*, mas diferentes configurações na construção dos sujeitos, num mesmo plano cultural e histórico, muito mais por meio das formações discursivas específicas do que compreendidas somente pelo viés da ação da Cultura (Mahmood, 2005).

Ao longo dos três primeiros meses do trabalho de campo de 2016, cabe apontar que a aceitação de minha pesquisa junto ao conjunto dos discípulos foi estabelecida, muitas vezes, graças aos meus contatos diretos com alguns descendentes de Sidi ‘Ali.

As entrevistas foram mais frequentes no início da pesquisa, uma vez que as familiaridades com os interlocutores requisitaram mais tempo devido às formas de “sociação⁵⁵” (Simmel, 1983) contidas na dimensão interacional. No tocante às conversas informais, destaco que elas constituíram uma forma fundamental das interações com os interlocutores, uma vez que possibilitaram a confrontação dos modelos oficiais do contexto nacional com as experiências comuns dos sujeitos, no mesmo sentido dado pela noção de “intimidade cultural”, proposta por Michael Herzfeld (2005).

A problemática contida na produção das entrevistas foi a de confrontar os relatos dos descendentes do santo e discípulos com as visões oficiais de um “Islã marroquino⁵⁶” (Eickelman, 1976; 1985) e demais opiniões sobre os modelos religiosos dominantes no país. Nesses momentos, minha familiaridade com a religião islâmica e, mais especificamente, com o sufismo e o culto aos santos do Marrocos ficava evidente para meus interlocutores. Isso se devia especialmente à formulação de perguntas com vocabulário correspondente aos valores/atitudes requeridos durante a realização da pesquisa. Já para as conversas informais, destaco que as interações foram permeadas por conhecimentos envolvendo o tipo de Islã vinculado ao país e demais assuntos da sociedade marroquina, com o

55. Simmel (1983) define sociação para designar mais apropriadamente as formas ou modos pelos quais os atores sociais se relacionam. É importante destacar que as interações sociais e as relações de interdependência não representam, necessariamente, a convergência de interesses entre os atores sociais envolvidos.

56. Eickelman (1976; 1985) afirma que o culto aos santos, o que ele aproxima como “sufismo popular”, e o Islã que pretende ser de cunho mais literal do século XX não são mutuamente exclusivos.

uso de provérbios populares, histórias pessoais e jocosidades dos interlocutores.

Uma questão relacionada às entrevistas e conversas informais foi o meu domínio intermediário da variedade da língua árabe falada no Marrocos (*daríja*). Minhas diversas passagens pelo país (2012, 2015 e 2016) contribuíram para o relativo domínio da variedade escrita da língua, apesar das dificuldades com a produção oral. Também tive de lançar mão do árabe literário clássico (*modern standard arabic*), aprendido nos cursos da SBMRJ em 2010 e 2011, com a finalidade de precisar o vocabulário utilizado pelas tradições textuais e demais questões doutrinárias e rituais sufis.

Além do árabe, tive de me comunicar em francês, espanhol e inglês em diversos momentos do trabalho de campo, o que ampliou minhas possibilidades interativas. Isso significava não apenas a busca por equivalentes referentes ao meu contexto cultural, mas também a presença de mecanismos de “distinção⁵⁷” (Bourdieu, 2007) entre alguns interlocutores com os quais pude interagir. O uso dessas duas primeiras línguas (francês e espanhol) remonta ao período colonial⁵⁸ e indica, ainda hoje, a forte influência delas no processo educacional de alguns interlocutores. Cabe mencionar que a língua francesa em diversas situações de interação da pesquisa continuava sendo vista como um símbolo da herança colonial, mesmo que ela pudesse contribuir para uma gama de oportunidades as novas gerações, tais como as que exigem o

57. A distinção refere-se a um modelo de compreensão dos mecanismos sociais e culturais, que retira os fatores econômicos do epicentro das análises da sociedade porque remete as práticas de consumo culturais a uma estrutura relacional.

58. A presença espanhola no Marrocos remonta desde o início do século XIX nas cidades de Ceuta, Melilla e Tanger. Após as experiências de protetorado no Marrocos, entre os anos de 1912-1956, os usos do espanhol (concentradas no Rife marroquino – uma região montanhosa ao norte habitada, sobretudo, por populações bérberes) e do francês (no restante do país) ainda são mobilizados em consonância com as línguas oficiais reconhecidas pelo país: o árabe e o bérbere (*amazigh*). A presença da língua francesa é mais paradigmática visto o seu *status* nas áreas tanto da burocracia e administração pública quanto no setor turístico do país.

mercado de trabalho marroquino. Já para a língua inglesa, ela se fazia mais presente entre os interlocutores jovens (15 a 29 anos) devido a influência recente dos EUA no Marrocos orientado pela política cultural de Mohammed VI (1999-atual).

As relações pessoais com os interlocutores não se constituíram por meio de um sistema de aprendizado das experiências religiosas deles com relação à “via mística”. Minha entrada nos locais de culto, intermediada pelos descendentes do santo junto aos discípulos, estabeleceu uma “identidade de pesquisador da Hamdouchiya” com foco nas práticas rituais desses espaços, muito embora isso nunca impedisse alguns pedidos de conversão concretos realizados pelos discípulos nos primeiros meses de interação. Ademais, a curiosidade⁵⁹ acerca do pesquisador brasileiro que se comunicava em árabe⁶⁰ facilitou, em diversas situações, a construção das interações com os interlocutores sobre as suas realidades locais.

A relação entre os descendentes do santo e os discípulos da Hamdouchiya era estabelecida periodicamente por meio de convites pessoais das *zawiyas* e pelas peregrinações ao mausoléu de Sidi ‘Ali ben Hamdouche.

Quando faço referência aos contatos prévios de determinados descendentes do santo com alguns discípulos para intermediar minha entrada nos locais de culto, não almejo conferir a isso uma demarcação de livre acesso ao cotidiano religioso desses últimos. Pelo contrário, as comunicações com esses membros selecionados previamente circunscreveram momentaneamente meu conjunto de interações locais com base em suas redes pessoais. Foi somente após algum tempo de convivência (geralmente três meses) que outras redes

59. A curiosidade sobre a minha realidade social, mesma que por meio da chave de um exotismo tropical sobre o Brasil, contribuiu para as primeiras formas interacionais junto aos interlocutores das *zawiyas*.

60. Alguns interlocutores dos locais de culto da Hamdouchiya somente interagiam por meio do árabe marroquino (*daríja*) devido ao seu baixo grau de escolaridade.

peçoais desses mesmos locais de culto se tornaram acessíveis na pesquisa, mesmo assim não determinando a totalidade das relações entre os discípulos.

A produção de fotos e vídeos foi possível devido à autorização prévia dos discípulos de cada local de culto. Esses registros foram importantes não somente para auxiliar as descrições das atividades desenvolvidas, mas também para o mapeamento das redes de afinidades entre os discípulos da Hamdouchiya no país, seja no cotidiano, seja durante algum evento específico. Nunca tive problemas com os membros de Sidi ‘Ali (Meknes), Fez, Rabat e Taroudant para filmagens durante a realização da pesquisa. Em Safi, eu era praticamente o “fotógrafo oficial”⁶¹ da *zawiya* Hamdouchiya local, devido à qualidade das imagens e vídeos produzidos por meu celular, o que possibilitou diversas trocas de imagens e vídeos antigos da *zawiya* com os adeptos locais, além de contribuir para a formação de um arquivo audiovisual realizado por alguns deles desde a década de 1980.

Foi somente na *zawiya* de Essaouira que, durante o primeiro mês de trabalho de campo, obtive alguma resistência por parte de dois discípulos locais para registrar as ações rituais coletivas. A possibilidade de encontrar meus registros disponibilizados na internet ou nas redes sociais os preocupava. O fato de um deles ser policial da guarda local, e o outro ser estivador do porto – concorreu para essa preocupação, já que ambos queriam preservar suas imagens públicas.

61. Entre os interlocutores da *zawiya* de Safi eu era conhecido como “Rachid”. Devo esse nome a Lahcen (66 anos, professor universitário aposentado) que decidiu me nomear assim desde que me conheceu no início do meu trabalho de campo. Um mês antes dos meus primeiros contatos com a *zawiya* de Safi, havia um discípulo chamado Rachid que se ausentou definitivamente das atividades religiosas locais para terminar os seus estudos superiores (engenharia civil) em Casablanca. A saída desse membro rumo a um novo lugar distante de sua realidade – o que era valorizado como a busca pelo conhecimento entre os interlocutores – coincidiu com a chegada de um estrangeiro (no caso, a minha pessoa) para estudar vindo de um lugar mais distante ainda da realidade de todos. Diante dessa situação, Lahcen sugeriu o nome que foi aceito pelos demais.

Para dar conta de tal desconforto, pedi a palavra depois de um ritual e assegurei publicamente a todos que os registros audiovisuais fariam parte somente da pesquisa e de que eles estariam disponibilizados por mim somente por meio de DVDs entre os adeptos da *zawiya* de Essaouira. Os dois sujeitos ficaram satisfeitos com meu compromisso. Essa ação contou com a mediação de um outro interlocutor que me conheceu em um evento organizado pela *zawiya* de Taroudant. Ele reforçou minha posição de “fotógrafo oficial” da *zawiya* de Safi, o que significou minha reinserção na *zawiya* como alguém comprometido de alguma maneira com os membros da Hamdouchiya e não como uma pessoa disposta a manter laços conflitivos.

É necessário ressaltar que o tempo disponibilizado pelos membros da Hamdouchiya variava de acordo com o tipo de ocupação e/ou estilo de vida de cada um deles. A maioria dos adeptos da *tariqa* frequentava os locais de culto para praticarem as performances rituais pelo menos uma ou duas vezes por semana.

Para complementar a pesquisa, ao longo do trabalho de campo tentei interagir com meus interlocutores também nas esferas de sua vida social, como trabalho, família e lazer, o que somente foi possível à medida que minhas interações com eles se tornavam mais frequentes.

A ida a seus locais de trabalho e os convites para visitar ou, até mesmo, pernoitar em suas casas, onde moravam com suas famílias, indicavam a possibilidade, especialmente em Sidi ‘Ali e em Safi, de observar no cotidiano a colocação em prática dos valores/atitudes sufis atribuídos pelos interlocutores.

Além disso, meus encontros em praças, mercados, restaurantes e cafés foram fundamentais para a construção dos ambientes onde se desenvolveram a maioria das entrevistas e, sobretudo, das conversas informais com os interlocutores.

Após cinco meses de trabalho de campo nos locais de culto da Hamdouchiya, esbocei uma rotina de pesquisa para organizar os dados

etnográficos segundo dois itinerários: o primeiro contemplou as visitas tanto ao mausoléu de Sidi ‘Ali (Meknes) quanto à comunidade religiosa (*ta’ifa*) de Fez, enquanto o segundo se concentrou sobre o eixo das *zawiyas* de Safi e Essaouira. Os dados sobre as *zawiyas* de Rabat e Taroudant se circunscreveram somente aos eventos ligados às celebrações do nascimento do Profeta (*mousssem*), em dezembro de 2016, ou aos momentos de festividades, com os mesmos propósitos celebratórios, entre algumas *zawiyas* Hamdouchiya, em maio de 2017.

As visitas a Sidi ‘Ali (Meknes) ocorriam às quintas e sextas-feiras⁶², ao passo que as idas a Fez aconteciam aos sábados e domingos, devido à grande quantidade de festivais de música sufi realizados pela *ta’ifa* não só localmente, mas em diversas cidades vizinhas. Em Safi, todas às quintas-feiras, logo após a oração da tarde (*salat al-asr*), eram organizadas as leituras de alguns capítulos do Alcorão (*suras*) e de trechos do livro “Dala’il al-Khayrat” de Imam al-Jazouli entre os discípulos na *zawiya*. Nas sextas-feiras, após a realização dessa mesma oração na *zawiya*, eu acompanhava as formas de expressão ritual tais como as invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikr*), as recitações dos poemas (*qasidas*) vinculadas ao santo patrono e as sessões

62. A sexta-feira possui um valor sagrado para os muçulmanos. Ela produz um pertencimento imaginário entre os devotos por meio da realização de sua oração coletiva (*salat al-jama’a*). Neste dia, os descendentes do santo de Sidi ‘Ali ben Hamdouche sempre visitavam alguma mesquita localizada no centro de Meknes ou o mausoléu de Moulay Idriss (fundador da primeira dinastia no Marrocos em 788). Historicamente, o mundo islâmico diverge sobre a presença de outras religiões em seus espaços como mesquitas, mausoléus e *zawiyas*. As escolas jurídicas do malikismo e hambalismo (fundado por Ahmad ibn Hanbal) proibem a entrada de estrangeiros nesses locais. No Marrocos, desde 1912, os não muçulmanos podem encontrar certas dificuldades para adentrar em tais lugares, devido a uma lei destinada a proteger os antigos locais das cidades do país, decidida no âmbito da convenção de Fez durante o governo francês de Hubert Lyautey (1912-1925). Hoje em dia, o uso costumeiro desta lei não impede completamente a entrada de estrangeiros nas mesquitas do país – vide a mesquita Hassan II em Casablanca –, mas continua a gerar uma série de controles sobre as motivações dessas visitas. O mausoléu de Moulay Idriss é o único local inacessível aos estrangeiros e aos não muçulmanos, pelo mesmo motivo das mesquitas, mas também devido a sua importância político-religiosa para o país. Portanto, a pedido de meus interlocutores (descendentes do santo e discípulos), me era vetada a possibilidade de permanecer com eles nas mesquitas.

rituais (*hadras*), que incluem os ritmos musicais dos discípulos. Já em Essaouira, as práticas devocionais (*qasidas* e *hadras*) eram realizadas sempre aos domingos na *zawiya*. Além disso, era possível observar que alguns membros locais participavam de festividades ligadas à música sufi ou outras celebrações artísticas ocorridas na cidade. Para os demais dias da semana, longe desses dois itinerários – Sidi ‘Ali-Fez e Safi-Essaouira –, eu me dedicava ora à rotina acadêmica do CJB (Rabat), ora à produção de entrevistas e conversas informais com os adeptos da *zawiya* de Rabat, devido à ausência de atividades religiosas neste local ao longo do trabalho de campo, com exceção dos eventos ocorridos em dezembro de 2016.

Durante o período da pesquisa etnográfica, cabe salientar que observei conversas informais sobre o sufismo e o culto aos santos que circulavam entre os marroquinos não sufis do país. A diversidade desses pontos de vista e demais opiniões refletia os múltiplos projetos de reformismo, modernismo, secularismo, salafismo e ateísmo entre aqueles com os quais pude interagir. Em nenhum deles, a experiência do sufismo esteve presente como parte de uma religiosidade⁶³ compartilhada por familiares ou demais indivíduos próximos de seu ciclo de afinidades e amizades. Nesse sentido, o sufismo geralmente era concebido como uma inovação (*bid’a*) ao Islã, ou como um elemento do passado referente à ocupação muçulmana na península Ibérica (mundo Andaluz). Já com relação ao culto aos santos, o mesmo não era registrado: as histórias continuamente convergiam para algum grau de

63. O sufismo continua a ser visto como um tema controverso ao Islã marroquino, mesmo que ele faça parte do discurso oficial do país. Por exemplo, no levantamento feito pela revista TELQUEL, entre 15 a 21 de setembro de 2012, 59% dos entrevistados consideravam que os sufis eram muçulmanos, contra 41% que achavam que não. Essa e outras 25 perguntas envolvendo as demais formas de religiosidade do país fizeram parte da matéria intitulada “Musulmans mais différents” organizada por Mohammed Boudarham, Hicham Oulmouddane e Youssef Ziraoui. Disponível em: http://telquel.ma/2012/09/20/Encouvertur_document-musulmans-mais-differents_536_4225. Acesso em 20 de março de 2017.

conhecimento sobre o assunto⁶⁴ e acabavam por envolver indivíduos ligados às redes pessoais dos interlocutores. Esses dados provenientes de diferentes comunidades me proporcionaram uma visão geral dos relatos e práticas sufis junto à população e permitiam refletir sobre como a imagem de um sufismo ligado ao discurso oficial de nacionalismo⁶⁵ interagia com outros aspectos da vida cotidiana compartilhados pela sociedade marroquina.

A existência social de uma *tariqa* deve ser encarada como uma unidade capaz de gerar elementos organizacionais. No Marrocos, tanto as formas institucionais ligadas às formas herdadas quanto as ações atuais dos discípulos serviram de base para a compreensão da dinâmica religiosa, como no caso da Hamdouchiya.

Ainda que não haja a presença de mestres (*shaykhs*) nos locais de culto da Hamdouchiya, a genealogia com o santo patrono (Sidi ‘Ali ben Hamdouche) embasava as práticas e as narrativas do processo iniciático sufi justamente por ele encarnar um modo de devoção a ser seguido e almejado por todos aqueles que aderem à sua vida cotidiana. Nesse sentido, destaco a existência de um modelo organizacional sufi próprio, com base em um padrão de devoção, responsável pela mobilização randômica entre os adeptos, mas com tendência a um processo transformativo nos sujeitos pela inculcação de virtudes encarregadas de inseri-los na sociedade a partir de um quadro de referências morais.

Os lugares da pesquisa no contexto marroquino

O Marrocos contemporâneo é marcado pela diversidade⁶⁶ étnica e religiosa, e conta com uma população estimada em 37 milhões de

64. No Marrocos, 29% dos entrevistados admitiram terem visitados mausoléus de santos contra 71%, segundo o levantamento da revista TELQUEL de 2012.

65. Sobre uma apreciação do nacionalismo marroquino, ver Bartel (no prelo, 2021c).

66. As informações referentes à divisão da população marroquina de acordo com sua filiação étnica e religiosa foram consultadas no trabalho de Njoku (2006).

habitantes. Em termos de etnicidade, a população marroquina é composta, em sua maioria, por árabes (69.5%) e bérberes⁶⁷ (29.6%), além de imigrantes vindos dos demais países da África e da Europa, que totalizam um percentual de 0,9%. No campo da religiosidade, sua população é predominantemente ligada ao Islã sunita⁶⁸ (98.7%), além de conter uma minoria de judeus (0,2%) e de cristãos (1.1%) no país.

O sufismo tem grande importância junto à sociedade marroquina e gera uma multiplicidade de percepções quanto às suas concepções e formas devocionais. Diversos exemplos ao longo da história do país destacam a capacidade que algumas comunidades sufis tiveram para: estabelecer relações de poder a partir do sistema de dádiva/obrigação entre populações rurais (Rodríguez-Mañas, 2000); constituir acordos com o poder governante (*sultan*) no desenvolvimento de políticas locais (Miler e Bowen, 1993; Munson Jr, 1993); criar ambientes de hospitalidade, ensino e propagação de ideias reformistas (Spillmann, 1951); organizar movimentos anti ou pró-nacionalistas (Vidal, 1950); instituir diálogos com os novos fluxos religiosos praticados por uma elite *New Age* (Haenni e Voix, 2007) e; promover atualmente uma imagem e discurso público de tolerância (Chih, 2012; Muedini, 2012; 2015) frente ao terrorismo internacional.

A dinastia Alauíta reina sobre os territórios do país como uma forma de autoridade centralizada desde a segunda metade do século XVII (1664). Ela transformou-se gradativamente até assumir o regime político atual, representado sob a forma de uma monarquia parlamentar. A influência da família real sobre os grupos sufis faz parte de uma lista

67. Esse grupo étnico já se encontrava no norte da África bem antes da ocupação árabe iniciada no século VII.

68. Os sunitas formam o maior ramo do Islã com cerca de 85% dos muçulmanos em comparação com os xiitas que possuem apenas 15%. Com a morte do Profeta a questão da sua sucessão na liderança da comunidade muçulmana se colocou de maneira premente. Aqueles que evocavam apenas a tradição deixada por Mohammed (*sunna*), a qual segundo eles não incluiria as regras de sucessão, foram designados coletivamente como sunitas (Pinto, 2010a).

de vantagens e controles concedidos e impostos sobre eles ao longo da história marroquina (Abitbol 2009). Nesse sentido, as comunidades sufis sempre dependeram exclusivamente dos canais de comunicação e redes de apoio das instituições do governo (*Makhzen*) para a promoção/exibição dos *status* adquiridos ou dos prestígios acumulados por eles, além dos modelos de criação, manutenção e difusão de práticas religiosas e, sobretudo, mais recentemente, das formas de religiosidades expressas no espaço público.

Desde os atentados de Casablanca (2003) e Marrakesh (2011), a monarquia tem procurado administrar, por meio de seu aparato policial e burocrático, as ações de grupos sufis visando a promoção de uma imagem “moderada e tolerante” do Islã frente aos demais países de maioria islâmica. O sufismo ganhou visibilidade mundial como uma alternativa para o que se denominou de “Islã Político⁶⁹”, após os atentados de 2001, nos Estados Unidos (Mamdani, 2002; 2004; Safi, 2011). Isso vislumbrou uma possibilidade de ressurgimento midiático dessas comunidades religiosas no Norte da África (Werenfels, 2011; 2014). Os sufis têm buscado se consolidar no Marrocos a partir da divulgação de projetos educacionais e artísticos incentivados e patrocinados por Mohammed VI (Chih, 2012; Muedini, 2012; 2015).

Após o fim das experiências coloniais envolvendo tanto o protetorado francês quanto espanhol no Marrocos (1912-1956), os governos de Mohammed V (1956-1961), Hassan II (1961-1999) e Mohammed VI (1999-atual) formam as bases para compreender as dinâmicas do campo político-religioso no país por meio do papel de sua monarquia

69. O termo “Islã Político” deve ser compreendido como uma corrente religiosa que quer fazer do Islã e do uso da Lei Islâmica (*sharia*) um modelo político alternativo à noção de democracia proveniente do “Ocidente” (Roy, 1994). Apesar de existirem diferentes visões concorrentes no campo político-religioso, o que se define como Islã Político não constitui um movimento uniforme, pois os significados e as ações associados com cada uma de suas manifestações públicas têm variado de acordo com o contexto cultural elaborado.

constitucional. Aliás, a monarquia não era apenas mais um agente social atuante na disputa pelo campo político-religioso; ao contrário, ela formaria o próprio campo onde essas disputas ocorrem (Tozy, 1999). A presença da monarquia na imprensa religiosa (Al Hani, 2014), mídia e comunicação social (Mouhtadi, 2008) e, até mesmo, nas eleições do país (Tozy, 2010) é notória. Ela tem nas formas institucionais do *Ma-khzen* a sua estrutura social e conta também como apoio de acadêmicos marroquinos para justificar a percepção de que somente a própria dinastia Alauita (no poder desde 1664) teria a capacidade concreta de realizar a transição pacífica do Marrocos rumo à “modernidade” (Brouksy, 2002; Tahiri-Alaoui, 2013).

Para além do papel de organização religiosa, as *tariqas* também atuam como agentes políticos. Personalidades ligadas a distintas *tariqas* ocupam cargos no governo, direta ou indiretamente, graças a suas relações políticas com a monarquia marroquina (Darif, 2010). Em alguns casos, a conversão de intelectuais⁷⁰ ou artistas contribui para o fortalecimento de um projeto de expansão das redes políticas dessas comunidades (Dalle, 2007). A Qadiriyya Boutchichiyya, por exemplo, é a *tariqa* com maior penetração política junto ao governo de Mohammed VI justamente pela projeção pública a partir do legado de conhecimentos religiosos e redes pessoais construídas por seu renovador, o *shaykh* Sidi Hamza *al-Qadiri al-Boutchichi* (1922-2016).

Desde que sucedeu o pai no controle da Qadiriyya Boutchichiyya na década de 1970, a *tariqa* entrou em uma nova fase de renascimento. As ideias dele foram difundidas amplamente entre estudantes de instituições religiosas tradicionais, como a Universidade Qarawiyyin de Fez e o Instituto Superior de Estudos Religiosos (*Dar al-Hadith al-Hasaniyya*) de Rabat. Posteriormente, esse círculo de influência obteve

70. Este tem sido os casos: do criador do Festival de Música Sagrada de Fez, Faouzi Skali (1953-); do ministro de *Habous* e Assuntos Islâmicos do Marrocos, desde 2002, Ahmed Toufiq (1943-) e; da pesquisadora do Islã, Eva de Vitray-Meyerovitch (1909-1999).

uma penetração maciça nos departamentos de estudos islâmicos espalhados do país, que haviam sido criados nos moldes das universidades seculares europeias, em 1979, para competir com as instituições tradicionais de aprendizado islâmico (Chih 2012). Além disso, os centros rituais (*zawiyas*) da *tariqa* se propagaram para todo o Marrocos durante a década de 1990, graças às redes de emigrantes marroquinos da Europa (Chih 2012; Dalle 2007).

Como a maioria das ordens sufis, a Qadiriyya Boutchichiyya tem se tornado mais propensa à prática cotidiana do que à especulação mística. A *tariqa* faz uso constante de suas redes de apoio existentes na sociedade e fora dela para recrutar novos discípulos, sobretudo, em escolas e universidades, desde que Mohammed VI assumiu o trono. A organização de eventos públicos, conferências, seminários, concertos e festivais sufis, que enfatizam as dimensões éticas e sociais da religião islâmica, são apresentados como contraposição ao mundo materialista e individualista contemporâneo e como uma alternativa para a promoção de um espaço de ajuda mútua e desenvolvimento do “espírito de comunidade” (Chih 2012). Um tema recorrente nos últimos encontros é o benefício advindo de uma educação espiritual (*tarbiyya al-sufiyya*) em paralelo ao ritmo da vida “moderna”. Na maioria das vezes, essas reuniões debatem questões envolvendo a unidade e a tolerância do Islã diante das demais expressões religiosas no país.

Embora não haja uma manifestação política explícita por parte dos líderes ou dos simpatizantes, a *tariqa* tem atuado publicamente a partir de várias intervenções e atos em defesa do Islã, mas também, em pautas específicas mobilizadas pela monarquia. Hlaoua (2012) afirma que os discípulos ligados à Qadiriyya Boutchichiyya posicionaram-se publicamente contrários às seguintes questões: a divulgação das charges do profeta Mohammed realizadas por um jornalista dinamarquês (2008); a operação israelense (Operação Chumbo Fundido) ocorrida na Faixa de Gaza (2009) e; ao “sim” à proposta de uma nova constituição

encaminhada por Mohammed VI (2011) como meio de conter os avanços da Primavera Árabe (2010-2012) no país, além de serem a favor da legitimidade das reivindicações nacionais do Saara marroquino (2012), territórios ao sul ocupados em 1975 durante o governo de Hassan II (Bartel, no prelo, 2021b).

Ao encontro desses posicionamentos, o governo procura estabelecer novas formas de relacionamento com esse tipo de cidadão (e crença), engajado em temáticas político-religiosas relacionadas à sociedade marroquina. Ele tem financiado, por exemplo, atividades de divulgação de projetos de cunho educacional de inúmeros grupos sufis pelo país. Novamente, a Qadiriyya Boutchichiyya é uma das mais beneficiadas. É o caso das edições do “Encontro Mundial de Sufismo⁷¹”, realizados uma vez por ano em Madagh (nordeste do Marrocos), onde se localiza o principal centro religioso do grupo (Salinas, 2016). Esses projetos educacionais não visam somente a constituição de um universo religioso que reproduz a sua própria ordem institucional. No caso da Qadiriyya Boutchichiyya, os elementos do mundo social comuns à *tariqa*, tais como refeições, canções, invocações, peregrinações e reuniões, visam transpor a própria noção de hierarquia interna deles (Hlaoua, 2015) para outros espaços sociais, mobilizando e difundindo assim os valores do sufismo marroquino compatíveis com os pontos de vista da política oficial do governo (*Makhzen*).

Ora por seus rituais simbólicos (Combs-Schilling, 1989; 1991; Geertz, 1997a), ora por seu sistema de cooptação e clientelismo (Vermeren, 2002a; 2002b; 2009; Waterbury, 1975; Zerhouni, 2004), a monarquia marroquina tem conseguido não somente manter suas

71. A 14ª edição do evento, realizado em novembro de 2019, teve o seguinte tema: “Sufismo e desenvolvimento, a dimensão espiritual e a edificação do homem”. O comitê organizador de 2019 mais uma vez destacou o papel do sufismo no desenvolvimento das sociedades, ao enfatizar a importância primordial do desenvolvimento espiritual humano. Disponível em: <https://lematin.ma/journal/2019/madagh-abrite-14e-rencontre-mondiale-soufisme/326041.html>. Acesso em 30 de janeiro de 2020.

alianças dentro do campo político do *Makhzen*, como também se estendendo ao longo da emergente sociedade civil marroquina contemporânea (Storm, 2007; Vermeren, 2001; 2010; 2011; 2016). Nesse sentido, as *tariqas* não se encontram alheias a esses processos mais amplos envolvendo a monarquia. Pelo contrário, a história do sufismo se encontra em conformidade e/ou em disputa em diversas ocasiões com as instituições ligadas à família real.

O rei é chamado “Comandante dos Crentes” (*Amir al-Mu’minin*), título que o caracteriza como um defensor da nação e protetor do “Islã marroquino” (Darif, 2010; El Ghissassi, 2006; Saint-Prot, 2011; 2013). Com isso, o monarca ganha papel fundamental na organização do campo político-religioso e nas disposições das relações entre os agentes sociais que participam desses processos. É a partir dele que se determinam as distinções de *status* entre os grupos sociais e as exigências por legitimação de determinados agentes religiosos, como no caso dos sufis (Darif, 2010). Em vez de obter apenas vantagens junto a uma rede de privilégios, como em outros contextos sufis tais como Egito (Chih, 2000; Gilsenan, 1973; Hoffman, 1995) e Síria (Chagas, 2013; Pinto, 2006), a Hamdouchiya é instrumentalizada em parte pelas instituições da monarquia de Mohammed VI, justamente por negociar seus limites de inserção nas esferas de poder, o que lhes garante autonomia perante o governo.

Os locais de culto da Hamdouchiya selecionadas para compor o universo da pesquisa apresentam algumas consonâncias com o contexto social atual do Marrocos. Nesse sentido, se faz necessária uma breve exposição das particularidades desses locais como condição de esclarecer alguns itens referentes à sua forma institucional.

Sidi ‘Ali (Meknes)

A vila de Sidi ‘Ali (província de Merhasiyne) está localizada a 30 km de Meknes – antiga capital imperial durante o governo de Moulay Ismail entre os anos de 1672 e 1727 – e a 13 km de Moulay Idriss – local

de fundação da dinastia dos Idríssidas no final do século VIII (Abitbol, 2009). Situada na face sul da montanha de Jebel Zerhoun, essa vila faz parte de um conjunto de seis núcleos rurais que percorrem uma extensão territorial de relevo acidentado até desembocar na cadeia montanhosa do Médio Atlas, próximo das ruínas romanas de Volubilis (Talha, 1965). As estradas que cortam esse tipo de relevo ligam esse conjunto rural às duas cidades mais próximas: Meknes e Fez. Esses centros urbanos adquirem um papel relevante tanto no abastecimento dos núcleos rurais da província de Merhasiyne no que tange à aquisição de produtos industrializados e na sua comunicação com o mundo exterior.

A *zawiya* de Sidi ‘Ali está inserida no mausoléu do santo patrono da *tariqa* (Sidi ‘Ali ben Hamdouche), que data do século XVIII, e se encontra atualmente sem um líder oficial (*naqib*) desde 1982. O título de *naqib* no Marrocos se refere aos indivíduos que participam da mesma narrativa de linhagem ou de descendência direta⁷² da família do Profeta (*shurfa*) e que são reconhecidos⁷³ como os representantes⁷⁴ de uma

72. No Marrocos, diversas famílias formam uma elite (econômica, política e intelectual) e uma comunidade privilegiada à parte da sociedade. Mais do que isso, a composição dessas famílias indica uma multiplicidade de posições sociais assumidas que vão desde as suas ligações com a casa real, grupos étnicos envolvidos e a cooptação de personalidades locais (notáveis urbanos/rurais). Sobre os usos da *shurfa* como instrumento político, ver Beck (1989), Hérnia (2006) e Kably (1986). Sobre a relação de membros da *shurfa* e sufis, ver El Boudrari (1985), El Mansour (1992), Spillmann (1951) e García-Arenal (1990). Sobre a relação entre *shurfa* e o rei Hassan II (1961-1999), ver Agnouche (1992). No meu contexto etnográfico, esses indivíduos pertencentes a *shurfa* do santo (Sidi ‘Ali ben Hamdouche) eram os representantes das atividades religiosas junto às autoridades locais (província de Merhasiyne e Meknes) durante o período de celebrações do nascimento do Profeta (*moussem*) na vila de Sidi ‘Ali. Além disso, os laços pessoais desses indivíduos com discípulos ligados aos mais variados locais de culto da Hamdouchiya expressavam os laços de afinidade e amizade existentes para a organização de ações rituais coletivas fora do calendário “oficial” do país.

73. De 1961 a 1979, o uso do título de *naqib* no Marrocos estava legalmente ausente do edifício institucional do país. Mesmo que alguns indivíduos da *shurfa* portassem o título, eles não o exerciam legalmente já que os decretos reais (*dahirs sharif*), responsáveis por sua legitimação, não foram renovados por Hassan II, entronizado em 1961 (Agnouche, 1992).

74. Em outros contextos, as atribuições e funções do título de *naqib* adquirem múltiplos significados (Kerrou, 2002; García-Arenal, 2001).

tariqa perante ao governo. Após essa data, o sucessor do *naqib* (seu filho) não conseguiu organizar, a partir de seu carisma, uma unidade política diante das quatro famílias que controlam o mausoléu. Ainda assim, ele conduziu as suas atividades como *naqib* nesta comunidade sufi até sua morte, em 2004, quando coube ao seu filho mais velho – Said, 45 anos, proprietário agrícola e neto do *naqib* que falecera em 1982 – a busca de seu reconhecimento como legítimo sucessor⁷⁵ da comunidade sufi. O problema desta sucessão traz consigo não somente a capacidade de influenciar e desenvolver projetos em parceria com os demais discípulos espalhados nos 32 locais de culto da Hamdouchiya no país, mas inclusive fora dele⁷⁶ (Argélia e Tunísia).

Os descendentes do santo da *zawiya* de Sidi ‘Ali se definem como uma comunidade (entre 5-15 membros) que procura fazer da prática da solidariedade sua *raison d’être*. Tal prática é compreendida como um conjunto de ações sociais que visam melhorar pequenas condições na vida cotidiana de seus habitantes locais. Alguns descendentes do santo têm criado uma rede de doações e ajudas médicas para idosos e para órfãos na vila e nas adjacências como em alojamentos para estudantes secundaristas/universitários em Meknes. Ao mesmo tempo, algumas associações criadas em 2006 (Associação dos descendentes de Sidi ‘Ali) e 2009 (Associação dos amigos de Sidi ‘Ali) procuram, ao seu modo, implementar projetos de desenvolvimento social na vila em parceria com associações da sociedade civil marroquina (Bartel, 2017a; 2017b) atuantes na cidade de Meknes (Associação Nacional dos Veteranos Botânicos Marroquinos) e Moulay Idriss (Associação Joudour e Associação IFKER).

O relacionamento entre descendentes do santo e discípulos era atualizado pelas celebrações anuais do nascimento do Profeta

75. Este problema persiste até hoje entre os descendentes do santo da *zawiya* de Sidi ‘Ali. Tal disputa reverbera nas demais *zawiyas* e estabelece algumas controvérsias entre os discípulos (Bartel, 2017a; 2017b).

76. Nunca obtive um número preciso da quantidade dos locais de culto da Hamdouchiya fora do Marrocos por meio dos interlocutores (Bartel, 2016a).

(*moussem*), quando os demais locais de culto da Hamdouchiya visitavam o mausoléu do santo, ou durante os festivais contendo o estilo da música Hamadsha organizados por Omar, 55 anos, proprietário de um hotel e habitante de Sidi ‘Ali⁷⁷. Nesses encontros periódicos também se exibiam tanto o sistema de alianças e afinidades quanto as redes pessoais dos sujeitos que buscavam expressar suas formas devocionais. Entretanto, algumas práticas dos adeptos da Hamdouchiya, durante as sessões rituais (*hadras*) organizadas no espaço público da vila de Sidi ‘Ali e no mausoléu do santo, eram alvos de controvérsias⁷⁸ pelos descendentes do santo e, também, entre os discípulos.

Alguns membros da Hamdouchiya são historicamente conhecidos por produzir determinados ritos de êxtase religioso no qual o estilo da música Hamadsha guiava as performances rituais classificadas como inovações (*bid’a*). Tais ações de flagelação consistiam em provocar pequenas incisões com o auxílio de facas e/ou cutelos em partes parietais e frontais nas cabeças e/ou fazer cortes horizontais nos braços dos adeptos ligados a Sidi Ahmed Dghoughi⁷⁹ (Dermenghem, 1954; Park e Boum, 2005).

77. Omar em parceria com um terceiro descendente (Rachid, 40 anos, proprietário agrícola e primo de Said) assumiu um protagonismo na *zawiya* de Sidi ‘Ali no final do ano de 2014. Omar conseguiu captar para si, durante o *moussem* de 2015, diversas relações de alianças com demais descendentes, mas, sobretudo, com discípulos da Hamdouchiya, ‘Issawiya e Gnaoua da região de Meknes. A escolha deste descendente em promover o aspecto cultural/artístico da *tariqa*, por meio da organização de seminários contendo os mais diversos temas (como, por exemplo, a história do sufismo, os ritmos associados aos estilos da música Hamadsha, a cura de doenças por meio do Alcorão e de ervas medicinais e a importância do Profeta) foi alvo de controvérsias por parte de outros descendentes locais, devido ao medo de que o legado local fosse abandonado em nome da organização desses festivais.

78. Diversas crenças e práticas sufis presentes nas *tariqas* marroquinas, como as da Hamdouchiya, já foram denominadas como “heterodoxas” na metade do século XIX e no início do XX (Spillmann, 1951: 115). Além disso, outras práticas presentes em Sidi ‘Ali durante o *moussem* criavam uma imagem pública da vila como um local permeado de inovações (*bid’a*) para com a religião islâmica (Ziou, 2016).

79. As narrativas dos santos patronos da Hamdouchiya (Sidi ‘Ali ben Hamdouche e Sidi Ahmed Dghoughi) apontam para a realizações dessas práticas de flagelação corporal entre seus membros e formariam, por assim dizer, o legado do estilo musical da Hamadsha (Crapanzano, 1973).

Fez

Situada a 65 km de Meknes, a cidade de Fez tem um dos centros históricos (*medina*) mais preservados da época medieval – classificado como Patrimônio Mundial pela UNESCO desde 1981 – e é detentora do título de “capital espiritual do país”. Antiga capital imperial por diversas vezes ao longo dos séculos⁸⁰, a cidade de Fez não somente remonta a um período em que a política foi decisiva para o Marrocos⁸¹ (Le Tourneau, 1949), mas também é ali que a religião islâmica tem produzido um lugar dominante para se expressar e influenciar as demais regiões (Sanseverino, 2014).

Ao longo das últimas três décadas, Fez vem se tornando um importante polo turístico da cidade e atualmente oferece diversos eventos culturais, com destaque para o Festival de Música Sagrada do Mundo, realizado todos os anos no mês de junho.

Criado em 1994, o Festival de Música Sagrada de Fez procura, a partir do passado áureo da cidade, estar em consonância com a política oficial (*Makhzen*) de Mohammed VI e dar visibilidade pública ao sufismo como meio de confrontação à intolerância⁸² religiosa dos povos do mundo. Além disso, o senso comum em torno desse festival procura vinculá-lo como uma alternativa ao avanço do Islã Político na sociedade marroquina nos últimos anos. Tal projeto insiste numa

80. Fez foi capital do Marrocos sob a dinastia dos Idríssidas durante o início do século IX até o ano de 974; sob a dinastia dos Merínidas entre os anos de 1244 e 1465; entre os anos de 1465 e 1471; sob a dinastia dos Oatácidas entre os anos de 1471 e 1554; durante o período dos seguidores Dilaítas do século XVII entre os anos de 1659 e 1663 e sob a dinastia dos Alauítas entre os anos de 1666 e 1672 e de 1727 e 1912 (início do protetorado europeu no país).

81. Como na assinatura do tratado franco-marroquino que instaurou o protetorado francês no Marrocos em 1912 ou como na criação do Partido da Independência (*Istiqlal*), a partir da qual a cidade se tornou um dos berços do movimento nacionalista marroquino entre os anos de 1930 e 1940.

82. No Marrocos, a ideia de intolerância se movimenta a partir da produção de uma imagem contra a estereotipização do Islã como uma religião contrária a determinadas formas culturais como, por exemplo, a dimensão estética contida na música. No Brasil, a questão da intolerância ganha contornos a partir da luta por reconhecimento de direitos culturais (Miranda; Correa; Almeida, 2017).

imagem de Islã como símbolo de tolerância⁸³, moderação e respeito para a sociedade (Driss, 2002; Laurent, 2000). A empreitada tem sido patrocinada pelo monarca Alauita, embora seja associada à figura de Lalla Salma – princesa consorte do Marrocos, separada de Mohammed VI desde 2019. Além disso, o surgimento de uma figura como Faouzi Skali – um discípulo da *tariqa* Qadiriyya Boutchichiyya – tem produzido as narrativas públicas e acadêmicas envolvendo a capacidade da cidade para conseguir imbricar a história do sufismo com o desenvolvimento do turismo local por meio da temática das concepções e práticas sufis (Skali, 1985; 2007) desenvolvidas ao longo dos séculos no país.

A *zawiya* Hamdouchiya de Fez não se encontrava à margem da história do sufismo diante do contexto da cidade (Spillmann, 1951). Entretanto, a opulência do passado concentrado nas atividades rituais da *zawiya* deu lugar a um novo horizonte de possibilidades por meio da organização dos festivais nacionais e internacionais de música sufi. O antigo prédio da *zawiya* se encontra atualmente fechado devido a um desabamento ocorrido no final dos anos de 1980. Apesar disso, os discípulos de Fez tem renovado suas ações rituais coletivas através da liderança reconhecida de um filho ligado ao antigo líder (*moqaddim*⁸⁴) da *zawiya* local. Abdelaziz, 45 anos, músico e atual *moqaddim* da *ta'ifa* de Fez, tem sido um dos principais expoentes e divulgadores da *tariqa* devido as suas aparições com seus adeptos em programas de televisão,

83. No Marrocos, a ideia de tolerância se refere as narrativas nacionalistas de convivência das três religiões monoteístas (Judaísmo, Cristianismo e Islã) até a criação do Estado de Israel em 1948 e durante o processo de independência do Marrocos em 1956. Os governos de Mohammed V (1927-1953 /1955-1961) suscitam, até hoje, a maiorias dessas controvérsias envolvendo o fenômeno do nacionalismo marroquino e a sua relação com essas religiões, sobretudo, para o caso das comunidades judaicas (Assaraf, 1997).

84. Em termos práticos, o termo *moqaddim* indicava a presença de indivíduos responsáveis pelas incumbências de zelar pelos espaços das *zawiyas*, assim como a de representá-las durante as suas festividades religiosas.

rádio e internet, além de sua participação em diversos festivais de música sufi e de “cultura⁸⁵” marroquina no país e no exterior. Neste sentido, a ampliação das atividades atuais dos discípulos era realizada por meio do processo de comoditização das tradições da Hamdouchiya, algo também presente em outras comunidades sufis.

A organização de uma *ta’ifa*, em vez da restauração da antiga *zawiya* devido à falta de recursos financeiros para tal empreitada, possibilitou para Abdelaziz uma maior flexibilidade na elaboração e divulgação de seu trabalho como músico e discípulo célebre da Hamdouchiya. Por meio dela, ele se liberou de suas obrigações para com a manutenção da *zawiya* local, já que presidia uma comunidade móvel (*ta’ifa*) de discípulos, decidindo inclusive quem fará parte de sua rede pessoal como colaborador em seus projetos musicais.

Por meio de um círculo pessoal muito restrito (cerca de dez a vinte adeptos, incluindo alguns estrangeiros convertidos ou não ao Islã), Abdelaziz vem trabalhando ao longo de mais de 30 anos na liderança da *ta’ifa* de Fez. Os ensinamentos e as práticas dos tempos áureos de seu pai na *zawiya* agora são transmitidos por Abdelaziz de duas a três vezes por semana em sua casa, próxima da *medina* de Fez. Ciente da abrangência das tradições textuais (*wird*⁸⁶, *dhikrs* e *hizbs*⁸⁷) e performances rituais (especificamente as *hadras*, ou seja, relativos aos ritmos musicais) da Hamdouchiya, ele tem procurado parceiros em diversos locais de culto do país para reunir as mais variadas formas textuais da *tariqa* por meio da publicação de livros ou da realização de

85. Entre os interlocutores o termo era compreendido como um modo de entretenimento voltado a um público amplo (sufis e/ou não sufis) e que tem no dinheiro a sua principal razão motivadora, além de se constituir no único meio de sustento para quem a exerce.

86. Litanias criadas por mestres/santos para os seus discípulos. São elas que garantem uma relação de autoridade (*wilaya*) entre mestre e discípulo.

87. Fórmulas místicas que formam o legado de uma *tariqa* ao longo do tempo. Um conjunto de *hizbs* reunidos podem gerar os poemas (*qasidas*) referentes ao legado de um mestre/santo.

seminários com poetas e pesquisadores acadêmicos dedicados à temática do sufismo e do culto aos santos. Mesmo que Abdelaziz não tenha assumido a antiga *zawiya* ligada a história de seu pai, faz-se notório reconhecer sua reputação não apenas junto aos demais locais de culto da Hamdouchiya, mas também à população de Fez em geral.

Rabat

Localizada no litoral, Rabat foi a capital durante o protetorado francês no Marrocos entre os anos de 1912 e 1956. Coube ao governo de Mohammed V (1956-1961), após a proclamação da independência do país, oficializá-la como a “capital administrativa” por meio da concentração das atividades burocráticas e dos recursos destinados a desenvolver as demais regiões.

Ao longo dos anos, a cidade concentrou uma série de estruturas urbanas voltadas para: educação, como centros de ensino e pesquisa (institutos/universidades públicas e colégios privados franceses voltados para a formação da elite local); artes (teatros, museus e galerias de arte) e; diplomacia (relações internacionais por meio das embaixadas). Nesse sentido, Rabat possui uma elite e um quadro de funcionários públicos que se destaca com relação às demais cidades do país.

O centro histórico (*medina*) de Rabat concentra 13 *zawiyas*, com destaque para as *tariqas* Kettaniya, Qadiriyya Boutchichiyya, Tijaniyya, Nasiriyya, ‘Issawiya, além da própria Hamdouchiya, que ocupa o mesmo espaço desde a construção de sua *zawiya*, no primeiro quarto do século XX. Todos os anos, próximo das celebrações do nascimento do Profeta (*moussem*), a *zawiya* Hamdouchiya de Rabat organiza uma procissão pelas ruas da *medina* para exibir suas formas devocionais (*hadras*) à população e promover a distribuição de alimentos arrecadados entre seus membros para as famílias pobres do centro histórico. A *zawiya* de Rabat possui entre 15 e 35 adeptos, muitos dos quais trabalham junto às instituições do governo ou estão ligados à elite política

local. A proximidade dessa *zawiya* com as esferas governamentais de Mohammed VI tem provocado o esvaziamento de suas atividades religiosas, o que tem causado algumas situações novas de interação entre os seus membros.

Atualmente, a *zawiya* local passa por um processo de reorganização de suas atividades rituais devido o término do período de reformas estruturais do edifício patrocinado pelo Ministério de Habous e Assuntos Islâmicos. Mustapha, 40 anos, funcionário público e executante do estilo da música Hamadsha relatou que nos últimos cinco anos os afazeres da *zawiya* foram reduzidos à organização do *moussem*⁸⁸, o que, segundo ele, gerou: as dificuldades de realização das atividades religiosas na *zawiya* local devido aos problemas de sua estrutura física; a composição de reuniões esparsas dos adeptos da *zawiya* em suas residências, por meio de um rodízio entre eles, para a recitação dos *dhikrs* e *qasidas* e; a possibilidade de exercer um segundo ofício por meio da constituição de grupos musicais que utilizam a música sufi em casamentos ou demais eventos da elite de Rabat, como através do estilo musical da ‘Issawiya⁸⁹ ou da poesias/canções populares (*malhun*) marroquinas. Meu primeiro encontro com Mustapha ocorreu em janeiro de 2015, quando tive a oportunidade de observar a *zawiya* fechada enquanto os demais membros aguardavam sua reforma, patrocinada pelo Ministério de *Habous* e Assuntos Islâmicos.

As relações políticas desses adeptos com o governo produzem uma série de vantagens do ponto de vista institucional da *zawiya*, porém estabelecem uma situação de apropriação por parte dos membros locais devido à sua inserção no mercado religioso das elites de Rabat. Assim,

88. O *moussem* organizado em dezembro de 2016 contou com a presença de alguns descendentes de Sidi ‘Ali. Na ocasião, Omar ainda possuía um protagonismo entre os discípulos da *zawiya* de Rabat como o futuro *naqib* da Hamdouchiya.

89. A ‘Issawiya é uma *tariqa* importante fundada em Meknes. Seu santo patrono – Mohammed ben Issa (1465-1526) – é conhecido como o “mestre perfeito” (*shaykh al-Kamil*).

confirmando a informação de Mustapha de que o *mousssem* se tornou a principal forma de expressão devocional dos adeptos dessa *zawiya* durante a realização da pesquisa etnográfica.

Safi

Assentada no litoral sul desde a ocupação portuguesa (1508-1541) na região, a cidade de Safi procura atualmente substituir a economia artesanal de pesca e de cerâmica pela produção industrial e de logística dos portos. Como a *medina* não se encontra preservada, o turismo ainda não atingiu grande potencial econômico.

Recentemente, a mineração do fosfato foi responsável pelos novos recursos financeiros para implementar uma série de alterações no espaço urbano e na oferta de serviços, além de algumas iniciativas no plano da cultura, como a criação dos festivais de música e poesia. Tal crescimento tem provocado a gentrificação da *medina* e a substituição das antigas casas do centro histórico por hotéis/pousadas para estrangeiros (*riads*⁹⁰), tal como acontece na cidade de Marrakech (capital turística do Marrocos).

A vida religiosa sufi na *medina* contempla a presença das *tariqas* Tijaniyya e Hamdouchiya como locais de devoção entre a população pobre residente que sofre diante da especulação imobiliária. A *zawiya* Hamdouchiya de Safi, fundada em meados do século XIX, possui entre 15 e 25 adeptos e certo prestígio devocional compartilhado entre os demais locais de culto da *tariqa*, devido ao grau de engajamento individual na recitação e leitura das tradições textuais (*dhikrs* e *qasidas*), além do estilo

90. O impacto da especulação imobiliária e dos *riads* aos centros históricos (*medinas*) marroquinos é parte de uma temática recentemente criada no país (Coslado et al, 2013; Kurzac, 2005; Madoeuf, 2015). Tal situação atual cria um sentimento de frustração entre os discípulos de Safi devido à perda de conexão com os moradores locais que, por conta do processo de especulação imobiliária, tiveram de se mudar para residências mais afastadas do centro. A organização de doações de comida durante o *mousssem* anual no local, além do exercício de convivência com os moradores do entorno da *zawiya* fazem parte do conjunto de ações desenvolvidas pelos adeptos na formulação de suas formas devocionais.

performático dos instrumentos musicais de sopro (*ghitas*) durante as sessões rituais (*hadras*) praticadas pelos membros locais.

Atualmente esse processo virtuoso é fruto de intensas mudanças ocorridas desde 2012, quando o líder (*moqaddim*) da *zawiya* acatou as interferências de um indivíduo, com origens sufis nas *zawiyas* Tijaniyya de Safi e Kettaniyya de Casablanca, no intuito de constituir um novo quadro organizacional das formas herdadas da Hamdouchiyya local.

Lahcen, 66 anos, professor universitário aposentado, foi o responsável pela reintrodução do livro “Dala’il al-Khayrat” de Jazouli como leitura obrigatória entre todos, além de uma série de transformações⁹¹ junto ao cotidiano da *zawiya*. Ele se aproveitou inicialmente das relações pessoais de seu irmão na *zawiya* para implementar o que denominou de “movimento de correção”, isto é, a implementação da leitura de textos clássicos, como o livro de Jazouli. Além disso, ele se voltou para o desenvolvimento moral dos membros locais a partir dos ensinamentos das produções textuais herdadas (*dhikrs* e *qasidas*) da Hamdouchiyya. Para tanto, Lahcen utilizava todo seu “capital simbólico⁹²” (Bourdieu, 2003; 2005), adquirido como professor de estudos islâmicos em Casablanca, ao longo de 25 anos, para reforçar o estudo das formas exotéricas (*zahiri*) da *tariqa*, ou seja, as que derivam da percepção sensorial do mundo material por meio da leitura de textos consagrados como parte de uma tradição sufi. Entretanto, a formação desse quadro inicial entre os adeptos visava um projeto maior no qual a aquisição de algum conhecimento esotérico (*batini*), ou seja, mais próximo da realidade/verdade divina (*haqiqa*, *haqq*) era definido como uma meta final compartilhada por todos.

91. A expulsão de membros que consumiam álcool ou drogas (*haxixe*) nas dependências da *zawiya* e a organização de um calendário de atividades rituais foram algumas dessas mudanças implementadas por Lahcen em parceria com os demais adeptos de Safi.

92. Bourdieu (2003; 2005) define capital simbólico como prestígio ou honra e que permite identificar os agentes no espaço social.

Younes, 52 anos, diretor de colégio público, comentou a importância de Lahcen para o desenvolvimento de uma metodologia entre os membros da *zawiya* como uma maneira de promoção das bases de um projeto educacional (exotérico/esotérico) e moral sufi para além das normas herdadas e desenvolvidas pelo *moqaddim*. Lahcen ficou na *zawiya* de Safi por quase cinco anos, de dezembro de 2012 a maio de 2017, quando ele mesmo concluiu que seu “trabalho de resgate” das tradições sufis havia sido concluído e que os demais adeptos já apresentavam as condições ideias para continuar com seus caminhos de forma independente, mas solidária.

Cabe ressaltar, porém, que, exceto por Younes, Lahcen nunca desenvolveu relação mestre-discípulo com os demais membros de Safi ao longo desses cinco anos. A relação de ambos era conhecida pelos discípulos de outras *tariqas*, bem como pelos demais adeptos da Hamdouchiya com as quais a *zawiya* de Safi mantinha contato.

A imagem pública da *zawiya* de Safi era difundida por intermédio do estilo musical local, centrada nas habilidades e performances de três indivíduos de uma mesma família. Nas sessões rituais (*hadras*) e/ou demais eventos (*moussems*) da *zawiya*, eles tocavam flautas (*ghitas*) e eram acompanhados pelos demais membros locais, que utilizavam as percussões usuais (*harraz*, *ta'arija* e *tbal*). Esses flautistas eram os responsáveis pela criação de reputação, inclusive fora do ambiente religioso, junto às populações do sul do Marrocos, onde a Hamdouchiya possui *zawiyas*, como Al Jadida, Essaouira, Azemmour, El Kelaa des Sraghna, Demnate, Marrakech, Tamazt e Taroudant.

Essaouira

Posicionada a 123 km de Safi, a cidade de Essaouira também possui a sua história relacionada com a ocupação portuguesa (1506-1541) na região. Devido a seus contatos de longa data com estrangeiros, Essaouira favoreceu, inclusive, a vinda de judeus marroquinos

para negociarem diretamente com os europeus durante o governo de Mohammed ben Abdellah al-Khatib entre os anos de 1757 e 1790. Entretanto, as relações locais com as nações europeias nem sempre foram marcadas pela cordialidade: em agosto de 1844, os franceses tiveram uma passagem violenta pela região, que foi marcada pelo bombardeamento da cidade como parte de um cenário conflituoso que envolvia a Primeira Guerra Franco-Marroquina. Após esse evento, os franceses atribuíram um papel importante à cidade, sobretudo, durante a época do protetorado no Marrocos (1912-1956) através de sua presença administrativa, militar e econômica, além da construção de uma escola franco-marroquina nos arredores urbanos de Essaouira.

Na metade do século XX, Essaouira assistiu à imigração de toda sua comunidade judaica para Israel durante o processo de independência do país. No passado, os judeus chegaram a constituir cerca de 40% da população local e ocuparam diversos espaços urbanos, tendo inclusive seu próprio bairro (*mellah*), algumas sinagogas e um cemitério (Corcos, 2012c). Os registros históricos da ocupação judaica na região favoreceram a construção recente da imagem pública de Essaouira como associada a um “espaço de tolerância religiosa no Marrocos”. Tal narrativa de tolerância⁹³ possível ao país tem sido incessantemente reforçada pela atuação do judeu mais famoso da cidade: André Azoulay, cuja atuação está diretamente relacionada com a sua posição no governo como conselheiro do rei Hassan II (1961-1999) e, atualmente, como conselheiro sênior de Mohammed VI.

Para além das histórias que envolvem a comunidade judaica, a preservação dos espaços públicos de Essaouira tem formado uma temática de memória urbana (Mana, 2005; 2015), sobretudo, através de uma historiografia que conta com a ajuda de instituições europeias. O

93. A questão da presença e da partida da comunidade judaica marroquina para Israel é fruto de um processo de recontextualização histórica e colocada atualmente em perspectiva com os fluxos migratórios das comunidades muçulmanas (Chetrit, 2012b; Corcos, 2012c; Schroeter, 2012a).

centro histórico (*medina*) de Essaouira foi classificado como Patrimônio Mundial pela UNESCO devido ao seu conjunto urbano fortificado, que data do final do século XVIII. Entretanto, os principais problemas enfrentados pela cidade atualmente são tanto a deterioração das extensas muralhas em torno da *medina*, devido às ocupações residenciais irregulares, quanto o desrespeito à proibição de veículos motorizados (principalmente ciclomotores) dentro das ruas do centro histórico.

Se a história sobre o encontro de povos e das formas arquitetônicas desafiam o tempo, o mesmo deve ser dito pela presença sufi na *medina* de Essaouira por meio de suas 15 *zawiyas*, com destaque para as *tariqas* Tijaniyya, Kettaniya, Darqawiyya, Nasiriyya, Jazuliyya e ‘Issawiya, além da própria Hamdouchiya, que resistem aos processos de especulação imobiliária e de ocupação estrangeira na cidade (Escher e Petermann, 2013a; 2013b; Terrazzoni, 2015). Essaouira tem sido, sobretudo, o reduto da confraria Gnaoua⁹⁴, sendo a única cidade do país a comportar uma *zawiya* referente ao seu santo patrono: Sidna Bilal⁹⁵. Além disso, a força da Gnaoua junto ao espaço público marroquino vem se consolidando através da construção do Festival de música do mundo Gnaoua (Majdouli, 2007). Desde 1998, este festival é realizado em Essaouira, normalmente na última semana de junho. Embora com foco na música Gnaoua, o festival também inclui em sua programação algumas experiências e fusões musicais com o rock, jazz e reggae. Denominado “Woodstock marroquino”, o festival da Gnaoua dura em média quatro dias e atraiu, desde a sua fundação, mais de 500 mil espectadores.

94. A produção acadêmica sobre a Gnaoua tem registrado o caráter marginal de suas atividades religiosas devido as histórias que a remontam aos processos de migração envolvendo os escravos negros trazidos para a região do Magreb durante o século XVI (Claisse, 2002; Hell, 1999; 2002; Pâques, 1991).

95. Bilal ibn Rabah (580-642, natural da Etiópia) ou Sidna Bilal foi o primeiro *muezzin* (encarregado de anunciar o momento das cinco orações diárias entre os muçulmanos) escolhido pelo profeta Mohamed devido a qualidade estética associada à sua voz.

A *zawiya* Hamdouchiya de Essaouira, fundada na metade do século XX, possui entre 20 e 40 adeptos e participa ativamente da vida religiosa e cultural da cidade. Além do Festival de música do mundo Gnaoua, patrocinado pela monarquia marroquina, é comum a presença de membros da *zawiya* em diversos eventos religiosos – como o Festival de Música *Sama*⁹⁶, financiado pela Associação Mogador-Essaouira – e culturais – como o Festival de Humor e de Música Popular, custeado por empresas imobiliárias e pela Prefeitura e Porto de Essaouira. Neste sentido, considero muito incipiente a inserção das atividades rituais pela *zawiya* local no processo de comoditização das tradições em curso por meio dos festivais de música sufi.

A participação da Hamdouchiya em tais festivais tem sido um tema controverso entre os membros de Essaouira, justamente por incitar o debate sobre a organização e a exibição dos rituais sufis (*dhikrs*, *qasidas* e *hadras*), sob o rótulo de atividade cultural ou de valorização do patrimônio imaterial, para um público, mediante um pagamento previamente acordado.

Aziz, 40 anos, funcionário do sindicato dos trabalhadores, creditou ser preferível utilizar os recursos provenientes da participação da *zawiya* nos festivais religiosos e/ou culturais, para investir na organização das celebrações do nascimento do Profeta (*mousseem*) entre as *zawiyas*, do que ser forçado a apelar para o apoio financeiro das autoridades locais e ficar refém de seus interesses particulares.

As atividades remuneradas, entretanto, produziam algumas tensões, devido à competição entre os adeptos para decidir quem se encontraria ou não apto a participar de tais eventos, sendo necessária, algumas vezes, a intervenção do líder (*moqaddim*) da *zawiya* para a mediação e resolução desses conflitos. Os discípulos aproveitavam essas

96. A invocação dos nomes e da presença de Deus (*dhikr*) era associada ao desempenho da audição ou a promoção do concerto espiritual (*sama'*), que consistia em performances musicais em que os ritmos das músicas e/ou as letras musicais guiavam o público a um estado contemplativo.

oportunidades para complementar sua renda, uma vez que a *zawiya* de Essaouira era formada basicamente por trabalhadores ligados a setores populares, como estivadores, açougueiros e entregadores de mercadorias, além de aposentados ligados à atividade pesqueira artesanal. Seja como for, a participação dos adeptos nesses festivais introduziu novas situações ao cotidiano religioso da *zawiya* como modo de expressarem suas formas devocionais da Hamdouchiya no espaço público.

Taroudant

Localizada no interior, a 263 km de Essaouira, a cidade de Taroudant foi capital da dinastia dos Saadianos que governou o Marrocos entre os anos de 1509 e 1659. A cidade porta a força e a dinâmica das atividades ligadas ao campo no país. A produção rural de frutas cítricas – sobretudo laranjas e clementinas –, óleo de argan e azeite, aliada ao artesanato de curtume e de cerâmica resistem às investidas recentes das agroindústrias estatais e privadas francesas na região. A “pequena Marrakech”, como também é conhecida, recebe anualmente investimentos do governo na área do turismo para o estabelecimento de uma nova rede hoteleira, construída ao longo das muralhas históricas, e para a organização de eventos esportivos, como maratonas, com o intuito de diversificar a economia e reduzir o êxodo da população mais jovem para as grandes cidades do país. O centro histórico (*medina*) da cidade concentra dois grandes mercados: o primeiro, voltado para a produção artesanal e aos produtos ligados a agricultura e, o segundo, referente às mercadorias bérberes (*jnane jama'a*).

A *zawiya* Hamdouchiya de Taroudant, fundada no final do século XIX, possui entre 30 e 50 adeptos e divide com a *zawiya* ‘Issawiya a preeminência do campo religioso local por meio das performances rituais de seus membros durante o *mousssem* em conjunto com os demais locais de culto da *tariqa*. A *zawiya* de Taroudant é polo de integração das atividades religiosas localizadas no Sul e no interior do país como

Azemmour, El Kelaa des Sraghna, Demnate, Marrakech e Tamazt. Todos os descendentes da vila de Sidi ‘Ali e demais discípulos com os quais pude interagir ao longo do trabalho de campo foram categóricos em afirmar que o *moussem* de Tarourant continha e expressava a “força do passado mítico” da Hamdouchiya devido à concentração não somente de adeptos na *zawiya* local reunidos para praticarem seus ritos coletivos, mas, sobretudo, pela capacidade de atração de pessoas no espaço público para observarem as performances rituais dos múltiplos locais de culto da *tariqa* durante o período do *moussem*.

Essa questão da continuidade com o legado devocional responsável pela reunião de diversos discípulos, segundo um calendário de atividades anual, orienta as ações rituais dos discípulos quanto a condução das formas herdadas da *tariqa*. Hamza, 42 anos, presidente (*ra’is*) da *zawiya* Hamdouchiya local, *qaid*⁹⁷ da Prefeitura de Taroudant e cunhado de Omar (descendente da vila de Sidi ‘Ali) narrou seus esforços para organizar e preservar a “efervescência coletiva” do *moussem* de Taroudant, por meio da arrecadação de dinheiro entre os proprietários rurais da região e demais autoridades da província Souss-Massa. A logística para a recepção de 10 a 15 *zawiyas* – cerca de 200 a 400 pessoas – foi uma preocupação central citada por Hamza durante minha visita ao *moussem* de Taroudant, em maio de 2017. Grandes recursos financeiros eram exigidos ininterruptamente tanto para a renovação das estruturas físicas que acolhiam os visitantes quanto para a manutenção do *status* da *zawiya* local como um espaço de devoção da Hamdouchiya. De maneira geral, os *moussems* eram fontes permanentes de atualização dos laços de afinidade e amizade entre os discípulos das mais distintas localidades do Marrocos, assim como em eventos únicos, onde descendentes dos santos patronos (Sidi ‘Ali ben Hamdouche

97. No norte da África, o termo *qaid* costuma combinar funções administrativas, judiciais, financeiras e, às vezes, tribais.

e Sidi Ahmed Dghoughi) e adeptos se reuniam para expressarem seus modos de devoção e de religiosidade em conjunto.

Entre as atrações do *mousssem* de Taroudant estavam as performances rituais dos discípulos ligados a Sidi Ahmed Dghoughi, que exibiam uma série de flagelações responsáveis pela produção de traumas físicos nas partes parietais e frontais da cabeça, causados por bastões de madeira com cerca de 20 cm presos a uma argola de ferro (*lahmal*). Diferente do que acontece nos demais locais de culto da Hamdouchiya que constituem esta pesquisa etnográfica, essas práticas não eram alvo de críticas tão severas no Sul e no interior quanto em outros lugares do Marrocos. Mesmo que a quantidade de praticantes dessas flagelações fosse minoritária, durante as procissões dos locais de culto da *tariqa* pelas ruas da *medina* de Taroudant, esses indivíduos ainda encarnavam uma série de ações controversas sobre as formas de manifestar a devoção religiosa na Hamdouchiya com relação ao seu santo patrono.

As descrições de algumas situações empíricas dos locais de culto da Hamdouchiya, em parceria com uma breve contextualização das cidades selecionadas para a pesquisa etnográfica, compõem uma imagem complexa da diversidade do campo religioso e social no Marrocos, tais como as formas urbanas e rurais de sociabilidade dos interlocutores, o perfil dos adeptos, além de algumas temáticas relacionadas com a vida religiosa cotidiana das *zawiyas*. Todos esses elementos aparecerão combinados nas situações etnográficas propostas ao longo dos capítulos.

As diferentes formas de práticas religiosas e contextos sociais que foram descritos nesta seção devem ser usadas como um guia para a compreensão de cada contexto etnográfico analisado nos capítulos seguintes.

Sufismo e vida cotidiana na Hamdouchiya

O primeiro capítulo aborda as perspectivas antropológicas produzidas em alguns trabalhos a partir da temática do sufismo e do culto aos santos no Marrocos. As abordagens dos autores selecionados buscam

contextualizar as questões pertinentes ligadas ao campo religioso marroquino bem como os desenvolvimentos e as limitações de tais compreensões assumidas pelos pesquisadores. Longe de querer formar um conjunto extenso de autores sobre o assunto, acabei por selecionar apenas oito contribuições significativas vindas de pesquisadores europeus, norte-americanos e marroquinos.

O segundo capítulo procura desenvolver um modelo para o tipo de sufismo praticado pela Hamdouchiya. A observação de uma heterogeneidade de narrativas e práticas da Hamdouchiya foi importante para não perder de vista a conectividade desses elementos por meio dos imaginários comuns compartilhados entre seus membros. As variações das comunidades sufis contempladas na pesquisa etnográfica tiveram como foco os seguintes elementos: a forma institucional atual; as tradições doutrinárias e rituais mobilizadas; os processos que produzem os constructos das formas herdadas de cada comunidade sufi; as relações de poder e os modos de religiosidade efetivos nos locais de culto da Hamdouchiya.

O terceiro capítulo explora o ambiente interacional e as práticas devocionais voltadas para a produção dos estados religiosos (*hals*) dos discípulos da Hamdouchiya. A *zawiya* de Safi é usada como exemplo para justificar a presença das noções de autonomia e reponsabilidade operante entre os sujeitos como modo de desenvolveram seus ritos coletivos. As moralidades dos sujeitos pretendem refletir mais um quadro normativo presente da Hamdouchiya do que produzir uma diferenciação entre os discípulos, mesmo que ela seja passível de ocorrer em alguns casos.

O quarto capítulo focaliza o período de celebrações dos discípulos da Hamdouchiya em torno da figura do santo patrono (*moussem*) organizado e patrocinado pela *zawiya* de Taroudant. A partir da minha convivência de cinco dias com a *zawiya* de Safi, descrevo os múltiplos relatos e sentidos atribuídos ao evento, assim como o sistema

de contraprestações realizado entre as *zawiyas* participantes. As performances rituais (*hadras*) conduzidas pelas lideranças (*moqaddims*) possuíam uma centralidade na constituição das experiências religiosas dos sujeitos. Isso se desenvolvia, particularmente, na constante mediação realizada pelos adeptos para se adequar às regras morais de conduta.

Por fim, o quinto capítulo analisa a produção reflexiva dos discípulos associada a experiência mística adquirida por meio do contato com o estado religioso (*hal*). As formas de subjetivação, ou seja, a maneira pela qual o indivíduo é chamado a se reconhecer como sujeito moral da conduta, contemplam a produção performativa dos discípulos que guia a análise e o conhecimento na construção dos sujeitos. Concluo que o tipo de sujeito religioso da Hamdouchiya pressupõe a criação de uma perspectiva de ação aos sujeitos, porém que reconhece algumas referências comuns compartilhadas. Isso permite que o sujeito possa reavaliar a sua própria trajetória a partir de quadros normativos adquiridos de forma contínua.

Parte II:
Vida religiosa
marroquina



Capítulo 1

Perspectivas antropológicas sobre o sufismo e o culto aos santos no Marrocos

A partir dos anos de 1960, o Marrocos passou a atrair o interesse de pesquisadores, sobretudo, na área da Antropologia da Religião. Algumas dessas pesquisas contribuíram para as análises sobre os modelos de poder, tomando por referência o relacionamento entre santidade e autoridade no sufismo – a via mística do Islã (Cornell, 1998; Gellner, 1969; Hammoudi, 1997). Outras se debruçaram sobre o desenvolvimento religioso a partir da experiência marroquina (Geertz, 1997a, 2004), seja a partir da comparação com o judaísmo (Rosen, 1972), seja a partir dos relacionamentos entre poder e produção de conhecimento (Eickelman, 1985). Não é possível, por exemplo, falar sobre a “virada hermenêutica” ou sobre a emergência do que viria a ser denominado “Antropologia Interpretativa”, vinculadas à Antropologia Americana, nas décadas de 1960 e 1970, sem considerar as diversas incursões etnográficas realizadas no país.

Clifford Geertz (1926-2006) é o representante mais conhecido dessa abordagem antropológica. O Marrocos serviu de *locus* para várias de suas reflexões sobre a dinâmica religiosa observada no país (Rachik, 2012). O *Islã marroquino* (Geertz, 2004), por exemplo, foi o resultado do projeto comparativo empreendido por Geertz, baseado nas formas de devoção aos santos no país em oposição ao que ele observou na

Indonésia (Geertz, 1960). Cabe mencionar também os trabalhos que vieram a ser publicados pelos integrantes da equipe que o referido autor liderou no país entre os anos de 1965 e 1971, composta por sua esposa (Geertz *et al.*, 1979); seus três alunos de doutorado da Universidade de Chicago (Dichter, 2009; Rabinow, 1975, 1977; Rosen, 1972, 1984); e de um fotógrafo profissional, Paul Hyman (Slyomovics, 2009).

O Marrocos seguiu fazendo parte da trajetória de outros alunos de Geertz. Eickelman (1976), Brown (1976), Crapanzano (1973) e Dwyer (1982) ampliaram a concepção semiótica de cultura proposta por seu mestre a partir do contexto marroquino. Crapanzano (1973), por exemplo, produziu uma etnografia sobre os sistemas terapêuticos de cura entre os adeptos sufis da Hamadsha amparado nos símbolos mobilizados nas arenas rituais. Ainda a título de exemplo, Rabinow (1975) tomou o caso de Sidi Lahcen para analisar o sistema de dominação simbólica presente na sociedade marroquina a partir dos cultos aos santos.

O contexto marroquino proporcionou, inclusive, novos experimentos relacionados à escrita etnográfica no campo (Crapanzano, 1980; Dwyer, 1982; Geertz, 1995; Rabinow, 1977), o recurso da história como compreensão das mudanças sociais (Brown, 1976), estudos sobre a construção das relações sociais nas comunidades muçulmanas (Rosen, 1984) e análises envolvendo poder e religião, seja a partir da exibição de seus conflitos na esfera pública (Munson Jr., 1993) seja por intermédio das relações entre mestre e discípulo nas ordens sufis (Hammoudi, 1997). Para além disso, a obra de Geertz permitiu lançar um olhar sobre o país a partir da perspectiva dos próprios marroquinos que contestaram, a seu modo, as visões anteriormente desenvolvidas por pesquisadores europeus, especialmente franceses, sobre a dinâmica religiosa daquele contexto (Eickelman, 2009; Rachik, 2012).

Os autores e os trabalhos que compõem esta seção não esgotam as pesquisas das Ciências Sociais sobre o sufismo e o culto aos santos no Marrocos. Meu objetivo é apresentar os principais debates e questões

de suas produções teóricas e paradigmas etnográficos, além de suas limitações. Optei por não incluir produções acadêmicas sobre o sufismo e o culto aos santos fora do Magreb⁹⁸ central (Marrocos, Argélia e Tunísia), devido às especificidades de suas formações históricas (assim como das demais comunidades do Oriente Médio), e à maneira como essas discussões e indagações dominantes foram incorporadas no decorrer do tempo.

Seja pela constituição de práticas ascéticas já no século VIII, visando a produção de algum conhecimento revelado (*ma'rifa*), seja pela composição das primeiras formas de organização social por meio das confrarias (*tariqas*), entre os séculos IX-XIV, o sufismo e o culto aos santos ainda continuam a provocar controvérsias junto ao campo político-religioso por onde tiveram a oportunidade de florescer (Eickelman, 1998; Lindholm, 2002).

A ideia de uma via “mística” no Islã é responsável por manter aceso o debate entre as formas orientalistas e antropológicas desenvolvidas (Asad, 1986), muitas vezes traduzidas como “tradição” e “razão”. Nesse sentido, a posição histórica particular do contexto analisado pelos autores e suas concepções que possibilitaram a elaboração dos modelos engendrados junto às sociedades magrebina, como o Marrocos, foram cruciais.

Do final do século XIX até o primeiro quarto do século XX, Edward Westermarck (1968) se notabilizou por destacar a importância da figura dos santos e da atuação das *tariqas* dentro do campo da religiosidade marroquina. Para tal, a noção de *baraka* definida como uma “benção virtuosa” foi fundamental para a compreensão da dinâmica religiosa do país. Assim como o profeta Mohammed e seus descendentes, os santos seriam aqueles dotados dessa força divina passível de ser

98. O Magreb central está inserido no norte da África. Essa região, assim como a Ásia central, estão culturalmente e historicamente conectados com o que se denomina como “Oriente Médio” (Eickelman, 1998).

transmitida. Em suas descrições, a busca por contato físico com essas figuras, a prática do isolamento, recitações e orações foram compreendidas pelo autor como formas devocionais que atestavam as virtudes ascéticas dos indivíduos.

As capacidades miraculosas dos santos incluem toda uma gama de ações na realidade como, por exemplo, o deslocamento de grandes distâncias bem como o controle de aspectos físicos da natureza (pluviosidade). Entretanto, a cura de doenças figurou como algo central associado a essas personalidades. Neste sentido, existiria toda uma etiqueta social disponível – tal como a evocação do nome do santo, a visita ao mausoléu, a oferta de objetos, o estabelecimento de promessas e as formas de contato físico com a tumba – capaz de conectar os indivíduos com essas figuras de autoridade. Ademais, a temporalidade investida pelos devotos durante os períodos de festividades (*moussems*) e a organização dos mausoléus por parte dos descendentes (*shurfa*) desses agentes religiosos formariam o conjunto de práticas e crenças estabelecidas no Marrocos desde a introdução do Islã no norte da África.

Já as *tariqas* foram compreendidas pelo autor como uma organização religiosa tendo a sua frente a figura de um santo. Algumas de suas descrições indicavam que os locais de culto (*tai'fas/zawiyas*) dessas comunidades possuíam um líder (*moqaddim*) capaz de gerenciar o dinheiro recolhido entre os discípulos com o intuito de realizar peregrinações (*ziyyaras*) ao seu santo patrono e demais santos e de ser o responsável pela transmissão das litânias (*wirds*) e fórmulas místicas (*hizbs*) existentes aos iniciados. Além disso, a vida religiosa sufi seria marcada por uma rede de ajuda mútua entre seus membros e performances rituais característica de cada *tariqa*.

Em suas descrições, algumas das propriedades dos santos foram exploradas por meio do destaque dado aos perigos e punições impostas a certos indivíduos caso se relacionassem de

maneira inapropriada com eles. Mais do que isso, as intervenções dos santos sobre as injustiças da realidade humana propiciariam os embates históricos dessas personalidades com as autoridades políticas locais. Neste sentido, demonstrações de poder entre figuras religiosas (*wali*) e políticas (*sultan*) sempre se confundiram e fizeram parte da história marroquina.

Por fim, o autor destacou um elemento importante na crença sobre o acesso ao poder divino: de que a *baraka* seria extremamente sensível as formas de poluição externas. Longe de querer determinar todos os efeitos miraculosos associados a *baraka* dos santos registrados ao longo das observações pelo país, o autor concluiu que os benefícios derivados de outras formas de contatos, diretos ou indiretos, com locais dotados de santidade também formaram um conjunto relevante de religiosidade popular. No mais, as práticas e crenças ligadas aos santos marroquinos exemplificaram uma série de classificações e atitudes existentes que garantiriam uma continuidade sobre os fluxos desse poder divino.

Mesmo que Westermarck apresentasse uma maior ênfase na questão sobre as origens dessas práticas e crenças islâmicas, o autor afirmou que a diversidade ritual no Marrocos, longe de ser supérflua, possuiria um papel fundamental na vida social de seus envolvidos (Rachik, 2012). A utilização da exegese local como estratégia metodológica do autor procurou dar conta do maior número possível de interpretações sobre as capacidades miraculosas dos santos e as formas organizacionais dos discípulos, orientando assim boa parte de suas descrições. Além disso, a centralidade atribuída a noção de *baraka* derivada do contexto marroquino forneceu uma série de interrogações sobre o uso de definições abstratas para se compreender as formas da vida religiosa de uma sociedade, uma vez que seus dados empíricos puderam confrontar algumas contribuições basilares do que viriam a se constituir um dos subcampos fundamentais para o desenvolvimento

da ciência antropológica no final do século XIX: a compreensão do fenômeno religioso⁹⁹.

No final da década de 1960, Geertz (2004) analisou as diferenças que possibilitaram a incorporação e a vivência das experiências islâmicas tanto na Indonésia quanto no Marrocos. Por meio do recurso à História, dos temas conceituais e das estruturas simbólicas corporificadas aos dois países, o autor expressou a centralidade da ortodoxia¹⁰⁰ e dos santos¹⁰¹ face ao caso marroquino. Por séculos, o sufismo no Marrocos foi marcado pela presença de homens reconhecidos como portadores de uma santidade hereditária – por meio de um complexo sistema de genealogias – e incumbidos pelas revelações e evidências das ações de poder divino (*baraka*¹⁰²) atuantes sobre o mundo. Sobre esta última noção, Geertz admitiu duas fontes de poder (*baraka*): o desempenhado através dos milagres (*karamat*) ou a posse de conhecimento (*ma'rifa*) e; o que se assume através de uma ascendência profética (*sharif*). O autor estabeleceu que a fonte do poder divino (*baraka*) tinha sua equivalência na projeção e/ou desenvolvimento de um carisma pela perspectiva virtuosa dos santos. Sua análise da concepção cultural marroquina, a partir da relação entre o divino e o mundano, ou seja, entre as interseções do espiritual com o material, propôs o tema

99. Westermarck (1935; 1968) afirma, por exemplo, que não concebia uma oposição entre magia e religião. Sobre tal proposição, ele rejeitava explicitamente a noção de sagrado de Émile Durkheim que a concebia a partir de uma série de interdições visando a sua proteção e o seu isolamento. Tal disposição em Durkheim (2008), permitia uma distinção com o plano “profano” das coisas.

100. “O islamismo marroquino veio ao longo dos séculos a incorporar uma marcada pressão rumo ao perfeccionismo religiosos e moral, uma determinação persistente para estabelecer um credo purificado, canônico e completamente uniforme numa situação superficialmente muito pouco promissora” (Geertz, 2004: 29).

101. Geertz (2004) utilizou o termo *marabout* para indicar a capacidade metafórica desses homens. *Marabout* é uma versão francesa da palavra árabe *murabit* que significa um homem devoto a Deus (*Allah*), o que acaba exercendo uma autoridade sentimental perante as pessoas.

102. A noção de *baraka* é usualmente representada na religião islâmica como uma força (poder/bênção) capaz de provocar prosperidade material, bem-estar físico, satisfação corporal, plenitude ou, até mesmo, sorte.

de uma autoridade sentimental exercida pelos santos por meio da metáfora de um “centro exemplar de força¹⁰³” ativo no mundo, conduzido e manipulado por essas personalidades sagradas.

O modelo geertziano reconheceu uma série de conflitos entre os produtores de ordem e de rebelião no campo social marroquino. Esses conflitos foram alicerçados em narrativas das atuações dos santos que ousaram desafiar as ações consideradas “injustas” dos sultões (autoridade política) ao longo dos séculos.

Entretanto, as virtudes dos santos – reconhecidos por sua veemente devoção a Deus – são tidas como um dom inato. O problema, segundo Geertz, seria descobrir quem as teria, o quanto se é associado a elas e o que fazer para beneficiar-se delas. Além disso, no Marrocos, o arranjo dessas concepções foi tratado uniformemente e atrelado a uma história em que a noção de poder divino (*baraka*) era apresentada como um monólito intocável. Na tentativa de compreender a fonte de poder das santidades, Geertz narrou uma história coerente, mas a partir de uma cultura estática dentro da produção dos limites de seu próprio contexto (Ghoulaiichi, 2005).

O sufismo, na perspectiva de Geertz (2010), se aproximou dos trabalhos de Marshall Hodgson (1977a; 1977b; 1977c), nos quais a ideia de uma “tradição mística” foi valorizada muito mais em termos de uma metafísica produzida pelos intelectuais sufis do que por suas capacidades de ação no mundo advindas das organizações sociais por meio das *tariqas*.

103. “Literalmente, *baraka* quer dizer ‘benção’, no sentido de favor divino. Mas irradiando desse significado nuclear, especificando-o e delimitando-o, existe toda uma linha de ideias correlatas: prosperidade material, bem-estar físico, satisfação corporal, plenitude, sorte e, aspecto mais ressaltado pelos escritores ocidentais ansiosos para incluir esse significado na mesma categoria do *mana*, poder mágico. Em sentido lato, *baraka* não é, como foi representada muitas vezes, uma força parafísica, espécie de eletricidade espiritual – visão que, embora não inteiramente destituída de fundamento, a torna irreconhecível, de tão simplificada. Como a ideia de centro exemplar, é uma concepção da maneira como o divino chega ao mundo” (Geertz, 2004: 55).

As estruturas simbólicas alcançaram sua *raison d'être* através das metáforas de luz, amor e de homem perfeito desenvolvidas ao longo do tempo, mas foram pouco imbricadas com as formas disciplinares encontradas nas relações entre mestre e discípulo. Ademais, o reconhecimento de que o Islã foi uma religião constituída de múltiplas visões florescentes na Península Arábica não impediu a busca do autor por uma ortodoxia que pudesse enquadrar o sufismo como um fenômeno de oposição às noções de rigor, moralismo, literalismo e de legalismo pragmático associadas à religião islâmica desde sua expansão para outras regiões, já no século VII.

A compreensão do Islã como uma religião de crenças e práticas multifacetadas – como o sufismo e o culto aos santos –, em oposição a uma versão relacionada a uma ordem moral, que visava a condição de cumprimento de suas decisões, preceitos e ideais mais gerais (ortodoxia), foi promovida pelos trabalhos de Ernst Gellner.

Em sua etnografia sobre o papel dos santos nas Montanhas do Alto Atlas no Marrocos (Gellner, 1969), o autor considerou que os santos sufis emanavam do princípio da segmentação social, posto que seriam capazes de promover a coesão em diversas comunidades sob sua tutela. Se, para o autor, poder¹⁰⁴, crença e riqueza são noções basilares para a apreensão de qualquer sociedade humana, justamente por constituírem suas fundações e formas de organização, os santos se inscrevem em uma história de embates ininterruptos com as sucessivas dinastias que tentaram manter o exercício de suas autoridades sobre os territórios que viriam a ser o Marrocos.

O uso de autoridade fundada no carisma religioso foi exemplificado por dois tipos ideais atuantes no modelo de Gellner: o “doutor” – produtor de ordem moral no meio urbano, ou seja, uma personalidade

104. Uma das teses célebres desenvolvidas pelo autor foi a de que a religião islâmica se constituía em uma forma resistente, de tempos em tempos, ao processo de secularização promovido pelo “Ocidente” (Gellner, 1983).

ligada à “Civilização” – e o “santo” – produtor de coesão social nas tribos. Tais figuras simbolizavam as tensões entre as formas de constituição do poder nas sociedades islâmicas do norte da África. Os santos do Alto Atlas atuavam como líderes carismáticos identificados e legitimados através da posseção do poder divino (*baraka*). O interessante dessa perspectiva é que mesmo que esse poder adquira sua equivalência pelo carisma, como na proposta geertziana, ele precisa tornar-se rotineiro para que sua influência na mediação dos conflitos cotidianos das tribos possa ser exercida.

Os santos sufis para Gellner seriam homens com os seguintes atributos: ser descendente direto do profeta Mohammed (*sharif*); possuir poder divino (*baraka*) reconhecido entre seus devotos por meio de milagres (*karamat*) e; ser um modelo de vida exemplar que expresse virtudes morais (Gellner, 1969). No final das contas, é o poder divino que acaba justificando a coesão imposta pelos santos em forma de bênçãos, prosperidade e cura. Nesse sentido, os santos são agentes de um discurso de poder e autoridade que configuram elementos estruturais de organização do sufismo marroquino.

Os dualismos excessivos de Gellner (1969; 1981) contemplaram a distinção entre um sufismo urbano e um sufismo rural e/ou tribal que procurou lidar com a questão da legitimidade em oposição aos especialistas religiosos (*ulama*). Três formas de legitimidade estariam disponíveis no campo político-religioso das sociedades islâmicas como elemento de expressão dos embates desses agentes sociais: a tradição via escrituras religiosas (Alcorão¹⁰⁵ e *Hadiths*¹⁰⁶); o consenso da comunidade estimulado pelos santos e; as diversas linhas de sucessão espiritual criadas pela relação mestre-discípulo. Para o autor, as duas

105. O Alcorão é o resultado textual da recitação da palavra divina por Mohammed entre os anos de 610 e 632.

106. Os *Hadiths* são as coleções de tradições sobre a vida do profeta Mohammed registradas por seus companheiros e compiladas após a sua morte ao longo dos anos.

últimas formas seriam uma alternativa ante os especialistas religiosos (*ulama*) ligados aos centros letrados dos meios urbanos. Entretanto, a capacidade de enfrentar a articulação das formas escriturárias islâmicas incorporada numa “modernidade” apenas indicaria a dissolução dessas crenças e práticas “alternativas” em curso no decorrer do tempo. Cabe destacar o determinismo do autor ao considerar o declínio do sufismo e do culto aos santos como um reflexo do avanço dos processos de modernização, industrialização, urbanização e nacionalismo construídos nas sociedades de maioria islâmica durante o século XX.

A etnografia de Vincent Crapanzano (1973) sobre a Hamadsha, escrita no final da década de 1960, tratou da dinâmica de um local de culto (*zawiya*) urbano da *tariqa* Hamdouchiya em Meknes. O autor demonstrou que o objetivo de um sistema terapêutico que operava pelo controle da força (*baraka*) dos santos era promover uma série de procedimentos na tentativa de transformar um “estado de doença” em um “estado de cura”.

Para reduzir a ansiedade ou eliminar os sintomas dos pacientes que procuravam os serviços religiosos da Hamadsha, seus especialistas (*moqaddims*¹⁰⁷) lançavam mão de signos dos estados físicos e símbolos dos processos socioculturais, como santos, gênios (*jinn*s) e benção divina (*baraka*). O autor destacou os elementos terapêuticos contidos nas formas das peregrinações da Hamadsha, ora a partir da presença dos santos patronos (Sidi¹⁰⁸ ‘Ali ben Hamdouche e seu discípulo Sidi Ahmed Dghoughi), ora através da evocação de um *jinn* específico (Aisha Qandisha¹⁰⁹), e indicou a relevância dos rituais da Hamadsha

107. Na etnografia de Crapanzano (1973) o termo significava ser o líder de um grupo religioso que possuiu como referencial os modos de devoção de um santo.

108. O termo Sidi no Marrocos possui um significado de admiração e respeito. Desta forma, ele somente é dado e conferido para homens tidos e reconhecidos por meio de seus valores associados.

109. Aisha Qandisha é um *jinn* feminino (*jinniya*) presente no imaginário popular do Marrocos. Realizei uma etnografia sobre sua importância na vila de Sidi ‘Ali (Bartel, 2013a; 2013b; 2016b).

(*hadras*¹¹⁰) tanto na eliminação dos males identificados, quanto na preservação dos estados de saúde anteriores.

Para o autor, os símbolos representavam as realidades sociais e psíquicas dos indivíduos doentes que tentavam encontrar neles uma explicação para si e para as suas experiências. Sendo assim, a manipulação desses símbolos era crucial para a resolução simbólica das angústias causadoras de conflitos entre os indivíduos que buscavam nos rituais da *tariqa* uma alternativa à “desordem” do cotidiano.

Para Crapanzano (1973; 1980), os mitos da Hamadsha determinavam algumas situações da vida dos doentes, especialmente suas atividades rituais (*hadras*) motivadas pelas tensões individuais e da sociedade marroquina.

A ideia recorrente de que os gênios (*jinnns*) precisavam se “satisfazer dos corpos dos pacientes” colocou os rituais de possessão no centro da teoria terapêutica da Hamadsha. Essa teoria estabeleceu uma diferença entre homens e mulheres no que tange aos processos de cura. As personalidades religiosas mobilizadas ritualmente produziam um discurso que possibilitava que as mulheres fossem consideradas inferiores, traiçoeiras e incapazes de prover satisfação sexual a seus parceiros, devido à crença de que o gênero feminino era “mais suscetível” aos ataques físicos e mentais dos *jinnns*. O modelo de cura de Crapanzano centrou-se na força das crenças coletivas sobre os indivíduos e na dicotomia signo-símbolo, segundo a qual as narrativas dos santos possuíam um papel fundamental na promoção de uma “eficácia simbólica”, seguindo assim uma continuação dos trabalhos de Lévi-Strauss (1973a; 1973b).

110. No Marrocos, o termo *hadra* acaba tendo vários usos: ele se refere às sessões de possessão envolvendo *jinnns* realizadas pelas organizações religiosas denominadas de *ta'ifa*; aos ritos de “êxtase” que evocam a figura de um santo (*wali*) ou; até mesmo, expressam os momentos rituais, tendo na figura do mestre (*shaykh*) a sua centralidade.

Entretanto, a ideia de colapso (função de catarse) na terapia da Hamadsha é passível de críticas. Somente determinados indivíduos exibiam algumas funções catárticas antes, durante e até mesmo depois das intervenções rituais de seus especialistas (*moqaddims*), o que atestava o caráter subjetivo da maioria dessas experiências religiosas. Além disso, o excesso de termos extraídos da psicanálise não contribuiu para uma interpretação dos diagnósticos (o sujeito não constrói um mito individual como pressupõe o modelo levistraussiano) e das ações que visavam combater os males dos indivíduos, já que a transformação simbólica possuiria certos limites. Um plano simbólico estático e descontextualizado orientou a compreensão de como as práticas de cura criam e moldam os *selves*, de como os sujeitos aderem aos mitos da Hamadsha e de como a produção das subjetividades ao longo desse processo é importante.

O trabalho de Abdellah Hammoudi (1997) abordou as relações de poder presentes no sufismo para compreender as bases culturais do autoritarismo marroquino procurando-as relacionar com a situação vivida por outros países árabes por meio de uma etnografia das formas de dominação e submissão que envolveriam a organização política dessas sociedades.

O caráter simbólico contido no processo iniciático sufi implica, segundo o autor, em “um campo comunicativo em que o medo, a incerteza e a precariedade do domínio do corpo afetam a capacidade cognitiva para definir o real e o *self* dentro desse real” (Hammoudi, 1997: viii). As disposições emotivas investidas no processo de aquisição desses conhecimentos e as considerações das instituições históricas envolvidas, incumbidas da seleção e da repressão desses saberes, dão concretude às formações discursivas concebidas como uma meta de reflexão sobre a relação entre a produção de conhecimento e o exercício de poder.

Sem subestimar as contribuições de antropólogos sobre a crítica do papel das representações, o autor considerou relevantes os seguintes itens para uma análise de discursos e práticas: regras e condutas do

parentesco, meios de subsistência e uso dos recursos; geração e organização de conhecimentos, tecnologias e de suas formas de difusão e uso; hierarquias, classes e rituais e; embates históricos como elementos estruturais das relações de poder. Tudo isso permitiria construir as formas sociais existentes, e não somente vistas como componentes advindas das fabricações discursivas sobre a vida social. Para além de uma mera discussão semiótica, Hammoudi (1997: xvii) insiste na “impossibilidade de separar o cognitivo do político” junto aos contextos analisados no tocante à produção de regimes autoritários, como no caso das estruturas de poder marroquinas.

Inspirado por Foucault (1999), a relação mestre-discípulo por Hammoudi é compreendida à maneira de um “diagrama”, ou seja, como algo que articula formações de potências e regimes de signos em todo o corpo social para lidar com os seguintes temas: os sistemas de obrigações; os ritos de passagem e de iniciação; as ambivalências sociais e; as reversões de gênero contidas não apenas no sufismo e definidas pela busca de poder, mas dentro da própria sociedade que a constrói por meio de sua formação cultural específica. A questão da legitimidade foi, muitas vezes, tratada sob uma perspectiva racional que permitiu ocultar as demais formas de percepção e apropriação do Islã ou das sociedades de maioria islâmica sobre a indagação da justaposição entre relações de poder e instituições políticas, como no caso analisado envolvendo a transferência da orientação mística durante o processo de iniciação sufi. Para além disso, performances e dramatizações rituais, sobretudo, as que buscavam definir uma identidade masculina atuante na sociedade marroquina, eram frequentemente acionadas como mecanismos de expressão das formas de dominação e submissão rotinizadas pelos discípulos ao longo de suas trajetórias no caminho sufi.

Porém, a forma como os sujeitos aderem aos regimes de disciplina propostos pelo autor foi novamente descrita em termos da capacidade do poder divino (*baraka*) atuar na vida dos adeptos por sua equivalência ao

carisma desenvolvido seja pelo santo, seja pelo mestre. Aliás, a dialética entre poder e carisma na relação de figuras religiosas (santos) e políticas (sultões) adquire uma forma singular no Marrocos para Hammoudi, assim como foi em Geertz e Gellner. O autor compreendeu os modelos culturais como arranjos referenciais sobre a interpretação cotidiana, ou seja, como formas públicas e práticas tendo nas narrativas coloniais e pós-coloniais sua chave analítica para a elucidação de seus dramas e tramas.

Contudo, mais uma vez, a proposta de decodificação das relações autoritárias do sufismo foi superestimada por Hammoudi pela ênfase em estruturas estáticas duais – mestre-discípulo, ativo-passivo, masculino-feminino, vivo-morto, pai-filho –, mesmo que o contexto histórico marroquino pudesse oferecer as passagens dos dispositivos existentes criadores dessas tipologias e que se reconheça que o sufismo possua uma estrutura cultural com efeitos sociais relevantes.

A proliferação dos santos no Marrocos contribuiu para a difusão do modelo de sufismo atual porque conseguiu imbricar as estruturas políticas das tribos bérberes convertidas ao Islã pelos árabes durante o século VII-VIII. Nessa perspectiva, o trabalho de Vincent Cornell (1998) analisou uma multiplicidade de crenças e práticas encarregadas da produção de um sufismo mais orientado para um pietismo heroico do que para um sistema de pensamento metafísico produzida pelas autoridades religiosas locais, desde o início do período de formação islâmica no norte da África. Consequência direta disso é a atestação da capacidade dos santos para exercer autoridade através de seus valores associados e atitudes constitutivas junto a uma determinada população local.

O interessante da obra do autor é a desvinculação da noção de poder divino (*baraka*) do seu equivalente ligado à noção de carisma. Esse tema foi recorrente não somente entre os estudiosos ligados à produção colonialista do Magreb, mas também nas perspectivas neo-weberianas inseridas na Antropologia Interpretativista nos meados dos anos de 1960 e 1970. A crítica ao modelo de dominação carismática, como nos

moldes propostos pela vertente weberiana, foi elaborada por meio da análise dos modos de virtudes (piedade) e de misticismo religioso produzidos e expressados tanto pelas doutrinas escriturais quanto pelas formas de exercício do poder e dos milagres que manifestavam o culto aos santos. Portanto, as hagiografias foram discutidas sob o viés das informações reunidas que englobaram as práticas cotidianas em vez de apenas representações dos sujeitos sobre os santos. O recurso a essas narrativas, mesmo que limitadas por seu caráter interpretativo, lançou maiores luzes sobre as experiências religiosas do passado e o sistema cultural em questão pela caracterização de seu *ethos* contextual perpassado por todo o conjunto da sociedade marroquina.

Contrário à noção de *baraka* associada à carisma, o autor recorreu ao tema da santidade como um elemento fundamental para compreender o processo religioso ocorrido no país. Em sua análise sobre o sufismo marroquino dos séculos XV-XVII, Cornell (1998) observou que a noção de santidade envolvia não só uma proximidade com o divino (*walaya*), mas também o exercício de uma autoridade terrena (*wilaya*) sobre o mundo. Esse último termo refere-se à relação entre um mestre (*shaykh*) e seus discípulos, enquanto a primeira noção é usada para descrever sua relação com Deus (*Allah*). São esses dois aspectos interligados que conferem ao *shaykh* seu *status* perante as comunidades religiosas como um agente divino que guia os adeptos em assuntos religiosos e/ou políticos. Para tanto, o *status* desses homens dotados de santidade foi rotinizado por sua capacidade de produzir milagres (*karamat*). A *tariqa* marroquina Jazuliyya, por exemplo, como sugeriu Cornell (1998), usou a doutrina segundo a qual os santos foram os herdeiros dos profetas (*sharifs*) e uma personificação universal da realidade vivida por Mohammed (*tariqa* Mohammedia) para justificar o envolvimento do sufismo na vida política do país.

O conjunto dos trabalhos de Cornell (1983; 1988; 1998) consegue unir dados historiográficos e questionamentos de algumas premissas

antropológicas desenvolvidas na análise do caso marroquino para demonstrar que conhecimento e poder estão fortemente interligados. Entretanto, a reflexão sobre as modalidades desse poder fez com que o autor insistisse sobre os papéis decorrentes do sufismo e do culto aos santos na produção de verdadeiras tipificações de autoridade. A reconstrução histórica das virtudes dos santos incluiu as seguintes fases: as repercussões da tendência do malikismo em favorecer a práxis na presença de doutrinas; a simbiose das práxis e dos conteúdos doutrinários; a equivalência da autoridade como conhecimento islâmico; a exibição de funções performáticas e; a correspondência entre autoridade doutrinária e noção de santidade.

Contudo, os princípios que proporcionam a passagem dessas etapas históricas não foram contemplados com referência ao próprio desenvolvimento das crenças e práticas do contexto analisado.

A relação do sufismo com a ação política foi examinada no trabalho de Najib Mouhtadi (1999) pela aproximação das atividades dos locais de culto (*zawiyas*) com as formas institucionais de administração do governo (*Makhzen*) marroquino. Para o autor, o sufismo mobilizou os sentimentos religiosos dos sujeitos, o que possibilitou sua expansão em consonância com as atuações locais do corpo administrativo relacionado com as sucessivas dinastias do país. Segundo Mouhtadi, as *zawiyas* foram os *loci* das figuras religiosas (santos e mestres) que forneceram os elementos do contexto sócio-histórico, além das categorias cognitivas de interação entre os agentes do campo político-religioso.

A tese do declínio do sufismo marroquino na passagem dos séculos XIX-XX para o autor foi compreendida como consequência da ascensão das disputas nacionalistas, que culminaram com a independência em 1956, já que os partidos políticos ocuparam uma centralidade devido à suposta passividade das *tariqas* durante a época do protetorado (1912-1956). Ademais, o capital simbólico sufi teve de lidar com os avanços do *Makhzen* no campo religioso, por intermédio de seus especialistas (*ulama*), visto que a burocratização e as tentativas de

controle das mesquitas, *zawiyas* e mausoléus de santos começaram a estruturar as novas relações religiosas cotidianas via vínculos governamentais como, por exemplo, pelo Ministério de *Habous* e Assuntos Islâmicos. As concepções de Gellner sobre o papel desses especialistas islâmicos tiveram de ser reformuladas mediante a imposição da monarquia Alauita (no poder desde 1664), uma vez que o sufismo teve de negociar uma posição alternativa perante o novo contexto induzido.

A tese de que o sufismo conseguiu manipular as estruturas emocionais dos sujeitos reforçou os argumentos de Geertz de que os santos seriam agentes portadores de autoridade carismática e de que o poder divino ritualizado por meio das performances rituais equiparava-se ao carisma constituído na relação deles com seus adeptos. O sufismo e o culto aos santos foram colocados em segundo plano na presença de novos agentes do campo religioso como, por exemplo, os islamistas, no final da década de 1970. Mouhtadi não soube precisar as ações das *tariqas* para permanecer cúmplice com as formas e mecanismos institucionais da monarquia. Se antes os santos eram as figuras que conduziam à estabilização das tensões sociais com os sultões (como sugere o modelo de Gellner), a análise sobre a configuração atual do autor não determinou os princípios de manutenção do poder exercidos pelos descendentes dos santos (*sharifs*) para manter suas formas de mediação dos conflitos locais por parte do *Makhzen*.

Em suas conclusões, Mouhtadi afirmou que o sufismo funcionou como um elemento que favoreceu a integração da sociedade, a coesão política e a defesa da vida comunitária do Marrocos ao longo dos séculos. Contudo, ele não ofereceu qualquer base etnográfica que justificasse sua presença e capacidade política no contexto atual, reproduzindo o discurso oficial do *Makhzen* por meio da afirmação de que o sufismo constitui uma face do nacionalismo do país. Além disso, sua análise não apresentou maiores questionamentos e críticas quanto ao papel dinâmico do sufismo junto à sociedade atual.

Apesar de, após o processo de independência, o sufismo ter conseguido resistir aos avanços da modernidade pela polarização do campo político-religioso, pela introdução de novas *tariqas* nos últimos 50 anos e pela atomização dos espaços de atuação dos locais de culto (*zawiyas*) em diversas regiões do país, o autor não sublinhou quais mecanismos mobilizavam os sujeitos para ingressar na vida comunitária sufi.

Uma revisão do trabalho de Hammoudi (1997) foi elaborada por Abdelilah Bouasria (2006) com uma crítica à ênfase do poder como um dado estrutural das sociedades de maioria islâmica. Segundo o autor, a insistência em caracterizar o autoritarismo como um elemento fundante da política marroquina é fruto de uma visão orientalista e colonialista de reflexão sobre a produção do corpo social centrado na chave analítica da relação mestre-discípulo. Para Bouasria, a transposição da perspectiva foucaultiana para o universo sufi foi feita ontologicamente, fora do enquadramento das tradições sufis, impossibilitando assim as distinções das múltiplas vozes dos sujeitos envolvidos no processo de aprendizagem dessas experiências místicas.

Além do mais, o uso por parte de Hammoudi da antropologia simbólica de Geertz pôde, mais uma vez, triunfar devido à ausência de tratamento analítico das categorias nativas empregadas e manipuladas pelos sujeitos.

Onde Hammoudi (1997) preconiza a existência do que ele interpreta como autoritarismo, Bouasria (2006: 31) compreende “a produção de conhecimento como uma maneira de revisitar a relação mestre-discípulo”. O autor apontou duas imprecisões no trabalho de Hammoudi: a omissão dos estudos etimológicos sobre o termo discípulo (*murid*) e; o realce exacerbado das situações em que o mestre (*shaykh*) supostamente atribui a si mesmo proeminência diante de uma comunidade religiosa. Para se opor as essas situações, Bouasria reconheceu duas fontes de autoridade vinculadas à produção de conhecimento por meio das suas expressões exotéricas (*zahiri*) – percepção

sensorial do mundo material – e esotéricas (*batini*) – relacionadas com a realidade/verdade divina (*haqiqa, haqq*).

Em oposição aos argumentos de Hammoudi sobre o uso político de uma ética autoritária marroquina com base no sufismo, o autor sugere um uso ético da política marroquina com base no modo de produção de conhecimento. No entanto, a saída semiótica proposta por Bouasria retornou ao problema da busca ontológica das categorias mobilizadas para a construção dos regimes de autoridade em vez de optar pela elaboração histórica de tais categorias, reproduzindo assim as mesmas críticas realizadas por ele sobre Hammoudi.

A tese de que haveria uma “hegemonia contratual” (Bouasria, 2006: 41) na relação mestre-discípulo não resolveu a questão de como esses laços são rotinizados por meio das práticas inerentes ao processo iniciático sufi, tampouco ofereceu uma solução alternativa ao problema das afinidades estabelecidas entre as *tariqas* e o governo marroquino (*Makhzen*).

A ênfase nas tradições discursivas que propiciam os regimes autoritários, na perspectiva de Bouasria (2006; 2015), não levou em conta a capacidade das práticas devocionais na promoção de virtudes religiosas. Mesmo com a crítica da noção de causalidade sobre o sufismo como um agente formador das bases autoritárias, que perpassam e são transportadas até o plano político das sociedades árabes, a ideia de um “contrato interpessoal” na relação mestre-discípulo não explica suas razões para escolher ou não participar dos processos iniciáticos sufis e/ou das ações políticas acordadas entre as partes. No mais, os poucos exemplos retirados dos dados etnográficos para sustentar a maioria de seus argumentos são repetidamente substituídos por discussões etimológicas dos termos sufis, o que visava uma apresentação de seus atributos e não uma história das práticas sucessivas que permitiram a construção de seus valores.

Como uma maneira de evitar tais armadilhas, compreendo que o uso das categorias que guiam a construção do meu objeto de pesquisa deve contemplar tanto as concepções nativas quanto as práticas

atuais responsáveis pela fabricação das realidades religiosas vividas e experienciadas pelos sujeitos. Essa perspectiva contribui para uma reflexão sobre o enquadramento teórico e conceitual, em virtude das múltiplas possibilidades de reconstrução das formas efetivas de interpretação das realidades etnográficas sobre as quais pude ponderar durante a pesquisa.

Tive a oportunidade de explorar, minimamente, algumas dessas questões em três ocasiões distintas envolvendo a figura dos santos no Marrocos. Na primeira, investiguei a noção de *baraka* como um fenômeno religioso dinâmico suscetível de elencar questões quanto à identificação e localização dessas fontes de poder (Bartel, 2016a). O foco recaiu sobre a delimitação das atividades relativas ao circuito de peregrinação (*ziyara*) à tumba de Sidi ‘Ali ben Hamdouche.

Diferente da tese de que a *baraka* se irradiaria a partir de um determinado lugar (santuário) em concentrações cada vez menores (Gibb, 1999), a partir da presença física e material do corpo do santo, meu argumento preconizou que a *baraka* podia ser transmitida pelos responsáveis que controlavam o mausoléu por meio da criação de um novo espaço de devoção. O objetivo dessas ações, à época, era garantir o período de reestruturação interna do grupo de descendentes que comandava o local. Isso ficava evidente devido a construção por parte deles de determinados laços políticos com o governo marroquino, sobretudo a partir do novo contexto de reinserção dos mausoléus na dinâmica religiosa do país.

Na segunda oportunidade, explorei os saberes e as práticas rituais desenvolvidas pelos *moqaddims* da Hamadsha que visavam propor um fim aos infortúnios vividos por indivíduos (Bartel, 2020b). Esses agentes religiosos operavam uma interação com os *jinnns* que, segundo a crença islâmica local, eram os responsáveis pela produção de determinadas ações maléficas aos humanos. Minha abordagem partiu da premissa de que no Marrocos os *jinnns* adquirem uma performance de

possessão caracterizada pelo valor de infertilidade, que geralmente tendia a ser interpretado como a manifestação de doenças, situações de desemprego ou crise financeira, conflitos conjugais, dificuldades de obter um casamento ou pela incapacidade de gerar filhos por parte das mulheres (Bartel, 2013a; 2016b; Crapanzano, 1973; Rausch, 2000). Diante da possibilidade de se ter um membro da família afetado e possuído por *jinnns*, diversos grupos da Hamadsha se encontravam disponíveis, mediante a um pagamento dos *moqaddims*, com o propósito de revelarem as identidades dos *jinnns* causadores dos infortúnios e de proporcionar o combate das forças maléficas que englobavam as situações de crises de vida dos infortunados.

O meu argumento não deixou de focalizar a manipulação das formas simbólicas dos *moqaddims*, entendidas como unidades de significação compartilhadas (Geertz, 1989), através de seus rituais específicos (*hadras*), objetivando tanto uma classificação dos *jinnns* causadores dos malefícios quanto à produção de uma eficácia simbólica (Lévi-Strauss, 1973a; 1973b) para os infortúnios. Neste sentido, aliado a uma análise das forças sociais atuantes aos sujeitos, considere também relevante à produção de uma multiplicidade de significados – multivocalidade – dos símbolos (Turner, 2005b) mobilizados pelos *moqaddims* em contato com os infortunados. Essa abordagem em conjunto me pareceu útil uma vez que esses agentes religiosos exibiam e comprovavam os seus poderes, relativos à supressão da situação de crise de vida dos indivíduos, através da circulação do poder divino (*baraka*) dos santos identitários da Hamadsha (Sidi ‘Ali ben Hamdouche e Sidi Ahmed Dghoughi).

Por último, analisei os princípios operativos nas práticas de cura dos especialistas religiosos islâmicos (*fqihs*¹¹¹) atuantes no mausoléu

111. O *fqihs* é um estudioso e conhecedor do Alcorão. O termo pode assumir três funções distintas. Em primeiro lugar, ele é reconhecido como jurista. Em segundo, é tido como uma pessoa capaz de recitar o Alcorão devido ao grau de memorização dos conteúdos. Por último, pode remeter à figura de professor.

de Sidi ‘Ali ben Hamdouche (Bartel, 2020a). Procurei demonstrar que os símbolos mobilizados e as ações rituais desses agentes religiosos atuavam em parceria com as dimensões sensoriais, emotivas e cognitivas dos indivíduos (especialmente entre mulheres) que, durante a peregrinação (*ziyara*), almejavam uma experiência terapêutica. Ressaltei que o caráter sistêmico das experiências terapêuticas deveria ser analisado tanto por parte de “quem cura”, quanto por “quem a almeja”, e não apenas na indicação de quais elementos estariam relacionados à reorganização da vida social dos indivíduos.

Além disso, os usos dos objetos (materialidade) e as concepções femininas (gênero) presentes nesses rituais de cura permitiam apontar as disputas sobre o que se concebia como uma “tradição” disponível, uma vez que diferentes níveis de mobilização eram exercidos pelos especialistas religiosos por meio de suas formas perceptivas de eficácia e devoção com os indivíduos. Isso só era possível uma vez que existe toda uma multiplicidade de opiniões, sentimentos e práticas mobilizadas voltadas não apenas à vivência de uma tradição (no sentido de uma ortodoxia vigente) envolvendo o culto aos santos no Marrocos, mas que, sobretudo, lidava com questões de ambiguidades¹¹² e/ou (im)perfeições morais¹¹³ dos sujeitos.

No Marrocos, essa pluridimensionalidade do *fqiḥ* está mais associada à ideia de uma ortodoxia islâmica por meio de um domínio do texto escrito ou recitado (Eickelman, 1985). A participação de mulheres nessas posições de autoridade é recente e remonta ao governo de Mohammed VI, concentrando-se apenas em algumas mesquitas do país (núcleos urbanos) como professoras, ou seja, como alguém disposto a fornecer respostas para o entendimento de alguma questão ligada à religião islâmica. No meu contexto etnográfico, as habilidades de recitar o Alcorão resumiam a representação dos homens como *fqiḥs* atuantes no mausoléu de Sidi ‘Ali.

112. A moralidade não é um sistema coerente, mas um conglomerado incoerente e não sistemático de diferentes registros morais que existem paralelamente e frequentemente se contradizem (Schielke, 2009a; 2009b).

113. A (im)perfeição moral, por exemplo, é crucial para o mundo religioso, uma vez que permite colocar estruturas e ideias da vida social em termos das trajetórias de vida dos sujeitos (Bandak e Boylston, 2014).

O panorama temático até aqui realizado se esforça para contextualizar o maior número de debates acadêmicos e questões gerais sobre o sufismo e o culto aos santos no Marrocos, sob um olhar antropológico. Ciente da impossibilidade de exaurir o quadro da vida religiosa no país, esta composição de trabalhos selecionados se justifica como uma forma de contrapor os conteúdos do trabalho etnográfico que passo a apresentar nos próximos capítulos.

Capítulo 2

O sufismo na Hamdouchiya

O termo *tariqa* é considerado a principal unidade de análise do sufismo, compreendida como um fenômeno social e histórico nas sociedades do Oriente Médio (Gilsenan, 1973; Trimmingham, 1971). Porém, o mesmo termo também é usado para indicar duas realidades complementares: o conjunto de doutrinas, rituais e práticas de iniciação que constituem um caminho místico particular e os constructos institucionalizados de uma tradição mística. Embora seja empiricamente observável que as práticas e os discursos religiosos nas comunidades sufis têm por base referências normativas supralocais que definem a tradição de cada *tariqa* – como textos doutrinários e poéticos, narrativas orais e performances rituais – deve-se levar em consideração as variações locais em relação aos limites, conteúdos e os usos dessa mesma tradição constituída (Pinto, 2009).

A *tariqa* Hamdouchiya, de modo geral, tem sido representada no Marrocos a partir de uma perspectiva estereotipada por parte dos autores que a citam. Tal ponto de vista insiste em classificar as experiências religiosas vivenciadas por seus discípulos dentro do quadro de um “sufismo popular¹¹⁴”, ou seja, situada em relação às estruturas tribais

114. Para compreender as controvérsias do termo “popular”, ver Schimmel (2004). No geral, essa discussão tem polarizado as práticas sufis marroquinas entre *tariqas* “ortodoxas” e “heterodoxas”. Evito classificar as *tariqas* marroquinas sobre o rótulo de “populares” ou de “elites”. Essas denominações

e às políticas de desenvolvimento, por meio da difusão do Islã no país ao longo dos séculos (Crapanzano, 1973). Além disso, essa abordagem tem como foco uma imagem dos discípulos através da ênfase dada às bênçãos herdadas de seu santo patrono (*tariqa tabarruq*) em oposição à ideia de um sufismo “vivo” (*tariqa hayya*), como o que ocorre na *tariqa Qadiriyya Boutchichiyya* (Driss, 2002).

Seja como for, essa abordagem contribui para analisar o tipo de sufismo praticado pela Hamdouchiya por meio de um quadro representacional de suas diversas comunidades. Essa análise “atemporal” tem contribuído para o reforço de exotismos, ou melhor, orientalismos (Said, 1990) sobre a *tariqa*, seja por sua associação direta com a dimensão estética proporcionada pelo estilo da música Hamadsha na sociedade marroquina, seja pelos casos que evocam a questão das flagelações (Aubin, 1906; Herber, 1923; Wharton, 1920) praticadas por alguns discípulos em performances rituais.

Compreendo que os discípulos da Hamdouchiya¹¹⁵ não reproduzem apenas um modelo de sufismo em que as estruturas sociais do país são suas principais referências normativas (Gellner, 1969; 1981), tampouco praticam um sufismo que fragmenta, atomiza e individualiza-os por meio de processos de subjetivação moral (Pinto, 2002; 2005; 2009). Meu intuito é apresentar um modelo de sufismo, no qual essas duas abordagens coexistam em distintos níveis, situações e lugares, o que me permitiu observar a construção de uma heterogeneidade (narrativas e

não se justificam para analisar o caráter das atividades e experiências rituais sufis, devido ao aspecto etnocêntrico contido nessas associações, o que acaba reforçando uma divisão entre práticas ligadas a uma ortodoxia islâmica vigente em oposição às práticas consideradas meras “manifestações de heterodoxias”. No final das contas, a produção desses discursos visa definir o que é compreendido como uma “tradição” (Asad, 1986).

115. Os dados aqui apresentados se referem aos locais de culto de Fez, Rabat, Essaouira e Safi. As configurações sobre a forma institucional apresentada nestes locais da Hamdouchiya eram os resultados das interações e dos conflitos produzidos pelos discípulos entre si e/ou a partir dos contatos com os descendentes do santo (como, por exemplo, na *zawiya* de Rabat).

práticas) na Hamdouchiya, sem perder de vista a conectividade desses elementos por meio dos imaginários compartilhados entre seus membros. Por exemplo, o regime devocional individual construído pelos adeptos dialogava constantemente com as estruturas genealógicas das autoridades locais que há tempos ocupavam uma posição nos locais de culto pesquisados durante a realização do trabalho de campo.

Para indicar as variações das comunidades sufis contempladas na pesquisa etnográfica, foco nos seguintes elementos: forma institucional atual; tradições doutrinárias e rituais mobilizadas; processos que produzem os constructos das formas herdadas de cada comunidade sufi; relações de poder e modos de religiosidade efetivos nos locais de culto da Hamdouchiya. Portanto, as *zawiyas* de Safi e Essaouira e a *ta'ifa* de Fez possibilitaram a construção de um modelo referente ao tipo de sufismo praticado pela *tariqa*. O reconhecimento de processos dinâmicos nesses três lugares tornou possível repensar uma diversidade no sufismo marroquino através da utilização do que era considerado como “tradição” pelos interlocutores.

Elementos institucionais da Hamdouchiya

Em primeiro lugar, a forma institucional de uma *tariqa* está intimamente ligada ao surgimento de redes regionais e transnacionais. Estas são criadas a partir de novas comunidades locais ou pela incorporação daquelas pré-existentes sob a autoridade religiosa de um mestre (*shaykh*).

Entretanto, essa concepção era muito distinta do que pude presenciar durante o trabalho de campo. Como já indiquei antes, a Hamdouchiya não possuía uma forma institucional baseada na relação mestre-discípulo (*shaykh-murid*). Ela se encontrava assentada em indivíduos reconhecidos como líderes¹¹⁶ (*moqaddims*) que galgavam tal posição

116. O termo também pode ser interpretado como “aquele que se mantém à frente” (Rabinow, 1977: 51).

devido aos arranjos familiares locais mais ou menos estáveis ao longo do tempo nos locais de culto.

Nesse sentido, a figura do *moqaddim* era responsável por acionar um conjunto de descendentes particulares que legitimavam seu título com base na ordem genealógica. Um dos elementos mais recorrentes dessa forma de “dominação tradicional¹¹⁷” (Weber, 1982) tem sido a exibição das tumbas dos parentes mais antigos dos *moqaddims* enterrados nos diversos locais de culto da Hamdouchiya no país, como em Safi e Essaouira. Isso fazia com que essas linhas de sucessões fossem forjadas durante um determinado período e acabavam por justificar o exercício de certos indivíduos pela obtenção de tais *status*.

Foto 01 – Recitações dos poemas (*qasidas*) vinculadas ao santo patrono pela *zawiya* de Safi. Note as duas placas indicadas pelos números 1 e 2 na foto. Elas sinalizam as tumbas de discípulos enterrados no local.

Fonte: Foto do autor, julho de 2017.



117. Weber (1982) afirma que essa forma de dominação se caracteriza por sua solidez e estabilidade do meio social, que se acha sob a dependência direta e imediata do aprofundamento do que se compreende como “tradição”.

Cabe apontar que a materialidade das genealogias locais das *zawiyas* (Safi e Essaouira) não era baseada somente nos túmulos dos *moqaddims*. Notei que determinados membros valorizados pelos discípulos como portadores de um modo de devoção “elevado” ou reconhecidos por suas ações passadas prestadas à comunidade sufi foram sepultados em diversos espaços internos das *zawiyas*. Porém, nenhum de meus interlocutores relatou disputas pelo título de *moqaddim* por parte das famílias dessas pessoas.

Aliás, a presença de tumbas de membros do passado acabava por reforçar a relevância dos *moqaddims* como figuras religiosas zelosas de seus confrades, uma vez que eles permitiam o sepultamento de tais personalidades “notáveis” da comunidade sufi local vinculadas à memória coletiva das *zawiyas* ali.

Foto 02 (esquerda) – O *moqaddim* da *ta'ifa* de Fez em visita as tumbas de seus familiares localizadas na antiga área da *zawiya* Hamdouchiya de Fez.

Foto 03 (direita) – Túmulo de um discípulo que expõe as suas linhagens com relação à *zawiya* local. O quadro na parede indica, literalmente, a árvore genealógica do adepto enterrado. Foto do autor, agosto de 2017.



Já a construção das genealogias internas¹¹⁸ das *ta'ifas* Hamdouchiya prescindia da existência de um espaço físico, uma vez que as reuniões desses círculos de adeptos ocorriam na casa dos *moqaddims* ou de seus membros. O atual *moqaddim* da *ta'ifa* de Fez (Abdelaziz), por exemplo, ocupa tal posição desde 1986, após a morte de seu pai. Este último, liderava a *zawiya* Hamdouchiya de Fez, localizada na *medina* da “capital espiritual do país”. A decisão de Abdelaziz em formalizar uma *ta'ifa* própria não ameaçou seu título de *moqaddim* diante dos demais descendentes do santo patrono (*shurfa*) e discípulos (*murids*) da *tariqa*, uma vez que ele escolheu quais discípulos da época de seu pai fariam parte de seu projeto religioso. Parte da antiga área da *zawiya* Hamdouchiya de Fez ainda preserva diversos túmulos de membros da família de Abdelaziz, o que atesta a materialidade de sua linhagem.

Já algumas *ta'ifas* Hamdouchiya¹¹⁹ possuem *moqaddims* enterrados no cemitério localizado no pátio interno do mausoléu do santo patrono da *tariqa*, devido à importância do circuito de peregrinação (*ziyara*) dessas comunidades sufis à vila de Sidi 'Ali (Bartel, 2016b).

O grau de homogeneidade das características doutrinárias e rituais das comunidades pertencentes a uma rede sufi está diretamente relacionado com o nível de dependência material e/ou simbólica que cada um de seus *shaykhs* possui em relação ao *shaykh* principal da *tariqa*. Diante da ausência da relação mestre-discípulo na Hamdouchiya, outros arranjos podiam ser verificados.

118. Geralmente essa composição estava condicionada a partir do sistema de parentesco local onde o líder (*moqaddim*) deve ser capaz de reunir antigos e/ou novos discípulos. Caso contrário, cabe ao próprio nomear um substituto (parente próximo) com a intenção de reunir adeptos no entorno desses locais de culto.

119. O contato com algumas das *ta'ifas* Hamdouchiya foi estabelecido durante o trabalho de campo realizado no ano de 2012 (Bartel, 2016b).

O nível de dependência material de cada local de culto estava relacionado com a capacidade de cada *moqaddim* de prover as soluções necessárias para assegurar as atividades religiosas propostas em parceria com os demais discípulos envolvidos. Cabia aos *moqaddims* a captação de recursos financeiros por meio de três fontes: os descendentes do santo patrono (*shurfa*) habitantes da vila de Sidi ‘Ali; as instâncias governamentais municipais locais/administrativas, regionais (*wilayas*) ou, até mesmo, nacionais (ministérios de Habous e Assuntos Islâmicos e da Cultura e de Comunicação) e; em último caso, entre os próprios membros das comunidades sufis locais.

Um fato a ser observado acerca dessas três situações de captação de recursos era o grau de relações personalizadas vigente, ou seja, o sistema variável de alianças e de afinidade dos *moqaddims* contemplados na pesquisa etnográfica. O *moqaddim* da *zawiya* de Safi tinha maior ingenuidade junto aos discípulos locais para coletar dinheiro em espécie para patrocinar as peregrinações de discípulos à Moulay Idriss. Já o *moqaddim* da *zawiya* de Essaouira exercia influência sobre algumas autoridades da prefeitura local e da região de Marrakech-Safi para organizar os convites dos demais locais de culto da Hamdouchiya (especialmente as do Sul) às celebrações anuais do nascimento do Profeta (*mousssem*). Por fim, o *moqaddim* da *ta’ifa* de Fez tanto angariava fundos com um dos descendentes da vila de Sidi ‘Ali quanto junto ao ministério da Cultura e de Comunicação marroquina com o propósito de divulgar uma imagem pública da *tariqa* junto aos festivais de música sufi contemporâneo.

Quanto ao nível de dependência simbólica dos locais de culto da Hamdouchiya, as referências normativas supralocais compreendiam as recitações dos poemas (*qasidas*) vinculadas ao santo patrono da *tariqa* e as sessões rituais (*hadras*) que incluíam os ritmos musicais dos discípulos. Mesmo assim, certas dinâmicas podiam ser visualizadas. Como já assinalei antes, a *zawiya* de Safi possuía dois dias da semana dedicados às suas atividades religiosas. Às quintas-feiras, eram

organizadas as leituras de capítulos do Alcorão (*suras*) e de trechos do livro “Dala’il al-Khayrat” de Jazouli entre os discípulos locais. Já às sextas-feiras, todos praticavam as performances rituais relativas às invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikr*), além das *qasidas* e das *hadras*. Quanto à *zawiya* de Essaouira, os adeptos locais realizavam suas práticas devocionais (*qasidas* e *hadras*) aos domingos. E, por último, a *ta’ifa* de Fez se reunia para exercer suas atividades religiosas na casa do *moqaddim* – localizada na *medina* da cidade – em dias aleatórios, conforme o calendário de apresentações da comunidade local em festivais de música sufi pelo país ou, esporadicamente, no exterior.

Finalmente, a codificação particular do caminho místico por um *shaykh* é integralmente reproduzida em uma nova comunidade fundada por seu seguidor (*khalifa*), já que a autoridade religiosa deste último está intrinsecamente conectada aos ensinamentos religiosos e à força divina (*baraka*) advinda de seu mestre. Entretanto, sem a centralidade das disposições fundamentadas na relação mestre-discípulo, outras relações podiam ser estabelecidas. Tanto a abertura quanto o fechamento dos locais de culto da Hamdouchiya novamente se encontravam correlacionadas com as habilidades dos *moqaddims* para mediar os legados locais com a progressão das atividades religiosas desenvolvidas localmente.

Durante o trabalho de campo, nenhum dos parentes próximos (linha paterna) dos *moqaddims* de Safi, Essaouira e Fez demonstrou qualquer interesse em organizar um novo local de culto. Tal situação acontecia por dois motivos: as inabilidades vocacionais para reunir discípulos semanalmente voltados a uma programação de atividades religiosas que pudesse envolver as práticas devocionais (*qasidas* e *hadras*) da *tariqa* e as dificuldades de se estruturar um conjunto de referências normativas da Hamdouchiya num novo espaço físico. Nesse sentido, a presença de vínculos consanguíneos com a linha paterna dos *moqaddims* era o que garantia o reconhecimento de sua autoridade, e os tornavam capazes de agir com base nas formas cotidianas sustentadas

pelas famílias construídas historicamente e com raios de atuação circunscritos localmente.

As *zawiyas* Hamdouchiya de Casablanca e de Marrakech, por exemplo, estavam fechadas devido às dificuldades dos *moqaddims* locais em estabelecer um quadro de afazeres devocionais com a colaboração dos discípulos. Após a morte do antigo *moqaddim* de Casablanca, em 2009, nenhum de seus parentes mais próximos quis assumir a liderança local. Já o *moqaddim* de Marrakech decidiu abandonar, temporariamente, o posto de líder da *zawiya* em 2012 para cuidar de assuntos particulares¹²⁰. Com isso, parte dos discípulos interromperam ou reduziram a frequência de suas práticas devocionais junto à *zawiya* Hamdouchiya local. Muitos passaram a frequentar outras *zawiyas* no sul do país (Al Jadida, Essaouira, Azemmour, El Kelaa des Sraghna, Demnate, Tamazt e Taroudant).

A questão do exercício da autoridade¹²¹ religiosa por parte dos *moqaddims* se diferenciava das perspectivas que já abordaram o papel dos ensinamentos religiosos e da força divina (*baraka*) exercida por um *shaykh* em outros contextos (Hoffman, 1995; Pinto, 2004; 2009). O recurso às linhas genealógicas pelos *moqaddims* nos locais de culto da Hamdouchiya reforçava a figura de “guardião/zelador” das formas herdadas através do apelo às narrativas orais, hagiografia, textos poéticos (*qasidas*) e das performances rituais (*hadras*). Por conseguinte, cabia

120. Esse indivíduo regressaria às suas atividades como *moqaddim* da *zawiya* de Marrakech no final do ano de 2017 ou, na pior das hipóteses, no meio do ano de 2018, segundo os interlocutores tanto de Sidi ‘Ali quanto de Safi. O seu afastamento para cuidar de assuntos particulares, no caso, problemas de saúde de parentes, figurava como um “mal necessário” diante das obrigações para com os seus familiares mais próximos.

121. A autoridade pode ser pensada em termos de um crítico que rearranja estruturas, práticas, preceitos e organizações de sua própria comunidade de crença e prática tal qual a figura do reformador (Wach, 1944) ou baseada na crença dos costumes e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas condutas, representam a dominação tradicional vigente (Weber, 1982). No meu contexto etnográfico, o poder dos *moqaddims* oscilava entre duas formas. A primeira, incitava a manutenção da ordem estabelecida visando a medição dos conflitos internos. Quanto a segunda, assumia um plano simbólico visto que, em determinadas circunstâncias, essas figuras regulavam os atos públicos das comunidades locais, porém, sem controlá-los totalmente.

aos demais discípulos a inclusão de ensinamentos religiosos complementares às suas trajetórias, possibilitados pelo uso de textos doutrinários específicos do sufismo ou ligados ao Islã de forma mais geral fora dos locais de culto da *tariqa*.

Quanto à atuação da força divina (*baraka*) exercida por um *shaykh* dentro da comunidade sufi, a Hamdouchiya possuía uma maneira singular de elaborar essa temática por meio da apropriação de figuras paradigmáticas de várias tradições entre os seus discípulos. Era notório o reconhecimento de indivíduos portadores de *baraka*. Entretanto, contemporaneamente, isso nunca estava atrelado à figura de um *shaykh* como, por exemplo, ocorria na *tariqa* Qadiriyya Boutchichiyya na *persona* de Sidi Hamza *al-Qadiri al-Boutchichi* (1922-2016). Aliás, esta última personalidade era reconhecida por meus interlocutores como um grande portador e difusor de conhecimentos religiosos, embora não tivesse *baraka*. No imaginário compartilhado entre os discípulos da Hamdouchiya, havia a interpretação de que somente Deus (*Allah*) era a fonte da força divina e que sua atuação recaía sobre determinados indivíduos sem qualquer justificativa aparente. Além disso, a ideia de que o santo pudesse atuar como um mediador dos poderes divinos de *Allah* (Gellner, 1969) ou como um interventor, por exemplo, da condição física tanto de discípulos quanto de devotos (Crapanzano, 1973), nunca ocorreu durante o trabalho de campo. A figura de Sidi ‘Ali ben Hamdouche era evocada como um modelo de devoção passível de ser vivido e transmitido por meio do ingresso as formas herdadas e disponibilizadas nos locais de culto e não como uma fonte religiosa de *baraka*, não sendo, portanto, codificado pelas referências normativas supralocais.

Mais do que uma tradição doutrinária e ritual ou uma comunidade moral claramente delimitada, o uso do termo *tariqa* é mais bem compreendido como um idioma classificatório usado para conectar configurações particulares das religiosidades sufis sobre as codificações idealizadas do caminho místico (Pinto, 2009). O emprego desse termo

como uma ferramenta para legitimar a autoridade religiosa e as construções místicas de um *shaykh* impacta na configuração do pertencimento religioso dos membros.

Entretanto, diferente da definição de um sufismo constituído por vínculos de filiação a um *shaykh* em particular, a Hamdouchiya apresentava uma resposta diferenciada para essa questão. Todos os discípulos com os quais convivi utilizavam uma combinação da nomenclatura *tariqa* com base na figura de seu santo patrono e mais a circunscrição de seu local de culto para estabelecer um pertencimento religioso diante de outros sufis. Quando um membro se autoproclamava, em árabe, ser um “Hamdouche de Rabat” (*ana Hamdouche f-ribat*), ele desejava transmitir a ideia de que sua filiação se baseiava em uma imagem genérica da Hamdouchiya, porém, centrada num lugar específico (no caso, Rabat).

Porém, era a partir da evocação desses lugares que os discípulos organizavam seus mapas interacionais, ou seja, o sistema de alianças e de afinidade, com relação aos demais locais de culto. A indicação das circunscrições de pertencimento pelos adeptos remetia sempre à identificação: dos *moqaddims* responsáveis por esses recintos; das famílias de prestígio ou demais personalidades de *status* locais e/ou; dos demais discípulos com os quais um adepto mantinha algum tipo de relação. Para os dois primeiros casos, não seria demais admitir a presença das linhagens familiares como uma diretriz normativa já consagrada em estudos anteriores que se debruçaram sobre as formas de organização religiosa do Marrocos (Berque, 1955; Gellner, 1969). Quanto ao último caso, os interlocutores admitiam uma variedade enorme de palavras que possuíam algumas relações de propriedade¹²² aos sujeitos explicitados em seus relatos.

122. Geertz (1997b) indica o uso dessas relações por meio do termo *nisba*. Para uma apreciação das múltiplas possibilidades que este termo possui no Marrocos, ver Rosen (1984).

Em vez de abordar o sufismo somente do ponto de vista da forma institucional e do quadro doutrinário e ritual, deve-se concentrar nos processos que permitem a produção e a promulgação dos construtos particulares da tradição sufi em cada comunidade local (Pinto, 2009). Porém, diferente do surgimento de formas locais dependentes da capacidade de um *shaykh* de incorporar o caminho místico e de projetá-lo como um elemento constitutivo das relações de poder que ele estabelece com seus seguidores (*khalifas*) descritos em outros contextos (Hoffman, 1995; Pinto, 2004; 2009), a Hamdouchiya estabelecia outras maneiras de lidar com essas questões. Nesse sentido, *moqaddims* e discípulos estabeleciam arranjos particulares, porém, complementares no exercício das atividades religiosas nos locais de culto.

As recitações dos poemas (*qasidas*) vinculadas ao santo patrono da *tariqa* e as sessões rituais (*hadras*) que incluem os ritmos musicais dos discípulos formavam as formas herdadas da Hamdouchiya. Dito de outra forma, o regime disciplinar fundamentava as narrativas historicamente construídas da *tariqa*. A autoridade religiosa dos *moqaddims* advinha da “manutenção da fachada¹²³” (Goffman, 2011) por parte deles através do desenvolvimento da figura de “guardião/zelador” sobre o legado da *tariqa*. A manutenção dessa fachada não se vincula ao “apreço pelo poder¹²⁴” (Leach, 1954) nem tampouco ao desejo de “empreender¹²⁵” algo (Barth, 2005). Se o que importa é poder indicar em que consistem os interesses e preferências num dado período histórico ou

123. Erving Goffman (2011: 13) define fachada como “o valor positivo que uma pessoa efetivamente reivindica para si mesma através da linha que os outros pressupõem que ela assume durante um contato particular”.

124. Leach (1954: 10) afirma que “os indivíduos que se defrontam com uma escolha de ação irão geralmente usar tal escolha para adquirir poder, vale dizer, procurarão o reconhecimento como pessoas sociais que têm poder”.

125. Barth (2005: 25) afirma que essa ambição “resulta de ações estratégicas feitas por agentes políticos”.

numa dada situação social (Caillé, 2001), destaco que o papel do altruísmo e a procura da estima de si e dos outros resumia a “fusão de interesses e preferências” dos discípulos. Porém, tal processo dependia de aprovação social permanente por parte dos adeptos. Ao mesmo tempo, era lícito aos discípulos das comunidades sufis a proposição de atividades religiosas complementares por meio da introdução de outras formas devocionais compatíveis com a herança axiomática (*qasidas* e *hadras*) disponibilizada pelos locais de culto. Contudo, a criação, manutenção e difusão desses exercícios devocionais estavam atreladas aos níveis e graus de interações dos adeptos de cada comunidade local e de suas redes pessoalizadas.

Na *zawiya* de Safi, por exemplo, o arranjo comunicacional de um determinado “círculo íntimo” de discípulos, isto é, membros com fortes vínculos de afinidade – em conjunto com o *moqaddim* – reorganizou a introdução das leituras de capítulos do Alcorão (*suras*) e de trechos do livro “Dala’il al-Khayrat” de Jazouli, além das invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikr*), como parte de um projeto educacional de uma nova imagem religiosa local. A *zawiya* de Essaouira possuía esses mesmos livros (Alcorão e Dala’il al-Khayrat) guardados em um recinto próprio, porém, ninguém os lia. Quando questionei a presença desses materiais amontoados em um canto e com visíveis sinais de deterioração pela ação do tempo, um discípulo (Boujema’a, 52 anos, açougueiro) foi categórico em afirmar que “eles estavam à disposição de todos, mas que o valor pela leitura na *zawiya* havia se perdido para sempre. Isso levará anos para retornar. Caberá aos mais jovens a organização do futuro”. Já os discípulos da *ta’ifa* de Fez organizavam algumas reuniões de leituras do Alcorão por conta própria em suas residências tendo ou não a presença do *moqaddim* local. Seja como for, exemplos como esses expressam a capacidade dos laços interacionais dos discípulos para produzir e promulgar alguns constructos particulares da tradição sufi em cada comunidade local.

Portanto, a autoridade religiosa dos *moqaddims* e as relações interacionais dos discípulos eram os elementos centrais no processo de produção, circulação e reprodução de qualquer configuração particular da tradição sufi pela Hamdouchiya.

Sobre o “exercício do poder” (Foucault, 1979: 189) como definidor e delimitador das formas religiosas da Hamdouchiya, é possível compreender as disputas das várias codificações normativas do caminho místico dos discípulos por meio das tentativas em formalizar uma ortodoxia (Asad, 1986), isto é, práticas religiosas com qualidades exemplares, pedagógicas ou até mesmo corretivas. Mas, é claro que não há um exercício do poder totalmente integrado que conecte as várias comunidades sufis na (re)produção das práticas devocionais (*qasidas* e *hadras*) de forma homogênea. As formas místicas da Hamdouchiya eram configuradas pelas distinções existentes nas sequências dos poemas (*qasidas*) evocados e nos estilos performáticos segundo o estilo da música Hamadsha desenvolvidos pelos discípulos de cada local de culto. Isso era o que definia as fontes e formas de um exercício legítimo de poder com base em uma “ortodoxia”. Além disso, enquanto a construção de uma determinada codificação da tradição sufi estava relacionada com a capacidade dos *moqaddims* de afirmarem a sua autoridade, ela também era moldada pela eficácia dos adeptos em introduzir demais exercícios devocionais para a ampliação das experiências.

A distribuição relativamente homogênea dos constructos particulares devocionais (*qasidas* e *hadras*) da *tariqa* resultava em modos semelhantes de dispositivos sufis entre os discípulos, por meio de uma ideia de ortodoxia na Hamdouchiya. Porém, isso não se revertia em modos semelhantes de religiosidades sufis nos locais de culto. As *zawiyas* de Safi e de Essaouira e a *ta'ifa* de Fez possuíam profundas diferenças em relação à organização de suas vidas religiosas. A *zawiya* de Safi era definida pelo compromisso de seus membros com as formas de religiosidade centradas nos textos utilizados e em um quadro de disposições

morais compartilhadas. A *zawiya* de Essaouira era definida pela rotina de seus membros com as formas de religiosidade centradas no poder divino (*baraka*) baseado em experiências religiosas individualizadas. Já a *ta'ifa* de Fez se definia pela divulgação de uma imagem pública da *tariqa* com as formas de religiosidade centradas nas performances segundo o estilo da música Hamadsha e por meio de um discurso sufi tolerante diante de outras expressões religiosas.

As diferenças que existem entre as comunidades religiosas que compartilham os mesmos constructos do legado de uma *tariqa* indicam que a análise do papel do sufismo na constituição das comunidades religiosas no Marrocos contemporâneo não pode ser concentrada à temática do exercício do poder por parte de uma autoridade religiosa, como o que ocorre em outros contextos (Hoffman, 1995; Pinto, 2009). É por isso que pretendo demonstrar como essas linguagens religiosas promulgadas em práticas devocionais eram relevantes para a construção dos sujeitos na Hamdouchiya. Elas eram o resultado de um processo iniciático entre sujeitos realizado pela interação, cujo princípio doutrinal e prático se encontrava consoante a determinados valores reconhecidos como centrais entre demais comunidades sufis.

A criação das formas de autoridade

A Hamdouchiya possui diversos locais de culto espalhados pelo Marrocos (Crapanzano, 1973; Spillmann, 1951). Tanto os descendentes do santo patrono (*shurfa*) residentes na vila de Sidi 'Ali quanto os discípulos entrevistados ao longo da pesquisa afirmavam que a autoridade religiosa do santo (*wali*) era o resultado do reconhecimento de sua descendência genealógica e espiritual (*silsila*) com o profeta Mohammed. Spillmann (1951) elaborou um quadro sintético em que determinou as diversas linhagens de filiação religiosa das *tariqas* mais significativas do Marrocos que as levavam até o Profeta. Das três vertentes que constituem os pilares do sufismo marroquino

(Qadiriyya, Shadhiliyya e Tijaniyya), os nomes de Mohammed Sulaiman al-Jazouli (m.1465), Abu al-Hasan ash-Shadhili (m.1258) e Abu al-Qasim al-Junayd (m.910) eram centrais para identificar as fontes dessas autoridades religiosas por meio da evocação dessas linhagens genealógicas realizada pelos *moqaddims*/discípulos de cada local de culto para justificarem as suas filiações dentro de um contexto mais geral do sufismo marroquino. As citações sobre a obra e o legado de Imam al-Junayd contemplavam as formas devocionais reconhecidas pelos membros locais como parte de seu processo de iniciação mística (*tarbiyya*), por mais que os debates sobre a composição e o próprio significado dessas linhagens fossem quase que inexistentes entre eles. Já sobre o uso dos legados da *tariqa* Shadhiliyya (fundada por Imam Shadhili), a história de Imam al-Jazouli confundia-se com a própria história particular da construção do sufismo marroquino desde o século XV (Cornell, 1998).

As referências sobre a importância do livro de Jazouli na Hamdouchiya se encontravam nas litâneas (*wirds*), invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikr*) e fórmulas místicas (*hizbs*) herdadas da *tariqa*. Entre os descendentes do santo da vila de Sidi ‘Ali, essas formas normativas eram praticadas individualmente nas casas dos interlocutores ou organizadas coletivamente na *zawiya* local, somente durante o período de celebrações do nascimento do Profeta (*moussem*) em parceria com os adeptos visitantes. Entre os discípulos, era comum a prática domiciliar individual, com exceção da *zawiya* de Safi, que organizava coletivamente os *dhikrs* tanto na *zawiya* quanto na casa de alguns membros reunidos num “círculo íntimo” local, ou seja, adeptos selecionados para participar dessa atividade ritual em espaços privados. Seja como for, a prática do legado da *tariqa* atualizava a linha de descendência espiritual (*silsila*) do santo patrono com o Profeta como parte de um pertencimento religioso comum entre descendentes e discípulos.

Os descendentes do santo da vila de Sidi ‘Ali visitavam esporadicamente os locais de culto quando convidados pelos *moqaddims*/discípulos de outros espaços devocionais. Durante essas visitas, eles nunca interferiam nas atividades religiosas organizadas localmente. Ao contrário, procuravam permanecer discretos¹²⁶ nas performances rituais e nos exercícios devocionais propostos de cada comunidade sufi. Nesse sentido, ser descendente do santo patrono da *tariqa* não produzia qualquer *status* de autoridade religiosa nos locais de culto.

Porém, essas presenças eram muito comemoradas pelos adeptos devido às dificuldades de organizar tais deslocamentos aos locais de culto e ao prestígio produzido no acolhimento desses hóspedes. Realizar essas interações periódicas com os descendentes da vila de Sidi ‘Ali indicava a preservação dos vínculos entre discípulos e membros que zelavam pelo mausoléu do santo patrono da *tariqa*. Quanto aos descendentes, eles reconheciam os esforços dos adeptos para “manter vivas” as práticas devocionais (*qasidas* e *hadras*) consagradas da *tariqa*, mesmo que as referências normativas supralocais pudessem suscitar julgamentos e comparações sobre os locais de culto por parte deles. A rede de solidariedade e os circuitos de poder expressavam o sistema de alianças e de afinidade desses agentes na construção, difusão e manutenção das práticas compartilhadas.

Divergências quanto às obrigações religiosas idealizadas entre descendentes e discípulos nos locais de culto eram visíveis ao longo do meu trabalho de campo. Por exemplo, em dezembro de 2016, a *zawiya* Hamdouchiya de Rabat organizou um evento religioso duas semanas antes das celebrações do nascimento do Profeta (*moussem*). O “núcleo-base”, isto é, os discípulos que sustentavam a maioria das atividades rituais, havia convidado alguns descendentes habitantes

126. O termo significava se abster de qualquer protagonismo durante a produção ritual dos discípulos. A ideia era não liderar uma oração (*salat*), poema (*qasida*) ou mesmo tocar algum instrumento durante a sessão ritual (*hadra*).

da vila de Sidi ‘Ali por telefone, mas somente três deles se dispuseram a ir. Na época, a solenidade contou com cerca de 200 pessoas na *zawiya*. Desse total, quase $\frac{1}{4}$ dos convidados presentes era composto por familiares ou amigos dos adeptos locais e membros (mestres e discípulos) de outras *tariqas*. Quando tive a oportunidade de expor minhas impressões com relação aos modos de condução dos rituais exibidos, algumas controvérsias sobre o aspecto de se produzir o cotidiano puderam ser verificadas.

Na ocasião, o dinheiro dado pelos convidados para um discípulo da *zawiya* local durante as recitações dos poemas (*qasidas*) produziu a crítica mais contundente entre um dos descendentes. “Isso [o recebimento de dinheiro] *era função do moqaddim e não dele* [discípulo]. *O montante arrecadado era para ser entregue ao moqaddim na frente de todos* [convidados]. *Quem é o responsável pela organização disso [qasidas]?*”, disse Omar (55 anos, proprietário de um hotel). Para ele, tal fato sinalizava que a autoridade local (*moqaddim*) não era capaz de manter um costume simples. A questão para Omar não era a divisão de tarefas na *zawiya* de Rabat, mas a imagem negativa que a quebra do protocolo poderia produzir nos demais convidados do evento. O descendente se desagradou com a ideia de que o *moqaddim* local abrisse mão dessa incumbência, apesar do mesmo ter conduzido as *qasidas* por quase uma hora e meia na *zawiya*. Na perspectiva de Omar, pequenos atos como esse revelam certo “desleixo” em relação a determinadas formalidades ou itens habituais da Hamdouchiya.

Do outro lado, a estadia curta dos três descendentes do santo gerou dúvidas nos discípulos quanto à importância dada ao evento. “*Mesmo que a viagem até Rabat dure três horas, eles* [descendentes] *permaneceram pouco. Nem a hadra* [que contém o estilo da música Hamadsha] *eles assistiram. O que aconteceu com eles?*”, disse Abdelkarim (44 anos, funcionário público). Do ponto de vista desse

interlocutor, a presença maciça (física e temporal) dos descendentes na solenidade proporcionaria um ambiente religioso onde a manutenção das práticas compartilhadas pudesse celebrar a figura do santo patrono da *tariqa*. Ainda que o *status* de descendente (*shurfa*) não equivalha à autoridade religiosa na *zawiya* local, essas figuras ainda permeiam a imaginação¹²⁷ de discípulos e indivíduos não sufis como tributárias do imaginário popular junto ao tipo de Islã praticado no Marrocos.

Justificativas de ambos os lados à parte, tais controvérsias proveem da ausência de laços de afinidade e amizade desses descendentes e discípulos. Tanto Omar quanto Abdelkarim criavam expectativas sobre os “papéis sociais¹²⁸” (Goffman, 1985) desenvolvidos pelos discípulos, mas nutriam um completo desconhecimento relacional sobre quem os exercia. O mesmo não acontecia quando descendentes e discípulos possuíam relações de longa data. Os três descendentes que visitaram o local não reclamaram, por exemplo, da demora para servir as refeições durante o evento. Um adepto conhecido de Omar se ofereceu para aloca-los em uma mesa próxima da cozinha, o que fez com que eles tivessem prioridade na hora da refeição. Os demais convidados tiveram de esperar sua vez.

Ainda sobre a importância dos laços de afinidade e amizade, eu mesmo presenciei a interação de Omar com um outro adepto de Rabat na entrada da *zawiya* após o almoço. Eles me convidaram para beber um chá em um estabelecimento turístico (Kasbah dos Oudaias) às margens da foz do rio BouRegreg. O discípulo em questão se dizia contente em rever Omar depois de quase cinco anos. O fato de os descendentes permanecerem por pouco tempo

127. Para compreender a importância simbólica dessas famílias no Marrocos, ver Lévi-Provençal (1922).

128. Goffman (1985) define papel social como a promulgação de direitos e deveres ligados a uma determinada situação social, envolvendo um ou mais movimentos para diversos públicos.

no local não significou uma desqualificação do evento organizado pela *zawiya* de Rabat, nem uma ausência da etiqueta social sobre o reconhecimento da hospitalidade aos honrosos visitantes – como assim determinou anteriormente o julgamento ético de Abdelkarim.

O período de celebrações do nascimento do Profeta (*mousseem*) na vila de Sidi ‘Ali era o principal momento ritual da *tariqa*. Nele, descendentes e discípulos reafirmavam suas práticas devocionais compartilhadas (*dhikrs*, *qasidas* e *hadras*) independentemente dos laços de afinidade e amizade entre eles, ainda que houvesse discordância quanto às referências normativas supralocais de cada comunidade sufi. O prestígio religioso da *tariqa* tanto por descendentes quanto pelos discípulos era atribuído ao milagre (*karama*) e ao poder divino (*baraka*) de *Allah*, reconhecido como o único capaz de unir a maior quantidade desses agentes no evento.

Caravanas de diversos membros associados de múltiplos locais de culto da Hamdouchiya visitam o mausoléu de Sidi ‘Ali ben Hamdouche durante o *mousseem*, o que demandava planejamento e infraestrutura para alimentação e estadia, especialmente para os adeptos que planejavam pernoitar na vila. O mausoléu do santo patrono da *tariqa* disponibilizava almoço e jantar para os discípulos peregrinos. Para arcar com tais despesas, arrecadava-se junto aos descendentes uma quantia em dinheiro ao longo do ano. O local também servia de abrigo para adeptos e peregrinos não sufis que não conseguiam estadia durante as festividades locais, por conta da pequena rede hoteleira disponível na vila, ou mesmo pela escassez de recursos.

O cotidiano dos discípulos nos locais de culto era marcado pela produção, circulação e reprodução das referências normativas que definiam os pertencimentos religiosos de cada comunidade sufi contemplada na minha pesquisa etnográfica. A *zawiya* de Safi utilizava

textos (Alcorão e Dala'il al-Khayrat) como complementos a suas práticas devocionais (*dhikrs*, *qasidas* e *hadras*), porém não discutia esses materiais coletivamente com seus discípulos. Desde 2012, quando um “círculo íntimo” de adeptos tentou implementar um novo projeto educacional denominado “movimento de correção” das formas herdadas, desenvolveu-se um quadro de advertências morais ligadas às noções de autonomia e responsabilidade, fundamentais para o desenvolvimento dos rituais locais.

Entre 2012 e 2017, apenas uma relação centrada na interação mestre-discípulo foi produzida pelo idealizador do “movimento de correção”. Tal relação era reconhecida publicamente na *zawiya* de Safi, assim como nos demais locais de culto da Hamdouchiya. Esse indivíduo sempre assinalou que não pretendia angariar discípulos em torno de sua figura, uma vez que seu objetivo principal era tão somente organizar as atividades religiosas locais. As conversas dele com o *moqaddim* local eram constantes, mas não chegavam a produzir conflitos quanto às formas de “reavivar as tradições” da *tariqa*. Cabe destacar que essa única relação mestre-discípulo vivida na *zawiya* de Safi nunca provocou qualquer alteração significativa dos papéis sociais exercidos pelo líder (*moqaddim*) ou mestre musical (*ma'alem*) junto aos demais discípulos.

A ação de Lahcen introduziu movimentos relativos (ruptura, recuperação, reorientação, divisão e continuidade) diante das formas herdadas e vividas localmente pela *zawiya* de Safi. No início, ele apenas se restringia ao envio de conselhos por intermédio de seu irmão (Elmahdi, 62 anos, comerciante) e, também, de seu único discípulo (Younes, 52 anos, diretor de colégio público) aos demais. Porém, as suas tentativas em formalizar uma ortodoxia (Asad, 1986) somente puderam encontrar força quando o próprio interveio diretamente junto ao cotidiano da *zawiya*. Uma vez tida a compreensão das rotinas desenvolvidas pelos adeptos, ele imediatamente procurou se aliar ao

líder (*moqaddim*) e ao mestre musical (*ma'alem*) por meio de várias sugestões encaminhadas centrado nos modos de condução das práticas devocionais vigentes.

A formação de Lahcen como professor de Teologia Islâmica, por mais de 20 anos, lhe forneceu o capital simbólico (Bourdieu, 2003; 2005) necessário para a produção dos argumentos de autoridade voltados à reorganização das formas devocionais. A implementação da leitura do Alcorão e de trechos do livro de Jazouli, por exemplo, se constituiu apenas na faceta introdutória de sua capacidade em articular com os demais discípulos as ações rituais coletivas direcionadas para a manutenção/renovação do legado da *tariqa*. A expulsão de alguns discípulos que, aparentemente insistiam no uso e consumo de drogas lícitas (cigarro) e ilícitas (haxixe e álcool) nos espaços da *zawiya* local, exemplificava de forma drástica o nível de condução das ações formuladas durante a sua passagem ao local de culto.

Esses novos conteúdos *práticos* vigentes na *zawiya* de Safi tiveram que lidar substancialmente com os antigos hábitos dos discípulos no cultivo de um comportamento “correto” (Mahmood, 2005) endossados pelas figuras de autoridade (*moqaddim* e/ou *ma'alem*). Mesmo que a participação de Lahcen tenha sido temporária junto ao local, pode-se dizer que ela impactou o foco na auto-disciplina de virtudes morais compreensivas que coexistiam com outros objetivos e ideais menos padronizados (Schielke, 2009a; 2009b) entre os adeptos. Seja como for, isso serviu de exemplo para demonstrar a importância das ações em conjunto de todos para a permanência das formas herdadas da Hamdouchiya. A (re)inserção de práticas devocionais – a leitura do Alcorão e de trechos do livro de Jazouli, bem como *dhikrs* posteriormente – naquela nova realidade vivida foi fundamental para a aquisição de constantes habilidades incorporadas pela repetição (Asad, 2015). Além disso, a formação de um “círculo íntimo” de discípulos emergiu para consolidar muitas outras sugestões deixadas por Lahcen

por meio do cultivo renovado de antigas sensibilidades éticas e de práticas de autoridade (Agrama, 2012; Hirschkind, 2006; Mahmood, 2005; Salvatore, 2007).

A *zawiya* de Essaouira valorizava as práticas devocionais (*qasidas* e *hadras*) por meio da centralidade dos mestres musicais (*ma'alems*) entre os discípulos. O estilo da música Hamadsha era o fio condutor dessas experiências e mobilizava a maioria das narrativas associados à produção reflexiva e de subjetividades por meio dos estados religiosos (*hals*). É importante salientar que parte dessa dimensão musical era mobilizada como meio de divulgação da *zawiya* em festivais de música sufi e demais apresentações artísticas na cidade de Essaouira. A composição de uma forma artística e comercial sufi adquiriu relevância nos últimos anos do país devido à reorganização do campo político-religioso e, por que não dizer, também cultural, introduzida pelo governo de Mohammed VI (Darif, 2010; Mcguinness, 2010).

Por último, as práticas devocionais (*qasidas* e *hadras*) da *ta'ifa* de Fez convergiam para os esforços de seu líder em difundir uma mensagem religiosa relacionada ao contexto atual de valorização do sufismo como um instrumento de tolerância religiosa do país frente a sua diversidade cultural. O Festival de Música Sagrada do Mundo, realizado em Fez, que se encontrava em sua 24ª edição, se tornou a principal fonte publicitária dos interesses da *ta'ifa* para divulgar as formas herdadas da Hamdouchiya. O *moqaddim* local lançava mão de parte de seu conhecimento como mestre musical (*ma'alem*) para formar novos discípulos e aumentar, assim, seu quadro de devotos (inclusive estrangeiros). A *ta'ifa* de Fez atualmente possui uma rede de contatos que a projeta para todo o território marroquino e algumas partes do mundo, especialmente por meio de festivais nacionais e internacionais cujo mote seja o sufismo e/ou a cultura musical do Marrocos.

Foto 04 – Foto de divulgação da *ta'ifa* de Fez. O *moqaddim* (o primeiro da esquerda para a direita – nº 1) exhibe parte dos seus discípulos atuais. Na foto, dois estrangeiros se destacam: o francês Frédéric Calmès (no centro – nº 3) e a cantora inglesa Faith Barker (ao lado do *moqaddim* – nº 2).

Fonte: <http://culturevulturesfez.org/fez-hamadcha-1/>.
Acesso em 20 de fevereiro de 2017.



A *ta'ifa* de Fez é o único local de culto da Hamdouchiya que inclui e admite mulheres em sua composição. Essa situação somente foi possível quando Abdelaziz (nº 1 na foto 04) assumiu o posto de *moqaddim* e decidiu concentrar as atividades religiosas de seu círculo de adeptos na performance das *hadras* em festivais de música. A incorporação de estrangeiras pertencentes a estilos distintos (Faith Barker – nº 2 na foto 04 – é formada pelo conservatório Trinity Laban de Londres) e de marroquinas (a mulher à direita e que carrega um braseiro nas mãos na foto 04) especializadas em poesias/canções populares (*malhun*) tem seguido a tendência do país, desde o final dos anos de 1990, em misturar os mais variados gêneros musicais (*fusion*).

A transmissão das tradições

Os discípulos dos locais de culto da Hamdouchiya contemplados na pesquisa etnográfica concordavam que a única maneira de se ter acesso à dimensão esotérica (*batini*) da *tariqa* e se tornar um “verdadeiro sufi” era através do processo de iniciação mística (*tarbiyya*), a partir da submissão ao cotidiano de cada comunidade sufi. Tal processo era compreendido como uma vocação fundamental a ser desenvolvida pelos sujeitos na construção das formas devocionais. Na *zawiya* de Safi, a reorganização das atividades religiosas após o “movimento de correção” das formas herdadas da Hamdouchiya possibilitou a valorização do engajamento individual sobre os espaços de convivência ritual. Na *zawiya* de Essaouira, as formas herdadas localmente eram perpassadas por espaços de “sociabilidades¹²⁹” (Simmel, 2006) e “rituais de interação¹³⁰” (Goffman, 2011), construídos nos momentos anteriores e posteriores¹³¹ das práticas devocionais (*qasidas* e *hadras*). Na *ta’ifa* de Fez, as atividades religiosas organizadas na casa do *moqaddim* ou em demais habitações dos discípulos locais forneciam o caráter íntimo dos processos de sociabilidade e produção de experiências dos adeptos.

Outro ponto com que todos os discípulos concordavam era que as autoflagelações da Hamdouchiya praticadas pelos *dghoughiyyins* eram inovações (*bid’a*) ao Islã, mesmo que isso fizesse parte de um dado histórico e cultural da *tariqa*. Bastões (*lahmals*) de madeira presos em uma argola, bolas (*kuras*) de ferro e machados (*chaklias*) de

129. Simmel (2006: 65) define sociabilidade como “a forma lúdica de sociação”.

130. Goffman (2011: 10) define interação como “as relações sintáticas entre os atos de pessoas diferentes mutuamente presentes umas às outras”.

131. Esses momentos eram marcados por conversas informais que envolviam as esferas da vida social, como trabalho, família e lazer dos adeptos. Tal ambiente interacional proporcionava treinos musicais (uso de tambores e flautas), recitações das *qasidas*, ingestão de chá e o consumo de fumo (tabaco e/ou haxixe).

aço eram instrumentos utilizados pelos dghoughiyyins para golpear a própria cabeça durante as *hadras* e, especialmente, nos *moussems*. Essas ações produziram as paisagens “de medo e de exotismo” (Berttrana, 2009; Erckmann, 2012) que têm marcado as narrativas colonialistas sobre os adeptos da Hamdouchiya desde o final do século XIX até a metade do século XX. Eu mesmo presenciei o uso de alguns desses artefatos religiosos durante minha ida ao *mousssem* de Taroudant, em companhia dos discípulos da *zawiya* de Safi. Diversos machados (*chaklias*) enferrujados “decoravam” as paredes da *zawiya* local. O único instrumento que presenciei em ato foram os bastões (*lahmals*) de madeira presos em uma argola de ferro manuseados por dois dghoughiyyins à frente da passagem dos discípulos da *zawiya* de Taroudant pelas ruas da *medina*.

Foto 05 – Intervalos dos discípulos de Safi durante o *mousssem* organizado pela *zawiya* de Taroudant. Note a presença dos machados (*chaklias*) de ferro – nº 1 e 2 – ao lado do mural amarelo. Além disso, é possível também verificar os bastões (*lahmals*) de madeira presos em uma argola de ferro – nº 3 e 4 – ao lado do mural vermelho. Todos esses murais exibiam fotos de adeptos dos múltiplos locais de culto da Hamdouchiya e em diferentes períodos históricos.

Fonte: Foto do autor, maio de 2017.



Essas práticas até hoje são alvo de controvérsias entre os membros de cada comunidade sufi. Em maio de 2017, durante o *mousseem* de Essaouira, um dghoughiyyin da *zawiya* de Marrakech visitou o local, portando duas facas de aço com cerca de 40 cm cada. Em um determinado momento da *hadra*, ele se dirigiu à roda de músicos e começou a desenvolver uma performance corporal que consistia na movimentação das lâminas das facas rente ao corpo.

Em seu primeiro ato, o homem simulava algumas tentativas fracassadas de cortar o antebraço esquerdo com movimentos bruscos contra a pele. Em seguida, ele encostou a ponta de uma das facas contra a barriga e golpeou seu cabo de madeira com o auxílio da segunda faca. Com as inúmeras tentativas de fincar a ponta da faca em seu corpo, esse indivíduo tentava provar a construção de si como sujeito dotado de poder divino (*baraka*) beneficiado durante as suas performances no local.

Diante dessas ações, os membros de Safi resolveram se afastar do círculo de adeptos da *hadra* até que seus anfitriões terminassem com o ritual. Já alguns membros idosos e de pouca participação na *zawiya* de Essaouira se dividiram: o primeiro grupo era contra essas ações, uma vez que as classificavam como um ato de ignorância (*jahl*); o segundo não se importava com esses atos “peculiares” dos dghoughiyyins durante as *hadras*.

Tais situações evidenciavam os graus de disputa entre as comunidades sufis, independentemente do grau de interação entre elas. A maioria dos membros de Safi reconhecia mais laços de afinidade e amizade com os adeptos da *zawiya* de Essaouira do que em relação aos discípulos da *ta'ifa* de Fez, o que não impedia que houvesse críticas à *zawiya* de Safi. Alguns de seus adeptos afirmavam que a busca desenfreada por dinheiro através da participação dos discípulos de Essaouira e de Fez em festivais de música alijava os reais propósitos devocionais dos locais de culto da Hamdouchiya. As críticas da *zawiya* de Safi sobre os adeptos de Essaouira eram as mais veementes, uma vez que seus membros admitiam terem passado pelo mesmo problema que, segundo

eles, dificultava a organização das atividades religiosas de qualquer espaço devocional da *tariqa*: o consumo de haxixe¹³² pelos discípulos nas dependências das *zawiyas*, proibido em Safi em 2012. Além disso, o *moqaddim* de Safi afirmava constantemente que as mudanças das regras de convivência ritual proporcionaram uma nova percepção coletiva, de renascimento das formas herdadas da Hamdouchiya.

Os membros de Essaouira se defendiam afirmando que a *zawiya* de Safi “colhia os frutos” de sua situação atual, uma vez que possuía membros idosos de prestígio que se dedicavam às formas organizacionais da *zawiya*. O sentido do termo “ancião renomado”, empregado pelos interlocutores de Essaouira, referenciava o grau de conhecimento religioso depositado sobre alguns membros de Safi. Aliás, era isso que permitia a interpretação de que esse conjunto de saberes posto em prática pôde produzir o “movimento de correção” das formas herdadas ocorrido em Safi. Os adeptos de Essaouira creditavam o êxito dos membros de Safi ao acúmulo de experiências de certos anciões, o que produzia um capital simbólico (Bourdieu, 2003; 2005) capaz de realizar as mudanças estruturais que se fizessem necessárias no cotidiano da *zawiya*. Para os membros de Essaouira, três indivíduos formavam o “núcleo-base” de Safi: o líder (*moqaddim*), o mestre musical (*ma’alem*) e o idealizador do “movimento de correção” das práticas devocionais supralocais.

A *ta’ifa* de Fez se defendia da crítica que a acusava de priorizar a captação de recursos financeiros com o argumento de que as formas devocionais da *tariqa* estavam a serviço da divulgação da imagem do santo patrono, e não apenas para a promoção pública de seus membros. O *moqaddim* local afirmava que muito dos conhecimentos

132. O consumo e o valor moral dessa substância nas comunidades sufis da Hamdouchiya podem ser resumidas nos seguintes termos: o uso de haxixe criava uma oposição a produção do estado religioso (*hal*) na *zawiya* de Safi e; o uso de haxixe podia, em alguns situações, conduzir ao estado religioso (*hal*) tanto na *zawiya* de Essaouira quanto na *ta’ifa* de Fez. Isso será melhor abordado mais adiante (Capítulo 5) por meio da análise das produções performativas dos efeitos associados a essas experiências pelos interlocutores.

religiosos e musicais do “núcleo-base” de Safi tinham-lhes sido transmitidos por seu pai. “Eles aprenderam muito com meu pai durante os *moussems* organizados pela *zawiya* de Fez enquanto ela existiu. Meu pai ensinava os jovens. Mas muitos não se lembram disso. Eles [o *moqaddim* e o *ma’alem* de Safi] dormiam na minha casa e meu pai nunca cobrou nada”, disse o *moqaddim* (Abdelaziz). Afirmações como essas traziam à tona uma série de memórias em que o “passado mítico” dos locais de culto da Hamdouchiya era reinventado para situar a posição de prestígio ocupada por certos discípulos.

Já os adeptos da *zawiya* de Essaouira se dividiam sobre a situação de prestígio da *ta’ifa* de Fez. Parte deles admirava o trabalho de Abdelaziz na promoção da figura de Sidi ‘Ali ben Hamdouche e seus talentos musicais no modo de conduzir as práticas devocionais (*qasidas* e *hadras*) junto aos seus discípulos. A outra metade o acusava de “charlatão”.

Segundo esses pontos de vista, a definição sobre o que viria a ser as formas herdadas da Hamdouchiya era o ponto nodal das controvérsias de cada comunidade sufi. As *zawiyas* de Safi e de Essaouira relacionavam seu quadro geral de associados às famílias locais, de onde provinha a maioria de seus adeptos. Já a *ta’ifa* de Fez, era a única que possuía a capacidade de atrair novos adeptos (inclusive estrangeiros) com pouca ou nenhuma empatia pelas práticas devocionais da *tariqa*.

Os discípulos da *ta’ifa* de Fez rebatiam as acusações dos adeptos de Essaouira criticando suas performances musicais nos *moussems*. A dimensão estética classificada como “popular” (*shabiyya*) a partir do estilo da música Hamadsha apresentada nessas peregrinações era usada como metáfora para desqualificar os ritmos e a organização das formas musicais desenvolvidas publicamente pelos membros de Essaouira. Tal situação era complementada pelo julgamento de que o *moqaddim* da *zawiya* de Essaouira somente projetava seu *status* durante a realização dos *moussems* e dos festivais de música e não ao longo da vida cotidiana da *zawiya*.

Houve inclusive acusações de remessa de dinheiro ao *moqaddim* de Essaouira por encomenda de autoridades administrativas da região. Para compensar a ausência do *moqaddim*, ao longo desses últimos 15 anos, a *zawiya* de Essaouira elegeu um discípulo com mandato de dois anos para representar os interesses locais através do cargo de presidente (*ra'is*). Essa mudança produziu resultados positivos, visto que os laços de afinidade e amizade de alguns discípulos da *ta'ifa* de Fez com os últimos três *ra'is* de Essaouira – no período entre 2011 e 2017 – ampliaram as possibilidades de cooperação mútua no tocante à construção, difusão e manutenção de práticas compartilhadas.

Para além das produções de alteridades supralocais, a proeminência de alguns indivíduos fazia parte de todas as práticas devocionais que constituíam o processo de iniciação sufi dos locais de culto da Hamdouchiya. Esse processo se realizava pela participação dos discípulos nas práticas devocionais de cada comunidade sufi e compreendia a percepção de vários estágios que expressavam a transição de formas exotéricas (*zahiri*) para esotéricas (*batini*) de conhecimento. A diferença entre esses polos, ou seja, a caracterização dessas experiências místicas, era definida pelo grau de percepção dos sujeitos sobre os estados religiosos (*hals*) adquiridos. Os resultados centrados nas manifestações corporais associadas às dimensões sensoriais e cognitivas eram interpretados como relativos às formas exotéricas (*zahiri*). Já a caracterização de alguma produção de narrativas reflexivas (*insights e/* ou analogias sobre analogias) dos adeptos era interpretada como alusivas às formas esotéricas (*batini*).

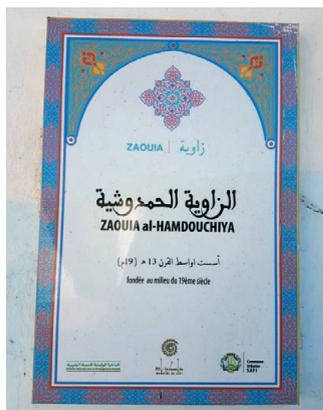
Na *zawiya* de Safi, a recente introdução das leituras de capítulos do Alcorão (*suras*) e de trechos do livro “Dala'il al-Khayrat” de Jazouli mobilizava a dimensão cognitiva através da interpretação textual. Tais esforços, entretanto, estavam restritos ao empenho individual e voluntário – compreendido por mim como um modo de engajamento dos discípulos. As compreensões doutrinárias compartilhadas favoreciam

o estabelecimento de uma comunidade moral mais igualitária¹³³. entre adeptos durante esses momentos de leitura O caráter pedagógico desses textos permitia uma distribuição homogênea das categorias doutrinárias e dos conhecimentos religiosos entre os discípulos através de um método disponibilizado pelo idealizador do “movimento de correção”.

Tal proposta envolvia a seleção e a sistematização de um corpo religioso coerente dentro do universo literário sufi. Entretanto, nunca presenciei a promoção de debates entre os discípulos que almejassem a produção de algum tipo de conhecimento e/ou comentário exegético sobre os textos escolhidos. Como resultado, o projeto de uma homogeneidade por meio das leituras dos adeptos da *zawiya* de Safi se reduzia ao compartilhamento de apenas alguns conceitos vagos e valores doutrinários muito amplos e gerais.

Foto 06 (esquerda) – Fachada da *zawiya* de Safi localizada na *medina*. Os dois homens de pé, em frente à porta, eram: o idealizador do “movimento de correção”, que veste uma vestimenta (*djellaba*) branca, e; um discípulo que trabalhava como poeta em Casablanca, que veste uma *djellaba* vermelha.

Foto 07 (direita) – Placa de identificação do local de culto da Hamdouchiya organizada pela Comuna Urbana de Safi. Fonte: Foto do autor, novembro de 2016.



133. Há sempre uma expectativa coletiva de toda comunidade sufi para que os seus vocabulários místicos disponíveis sejam compartilhados, da melhor maneira possível, entre todos. No meu contexto etnográfico, essa possibilidade se impõe, diferente de outros contextos do Oriente Médio (Pinto, 2002), devido a forma como o sufismo marroquino se engendra historicamente com as formas políticas do *Makhzen* (Bartel, no prelo, 2021c).

As recitações dos poemas (*qasidas*) vinculados ao santo patrono na *zawiya* de Safi eram sistematizadas pelos discípulos. A compilação de uma maior quantidade de referências presentes em livros já escritos sobre as diversas *tariqas* marroquinas ou o resgate de poemas deixados por discípulos já falecidos formava o projeto de “invenção das tradições¹³⁴” (Hobsbawm, 1997).

Desde 2012, o “movimento de correção” instaurado na *zawiya* vem organizando as sequências das *qasidas* mais significativas. Os adeptos do “círculo íntimo” local foram os responsáveis por validar essa estrutura religiosa atual. Novas *qasidas* podem ser inseridas na performance ritual, desde que o discípulo interessado comprove a relevância do material apresentado. Para tanto, as redes personalizadas dos discípulos tornavam-se fundamentais na implementação das sugestões propostas em torno das *qasidas* recentemente constituídas.

Enquanto a *zawiya* de Safi possuía uma estrutura comum constituída pela seleção e sistematização prévia das partes utilizadas na performance ritual, a *zawiya* de Essaouira e a *ta'ifa* de Fez conduziam as *qasidas* com base em um repertório finito de possibilidades devido ao recurso da memória de seus adeptos. Nelas, cada recitação das *qasidas* projetava a imagem de um sistema aberto onde os discípulos eram responsáveis por atualizar constantemente uma dinâmica ritual. A existência de momentos em que as *qasidas* eram da responsabilidade individual fomentava a criatividade (variação sobre práticas) dos discípulos para alterarem as ordens das recitações e/ou incluírem um novo trecho de *qasida* não utilizada anteriormente no cotidiano do ritual. O recurso da memória entre esses adeptos ilustrava a necessidade

134. Hobsbawm (1997: 9) define tradições inventadas como “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”.

cotidiana da *tariqa* de ser vivida com espontaneidade e não estruturada previamente em códigos rígidos de conduta.

O *moqaddim* da *ta'ifa* de Fez chegou a publicar um livro em 2016 com diversas *qasidas* em homenagem ao santo patrono, reunidas por diversos discípulos da *tariqa* e por poetas simpatizantes a Hamdouchiya. Contudo, não havia qualquer pretensão por parte dele de criar um manual sobre as melhores formas de se conduzir as recitações dos poemas. Pelo contrário, o interesse desse *moqaddim* na época era constituir um “núcleo-base” (descendentes, discípulos e/ou simpatizantes) em torno de sua figura para ingressar no mercado literário sufi em expansão não somente no Marrocos, mas também na Europa. Tal empreendimento levou à participação deste *moqaddim* em programas midiáticos (televisão, rádio, internet e imprensa), ao mesmo tempo que produziu as demais formas de difusão da *ta'ifa* de Fez nos festivais de música sufi através da publicação desses materiais sobre a produção textual herdada da *tariqa*.

As redes personalizadas de solidariedade dos discípulos também eram importantes arenas de transmissão da codificação particular de cada cotidiano vivido nos locais de culto da Hamdouchiya. Elas registravam as disposições práticas que regulavam a vida cotidiana de seus adeptos por meio de conselhos ou de um quadro de advertências morais mais amplo. Qualquer temática ligada às esferas da vida social, como trabalho, família e lazer dos adeptos, estava sujeita às interferências de terceiros através dos laços de afinidade e amizade existentes.

Certa vez, um discípulo, Chakib (40 anos, técnico em segurança), conversou em uma roda com membros de Safi sobre sua dificuldade para se dedicar às práticas religiosas locais. Seus atrasos para as atividades rituais da *zawiya* tornaram-se uma preocupação habitual. Após alguns comentários dos presentes, Chakib concordou que caberia a ele a organização de outras alternativas para enfrentar o seu dilema. “O

trabalho fornece o dinheiro para a sua família. Você não pode colocar a sua presença aqui acima de suas responsabilidades como marido e pai. Fazer o oposto não é lógico. Cabe a você resolver isso”, disse um dos adeptos para Chakib. O apoio dos demais membros em situações como essa tomava boa parte dos intervalos das práticas devocionais realizadas pelos discípulos da *zawiya* local.

Na *zawiya* de Essaouira, um discípulo, Zaid (42 anos, motorista de caminhão), indicava constantemente que possuía problemas de autoridade perante o seu filho em casa. O adepto foi convencido pelos demais de que situações como essas eram mais constantes na juventude atual, devido à crise individual com os valores do Islã e à falta de respeito aos costumes do passado, no que se refere ao trato com os mais idosos. Os debates suscitados pela comunidade em torno do problema de Zaid insistiam no reforço de sua figura de autoridade por meio de exemplos extraídos do Alcorão. Caberia a Zaid insistir no argumento de que seu filho era obrigado a seguir as suas recomendações em casa. No final do meu trabalho de campo, Zaid afirmou que esses problemas foram reduzidos em casa desde que ele decidiu se impor. O mais interessante desse exemplo era que o interlocutor passou, mais tarde, a compartilhar outras situações domésticas como modo de aperfeiçoar a sua rotina familiar.

Na *ta'ifa* de Fez um discípulo (Yassine, 39 anos, músico) levantou a seguinte questão em uma reunião organizada na casa do *moqaddim*: “*o que fazer diante do uso excessivo pelos filhos da televisão e do smartphone?*” Segundo Yassine, sua filha dedicava grande parte do seu tempo a essas atividades. Após ouvir que essa situação também era recorrente nos demais lares dos discípulos, um consenso combinado por todos foi o estabelecimento de uma quantidade de horas específicas desses aparelhos em cada lar dos adeptos. A ideia de dedicar um tempo extra junto aos filhos para leituras do Alcorão foi sugerida de forma consensual pelo círculo de adeptos, mas refutada em seguida, devido à agenda de

compromisso dos interlocutores, justamente nos meses que antecediam o Festival de Música Sagrada do Mundo de Fez.

O fato é que exemplos como esses eram frequentemente abordados durante os intervalos das práticas devocionais realizadas pelos discípulos e expressavam os graus de interações entre os discípulos, apelando para as redes personalizadas de cada adepto. O objetivo desses debates era mobilizar o ouvinte a comprometer-se com uma reflexão sistemática, o que visava a internalização dos princípios religiosos e das referências normativas supralocais como aspectos cognitivos e disposições morais.

Nesse sentido, os discípulos adaptavam as práticas locais tais como a avaliação reflexiva de pensamentos e ações ao código religioso, a fim de internalizar um conjunto de disposições morais que orientavam os processos de escolha e de ação.

Fora do espaço interacional, cabe salientar que tanto as leituras de textos e as invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikr*) pela *zawiya* de Safi quanto as recitações dos poemas (*qasidas*) nos três locais de culto da Hamdouchiya contemplados nesta pesquisa não individualizavam nem posicionavam os discípulos em uma hierarquia mística do sufismo. Isso significa que as compreensões doutrinárias até aqui compartilhadas formavam uma arena para o estabelecimento de uma comunidade moral igualitária entre todos os adeptos durante esses momentos rituais. Além disso, manifestações corporais e dispositivos emocionais não faziam parte desses rituais. De modo geral, o processo de iniciação mística (*tarbiyya*) dos adeptos pode ser resumido, até aqui, pela capacidade dos sujeitos de promoverem a (re)produção das formas ortodoxas da *tariqa* junto ao seu cotidiano religioso.

Contudo, um processo complementar da *tarbiyya* dos adeptos era fundamental: a organização dos locais de culto da Hamdouchiya também era expressa por meio das sessões rituais (*hadras*) que

marcavam a vida religiosa das comunidades sufis. Dito isso, somente as *hadras* eram as responsáveis tanto pela individualização dos sujeitos quanto pelo posicionamento de cada discípulo em uma hierarquia mística do sufismo. Do ponto de vista das individualizações, o processo de subjetivação moral dos discípulos era decorrente das experiências místicas adquiridas por meio do contato com o estado religioso (*hal*). Já do ponto de vista das hierarquizações, as *hadras* produziam distinções entre os sujeitos a partir dos *status* constitutivos e/ou pelo grau de envolvimento durante esses momentos. A divisão do trabalho social e as formas de engajamento individual dos sujeitos, por assim dizer, organizavam a produção das experiências místicas dos discípulos da *tariqa*.

A virtude da aquisição do *hal* era fazer dele um aprendizado por meio da dimensão esotérica (*batini*), mais próxima da realidade/verdade divina (*haqiqa, haqq*), e não apenas reduzi-lo a uma dimensão exotérica (*zahiri*), uma derivação da percepção sensorial do mundo material. Para tal, a produção de narrativas reflexivas após as *hadras* estruturava a compreensão de que a dimensão esotérica fazia parte das novas realidades vividas pelos discípulos. Esse passo era relevante para a condução do processo de subjetivação moral dos discípulos, caso eles realmente conseguissem reconhecer e aplicar os seus novos conhecimentos diante de suas vivências cotidianas.

A condução das experiências místicas era responsabilidade de todos os envolvidos, porém com marcas significativas distintas. Líderes (*moqaddims*), mestres musicais (*ma'alems*) e discípulos (*murids*) possuíam papéis sociais específicos nas *hadras*, mas isso também variava de acordo com a progressão sufi de cada um. Dos três locais de culto da Hamdouchiya contemplados na pesquisa etnográfica (Safi, Essaouira e Fez), apenas o *moqaddim* da *zawiya* de Essaouira não sabia tocar nenhum instrumento musical de sopro (*ghita* e *nira*) ou corda (*guembri*). A participação desse indivíduo se restringia a algumas

performances e manifestações corporais, sobretudo, em um determinado momento nas *hadras*. Já os *moqaddims* de Safi e de Fez eram considerados *ma'alems* entre os adeptos locais. A única diferença entre ambos era quais instrumentos musicais eles tocavam. O *moqaddim* da *zawiya* de Safi tocava as flautas (*ghita* e *nira*) tão características do estilo da música Hamadsha, enquanto o *moqaddim* da *ta'ifa* de Fez tangia um instrumento de corda (*guembri*) utilizado também por outras *tariqas* e utilizava, em certas ocasiões, a voz.

A *zawiya* de Essaouira possuía o maior número de *ma'alems* e de flautistas (3/7) entre os seus membros, em comparação com a *zawiya* de Safi (2/3) e a *ta'ifa* de Fez (1/0), o que não significava maior *status* ou projeção desses indivíduos. Dos *ma'alems* contemplados na pesquisa, o de Safi era o mais proeminente devido a suas performances musicais. Muitos discípulos de outras *tariqas* e indivíduos não sufis das cidades de Safi e Essaouira (re)conheciam as aptidões do *ma'alem* de Safi quando assistiam as suas formas estéticas de condução musical nas *hadras*. Todos os demais discípulos (*murids*) eram capazes de utilizar as percussões usuais (*harraz*, *ta'arija* e *tbal*) desde que conduzidos pelos ritmos musicais impostos pelos flautistas.

A formação de novos flautistas nas *zawiyas* (Safi e Essaouira) exigia que os discípulos interessados se submetessem ao treinamento e aos exercícios musicais promovidos pelos *ma'alems*. Na *zawiya* de Safi, apenas o filho mais velho do atual *ma'alem* ingressou como um novo membro associado aos instrumentos de sopro (*ghita* e *nira*). Ele havia se afastado da *zawiya* por um período de mais de um ano, pois alegava sofrer uma “pressão vinda de casa” para assumir certo protagonismo diante dos demais discípulos desde que iniciou o seu treinamento musical, na adolescência. Segundo ele, entre as exigências estava a obrigatoriedade de comparecer às quintas e sextas-feiras na *zawiya*, o que criou uma série de obstáculos ao seu envolvimento e participação voluntária na religião. Exemplos como esse marcavam o caráter da

“dominação tradicional” (Weber, 1982) atuante sobre os sujeitos no tratamento do ônus da figura de “guardião/zelador” das formas devocionais vinculadas às *zawiya*s.

Na *zawiya* de Essaouira, pude presenciar os primeiros passos de um discípulo que galgava ser flautista. Entretanto, as divergências quanto ao método de ensino empregado pelo *ma'alem* mais idoso da *zawiya* local o fizeram escolher outro flautista como professor. Esses treinamentos eram realizados tanto na *zawiya* local com flautas emprestadas pelos *ma'alems* quanto na casa dos adeptos, desde que tivessem suas próprias flautas (*ghita* e *nira*). Às vezes, alguns discípulos em formação não podiam arcar com instrumentos de sopro desejados. Quando isso acontecia, era possível receber esses instrumentos por meio das doações organizadas em conjunto pelos flautistas. Tal ato reconhecia e, de certa forma, valorizava o discípulo em formação como um sujeito apto a exercer essa posição relevante não somente na *hadra*, mas na comunidade sufi local.

Quanto à *ta'ifa* de Fez, o *moqaddim* local (Abdelaziz) se limitava a ensinar os ritmos musicais da *tariqa* aos seus discípulos através dos instrumentos de percussão (*harraz* e *ta'arija*). Entretanto, em algumas apresentações da *ta'ifa* em festivais ou em participações especiais em programas televisivos, Abdelaziz tornava-se o vocalista (*munshid*) do grupo. Quando isso acontecia, ele entregava o instrumento de corda (*guembri*) a seu principal aliado publicitário: o francês Frédéric Calmès¹³⁵. Esse estrangeiro era um dos poucos indivíduos que receberam de Abdelaziz seus ensinamentos musicais para além do universo percussivo da *tariqa*, desde que ele assumiu o *status* de *moqaddim* da *ta'ifa*. Essa relação iniciada no final da década de 1990 – conferiu-lhes certa

135. Frédéric Calmès é jornalista de rádio, mas também músico, ator e contador de histórias. Ele mora em Fez desde 2006. Aluno do lutenista (alaúde) Marc Loopuyt, sua especialização na música árabe o conduziu a residir na “capital espiritual” marroquina. Sua afinidade e amizade com Abdelaziz remonta o período inicial de seus estudos com o estilo da música Hamadsha na *ta'ifa* de Fez e seu interesse, mais tarde, com o sufismo praticado pela Hamdouchiya.

notoriedade junto à população marroquina. Ademais, esse investimento sobre a *persona* de Frédéric Calmès por parte de Abdelaziz colaborou com a construção de uma imagem pública da *ta'ifa* voltada à tolerância religiosa, em detrimento das diferenças culturais dos estrangeiros que, porventura, desenvolvessem algum interesse pelas formas devocionais sufis do país ou pelos estilos musicais marroquinos.

A comoditização das tradições

Uma outra possibilidade para os sufis é a atuação em festivais de música patrocinados pela monarquia. Nesses eventos, estilos musicais como Gnaoua, Aissawa e Hamadsha tem encontrado um amplo espaço de visibilidade e apoio institucional (Witulski, 2019). A ascensão recente desses estilos a partir de novas “formações estéticas” e “formas sensoriais” (Meyer, 2019), isto é, a *aisthesis* como engajamento sensorial com um mundo que afina os sentidos, induz sentimentos e estrutura a percepção de uma maneira seletiva e específica, contribui para o fenômeno de competição e/ou fusão musical¹³⁶ dos espaços mediáticos. Tal situação tem colocado o campo musical marroquino em constante negociação com os já consagrados modelos estéticos do país, seja a partir de temas populares ligados a poesia/canção *malhun* (Schuyler, 2002), seja por meio de conteúdos elitistas da música *Andalus* (Shannon, 2015; Witulski, 2018; 2019).

O estilo musical Hamadsha geralmente era visto como a expressão de uma religiosidade popular islâmica, praticada por indivíduos economicamente desfavorecidos e sem instrução educacional (Witulski, 2019). Contudo, o ingresso de práticas devocionais, até então reservadas aos locais de cultos, em novos espaços, como os festivais de música sufi, provocou transformações recentes nas *zawiyas* da Hamdouchiya.

136. Para uma apreciação dos caminhos adotados pela Gnaoua e Aissawa, ver: Majdouli (2007) e Nabti (2006).

A dimensão estética associada aos legados imateriais da Hamdouchiya tais como a audição ou a promoção do concerto espiritual (*sama'*) por meio da invocação dos nomes e da presença de Deus (*dhikr*) e o estilo da música Hamadsha atualmente se encontrava inserida na lógica de valorização das formas herdadas pelo sufismo marroquino. Essas expressões religiosas, muitas vezes, eram reconhecidas e correlacionadas como objetos portadores de um rótulo de “produto cultural”, algo recentemente construído e patrocinado pela política governamental de Mohammed VI junto as demais comunidades sufis do país. Isso tem produzido algumas novas questões entre meus interlocutores quanto as formas de utilização desses patrimônios imateriais da *tariqa*, uma vez que essas expressões possibilitavam uma maior inserção e visibilidade junto a esfera pública, mas também colocavam uma perspectiva de classificação ou, melhor dizendo, de julgamento das escolhas e formas de convívio em se envolver com tais atividades.

Na *zawiya* de Safi, a recusa em participar de eventos culturais/artísticos ligados a música sufi patrocinados pelas agências governamentais era levado com veemência pela maioria dos discípulos. O “núcleo-base” de Safi ligado ao “movimento de correção”, implementado desde 2012, creditava um certo desprezo sobre colaborar em tais atividades visando fins lucrativos. Para eles, as formas herdadas da Hamdouchiya estavam destinadas as devoções individuais dos membros e para fins de experiências religiosas coletivas como, por exemplo, os *moussems* nos locais de culto da *tariqa*.

Entretanto, esse posicionamento nem sempre foi tão rígido assim. Digo isso porque precisamente nos anos de 2014 e 2015, segundo os interlocutores, algumas aparições públicas foram realizadas pelos discípulos de Safi em determinados espetáculos de cunho cultural/artístico em recitais de poesias/canções populares (*malhun*) e demais apresentações envolvendo o estilo da música Hamadsha. Essas atividades inseridas dentro de uma programação organizada pela prefeitura local foram alvo

de expressivos comentários internos, posto que elas marcavam as recentes conquistas do “movimento de correção” em reorganizar a *zawiya* e, também, introduziam a ocupação de novos espaços pelos discípulos em ambientes fora dos rotineiros locais de culto da Hamdouchiya.

A experiência de divulgação do legado imaterial (estilo da música Hamadsha) para um público tão diversificado foi classificada como pertinente por todos. Mesmo assim, após algumas aparições públicas, foi acordado entre os discípulos o desligamento da *zawiya* de Safi em espetáculos patrocinados pela prefeitura local. Na época, a alegação mais usual recaiu sobre a falta de tempo dos adeptos diante dessa nova empreitada, uma que vez que ela demandava uma maior dedicação por parte de seus envolvidos. Para outros adeptos, essas aparições públicas colocavam em risco, inclusive, todos os avanços introduzidos pelo “núcleo-base” de Safi desde que as novas diretrizes organizacionais da *zawiya* local puderam ser reafirmadas pelo “movimento de correção”.

Cabe destacar que essas chances de ingresso na cena cultural/artística de Safi não se encontravam completamente ausente entre os discípulos. A possibilidade de participação em tais espetáculos foi observada durante a realização do meu trabalho campo, porém conduzida de forma diferenciada quanto a falta de tempo anteriormente citada pelos discípulos. A nova problemática envolvendo as apresentações do legado da *tariqa* se concentrava, entre os interlocutores, sobre o significado do montante de dinheiro adquirido, após a formalização em tais espetáculos públicos.

Nisso, os meus interlocutores eram categóricos em afirmarem o seu desejo em “expressar o melhor da Hamdouchiya” (práticas devocionais) e não apenas “representar o estilo da música Hamadsha” (estética sonora), diante de um público mediante um pagamento prévio. A expressão do estilo da música Hamadsha exigiria, segundo os interlocutores, a produção de um “tempo adequado” (temporalidade ligada as práticas devocionais) como maneira de garantir a exposição de suas formas herdadas. Isso seguia um caminho oposto da temporalidade

imposta pelos festivais de música sufi cujas apresentações, muitas vezes, não passavam de trinta minutos devido a presença de outros estilos musicais nestas solenidades.

Essa preocupação com a dimensão temporal pelos adeptos de Safi refletia a questão estética do legado da *tariqa* definida em termos de “tradição”. Era isso o que os diferenciavam dos demais círculos de adeptos da Hamdouchiya e de outras *tariqas* devido ao fato, segundo os interlocutores, de muitas delas terem somente o intuito de lucrarem a partir dessas aparições públicas sem a qualquer problematização de seus conteúdos devocionais exibidos. Tais situações eram rotuladas como pertencentes a ordem da “cultura” (*thaqafa*) marroquina já que possuíam um foco sobre a (re)produção do estilo da música Hamadsha pautada apenas em seus ritmos musicais (estética sonora) e não na produção dos estados religiosos (*hals*) relacionados aos seus modos de vivência da musicalidade devocional.

Muitas dessas aparições públicas eram alvos de críticas não somente pelo caráter mercantil associado como uma atividade vilipendiosa por quem as praticavam, mas também colocavam a questão da autenticidade (*asala*) dessas performances por meio dos comentários dos interlocutores sobre a baixa qualidade do estilo da música Hamadsha apresentada em tais eventos. Sobre isso, a preocupação com a imagem pública da *zawiya* de Safi fora dos locais de culto e para um público diversificado (sufis e/ou não sufis) buscava a preservação de seu estilo musical centrado, sobretudo, nas habilidades e performances de seu mestre musical (*ma'alem*) em parceria com os demais adeptos. Mesmo que os discípulos de Safi não tivessem os festivais de música sufi como uma meta a ser alcançada, como uma extensão da comunidade religiosa (*zawiya*), as questões sobre quanto a sua inserção e posicionamento diante das formas conduzidas por outros adeptos da Hamdouchiya não deixavam de ter importância nem tampouco as reduziam a comentários internos difusos e sem verberações nos demais locais de culto da *tariqa*.

Os membros de Essaouira se encontravam divididos quanto as suas participações iniciantes ligadas a eventos religiosos – como o Festival de Música *Sama'*, financiado pela Associação Mogador-Essaouira – e culturais – como o Festival de Humor e de Música Popular, recentemente custeado por empresas imobiliárias e pela Prefeitura e Porto de Essaouira. O estilo da música Hamadsha tem sido o principal formato de “produto cultural” apresentado por um círculo de adeptos em troca de algum pagamento previamente acordado com os organizadores desses festivais. A ideia de poder exibir “o que há de melhor” (estética sonora) para um amplo público, a partir do legado imaterial local, era conduzida por meio da colaboração de alguns adeptos e contava com a atuação esquadrinhada pelo líder (*moqaddim*) da *zawiya*. Quanto a isso, essa figura de autoridade havia estabelecido uma série de diretrizes formais como uma maneira de sistematizar as apresentações públicas das formas herdadas da *tariqa*.

Entretanto, conflitos envolvendo a condução dessas performances em momentos anteriores ou posteriores a organização desses festivais eram frequentes e registravam algumas motivações relevantes. Certa vez, em maio de 2017 durante um Festival de Música *Sama'*, uma discussão entre o *moqaddim* e um discípulo se irrompeu pelas ruas de Essaouira quando todos os participantes retornavam à *zawiya*. Tal conflito foi estabelecido pelos seguintes motivos: a baixa qualidade da vestimenta (*djellaba*) exibida pelo adepto durante a apresentação coletiva que, segundo o *moqaddim*, continha pequenos rasgos na altura do braço e; o tacanho ânimo exposto pelo mesmo discípulo em conduzir sua performance musical por intermédio do tambor (*ta'arija*) utilizado. Questionado sobre a pertinência desses elementos, o *moqaddim* disse que ficou desapontamento diante de tais atitudes devido à falta de respeito do adepto diante do “tipo de trabalho” que vinha sendo elaborado por todos na *zawiya*. Por “trabalho”, ele compreendia não somente a dedicação dos discípulos para

a realização dessas aparições públicas mediante um pagamento, mas também a execução de “boas” performances em nome do patrimônio imaterial disponível.

O recém ingresso pelos membros de Essaouira em situações como essas, evidencia a construção de formas criativas, porém embrionárias, de inserção junto ao contexto de valorização de patrimônio (*turath*) expandido para as demais *tariqas* do país. A participação e o prestígio imputado desses discípulos envolvidos em performances musicais têm conduzido a produção de novos modos de relacionamento com as formas herdadas de cada comunidade sufi, além do estabelecimento de conexões com múltiplos agentes sociais como, por exemplo, as instituições públicas e setores privados responsáveis pela produção, circulação e difusão de tais atividades. Mais do que uma imposição, em decorrência desses estímulos disponíveis, essa atual perspectiva mercadológica proporciona uma possibilidade concreta de acesso dessas comunidades sufis no espaço público marroquino, bem como no desenvolvimento de estratégias de visibilidade diante da variação de tradições possíveis de serem resgatadas, consolidadas ou, porque não dizer, constantemente (re) inventadas.

A construção de um calendário associado com essas aparições públicas na cidade também tem provocado algumas disputas entre os discípulos de Essaouira quando o assunto era a formação dos núcleos esporádicos que participariam desses eventos. O *moqaddim* local, a princípio, já havia selecionado previamente os adeptos que possuíam a disponibilidade de tempo e a empenho diante de suas diretrizes destinadas a padronizar as formas herdadas da *tariqa* há cerca de dois anos. Por “empenho”, deve ser levado em consideração o grau das relações de alianças e do sistema de afinidades por meio das interações internas da *zawiya*. Por exemplo, um determinado discípulo (Chafiq, 37 anos, motorista de caminhão) era muito requisitado pelo *moqaddim* devido a sua habilidade musical com a flauta (*ghita*). Porém, a

sua atividade como entregador de alimentos para locais afastados de Essaouira, a cada 15 dias, o impedia de se envolver em algumas festividades devido as suas constantes viagens de trabalho. Mesmo com esses impedimentos, o *moqaddim* optava por não substituir Chafiq em detrimento de outros.

Foto 08 – Apresentação do estilo da música Hamadsha pela *zawiya* de Essaouira no Festival de Música Sama', organizado pela Associação Mogador-Essaouira. O *moqaddim* se diferencia pelo uso de uma vestimenta (*djellaba*) bege.

Fonte: Foto do autor, agosto de 2017.



A participação de discípulos da *zawiya* de Essaouira em apresentações ligadas a outras *tariqas* da cidade também eram significativas. Um dos mestres musicais (*ma'alems*) locais, por exemplo, participava ativamente com um círculo de adeptos da Gnaoua em determinados espetáculos inseridos nos Festivais de Música Sama', financiado pela Associação Mogador-Essaouira em junho de 2017. Como as suas habilidades com as castanholas de metal (*krakebs*) – típicos da Gnaoua – eram reconhecidas entre os envolvidos, isto reforçava a constituição de redes pessoalizadas por este indivíduo, ou seja, o estabelecimento de círculos de lealdade vinculados ao *ma'alem* através da formalização desses convites.

Neste caso, a comoditização das tradições implicava em repensar a ampliação das formas devocionais da *zawiya* de Essaouira por meio de outros termos, já que as oportunidades de inclusão dessas formas herdadas da Hamdouchiya vinham sendo impactadas pela política de valorização dos patrimônios sufis da cidade. Essa estratégia de regate desses conteúdos se insere perfeitamente no grau de consumismo turístico¹³⁷ existente no país (El Asri e Vuilleminot, 2010). Ademais, a organização desses eventos tem provocado uma série de novas preocupações entre os discípulos para conseguir conciliar suas atividades religiosas nos locais de culto ao mesmo tempo em que buscavam se adaptar as demandas provocadas pelo contexto de Essaouira.

A *ta'ifa* de Fez era a unidade de culto da Hamdouchiya que mais se aproveitava desse campo de mudanças quanto o assunto se tratava da exibição de um patrimônio imaterial sufi. Desde 2010, Abdelaziz (*moqaddim*) junto com seus adeptos conseguiram um espaço de divulgação midiático no Marrocos considerável, haja visto as exposições pela *ta'ifa* de Fez em diversas ocasiões pelo canal 2M. Era comum, de tempos em tempos, a produção de conteúdos televisivos por parte dessa emissora na disseminação do legado da cidade de Fez como a “capital espiritual” do país através da colaboração de Abdelaziz como narrador. Além disso, as exposições da audição ou a promoção do concerto espiritual (*sama'*) por meio da invocação dos nomes e da presença de Deus (*dhikr*) e, sobretudo, a comunicação do estilo da

137. É inegável a presença do sufismo junto ao cenário turístico do país. A sua atual exposição e visibilidade o transforma, de tempos em tempos, em um “produto cultural” cada vez mais disponível em termos de consumo tanto por marroquinos quanto para estrangeiros. Neste caso, a dimensão estética era fundamental para a criação e circulação de objetos (músicas, instrumentos, vestimentas e livros). Porém, do ponto de vista dos interlocutores, a possibilidade de manifestação do *hal* em festivais de música, por exemplo, não estabelecia um dualismo entre “cultura” e “religião”. Caso ela ocorresse, ela derivaria dos significados atribuídos sobre as qualidades estéticas associadas ao estilo da música Hamadsha por parte do público ouvinte ou sobre o modo de condução das atividades desenvolvidas por um local de culto voltado para si (captação de dinheiro como único modo de vida dos discípulos) ou revertido para os outros (captação de recursos entre os adeptos para a organização dos *moussems*).

música Hamadsha, por parte do círculo de Abdelaziz, eram bastante aguardados por eles, especialmente durante o mês que antecedia o *Ramadan*¹³⁸, ou seja, o *Sha'aban*.

A exposição maciça pela *ta'ifa* de Fez proporciona sua participação em diversos festivais de música sufi no país, em especial destaque para o Festival de Música Sagrada de Fez. Além disso, as apresentações em países como os EUA, Canadá, França, Alemanha, Bélgica, Japão e Austrália marcavam uma posição de proeminência e de reconhecimento público do círculo de Abdelaziz com relação aos demais locais de culto da Hamdouchiya. Essa consolidação por meio da figura de Abdelaziz o tornou um verdadeiro “embaixador” da *tariqa*, como me relataram alguns descendentes do santo patrono habitantes da vila de Sidi ‘Ali, com quem o *moqaddim* da *ta'ifa* de Fez mantinha fortes vínculos e relações políticas de longa data.

Algumas controvérsias eram produzidas entre os discípulos de outros locais de culto da Hamdouchiya quanto ao modo de condução das formas herdadas pela *ta'ifa* de Fez. A questão do excesso de publicidade desse legado se constituía num tema complexo para alguns. Uma das interpretações recorrentes era a de que os meios midiáticos não poderiam dar conta de todas as dimensões existentes na exibição das formas devocionais diante de seus expectadores. Assim, mesmo que um público fosse organizado em um estúdio fechado como, por exemplo, o que acontecia nos eventos televisivos, isto não garantiria a compreensão das melodias, ritmos e harmonias musicais necessárias para a (re)produção do estilo da música Hamadsha visto o curto espaço de tempo disponível nestas apresentações. Por fim, alguns resumiam essa questão dizendo que a maneira como esses programas midiáticos

138. Esse período se refere ao início do nono mês no calendário islâmico. Durante esse intervalo temporal, os muçulmanos devem praticar o jejum (*sawm*) de alimentos, bebidas e relações sexuais, desde os primeiros minutos de luz solar até o pôr-do-sol. O jejum marca o caráter sagrado do *Ramadan*, pois foi nesse mês que se iniciou a revelação ao profeta Mohammed (Pinto, 2010a).

lidavam com as *tariqas* convidadas eram “vulgares”, pois muitos apresentadores deixavam transparecer o seu total desconhecido diante dos conteúdos devocionais exibidos. No final, todas essas narrativas apelavam para o reconhecimento de que haveria algo que pudesse contribuir para a “perda” da autenticidade (*asala*) das formas devocionais da Hamdouchiya.

Cabe salientar que, apesar desses impasses, os mesmos interlocutores admitiam os esforços de Abdelaziz quanto ao respeito das formas devocionais da *tariqa* por meio da execução de notáveis performances envolvendo o estilo da música Hamadsha. Por “notáveis”, eram compreendidos os ritmos, os timbres e as melodias mobilizadas por ele durante as apresentações. As habilidades desse *moqaddim* em recitar os poemas (*qasidas*) e de tocar o alaúde de três cordas (*guembri*) eram frequentemente reconhecidas, o que também acabava se estendendo para as performances de seus discípulos por meio da condução dos tambores (*harrazs* e *ta'arija*). Neste sentido, a exibição de algo significativo como, por exemplo, a qualidade performativa dos instrumentos associados ao patrimônio imaterial era um dado relevante, mesmo que as condições que garantiriam a “reprodutibilidade técnica¹³⁹” (Benjamin, 1985) das formas devocionais pelos discípulos não pudessem ser atendidas em virtude das limitações já ponderadas pelos interlocutores anteriormente.

O destino do dinheiro arrecado por meio dessas aparições públicas pela *ta'ifa* de Fez também eram alvos de polêmicas entre os discípulos de outros locais de culto da Hamdouchiya. Alguns descendentes do santo patrono, por exemplo, reclamavam que não recebiam nenhuma quantia desse montante, uma vez que alegavam que parte desse legado musical da *tariqa* pertenciam a eles. Outros

139. Esse caráter de reprodutibilidade técnica impõe questões sobre a “unicidade”, “singularidade”, ou melhor dizendo, a “autenticidade” (*asala*) do estilo da música Hamadsha.

discípulos criticavam a concentração das atividades midiáticas, por parte do círculo de Abdelaziz, em detrimento da recusa pelo *moqaddim* de Fez em não querer bancar a reconstrução da *zawiya* local, fechada desde o final dos anos de 1980. Entretanto, haviam também aqueles que defendiam o melhor uso desse dinheiro por Abdelaziz desde que ele mantivesse a divulgação das formas herdadas através da qualidade performativa dos instrumentos associados ao patrimônio imaterial da *tariqa*.

A exposição pública amplificada pela *ta'ifa* de Fez trazia à tona uma quantidade de novos aspectos conectados com as maneiras de se lidar com o legado imaterial da Hamdouchiya. Esse contexto atual, onde é possível desenvolver essa comoditização das tradições, estava intimamente imbricado com a difusão dos meios de comunicação disponíveis (televisão, rádio, internet e imprensa). Contudo, o aumento do interesse pelo sufismo no Marrocos como divulgador de uma mensagem positiva sobre o tipo de Islã vivenciado no país também contribuiu para que discursos de legitimidade sobre os seus conteúdos devocionais pudessem encontrar alguma ressonância entre os discípulos e, de certa forma, na sociedade em geral.

Todos os debates nesses três locais de culto da Hamdouchiya, até aqui citados (Safi, Essaouira e Fez), contemplavam a existência de uma “estética da autenticidade” (Shannon, 2006), isto é, práticas de criação e consumo cultural que promoveriam concepções modernas sobre o *self* e a sociedade. Muitas dessas formas devocionais da Hamdouchiya, antes definidas a partir do rótulo de “folclore” (*fulklur*), especialmente durante o processo colonial do país (Aubin, 1906; Wharton, 1920), hoje reaparecem por intermédio da égide da noção de “cultura” (*thaqafa*) como uma maneira de garantir o discurso de modernidade junto ao Marrocos contemporâneo. Aliás, “tradição” e “modernidade” são palavras-chaves (Darif, 2010; El Ghissassi, 2006; Saint-Prot, 2011; 2013) e faces da mesma moeda recorrentes como

instrumentos de ação retórica presentes nos governos de Hassan II (1961-1999) e Mohammed VI (1999-atual). Desse modo, diferente dos debates sobre os limites entre sacralidade e secularismo já verificados em outros contextos islâmicos (Hirschkind, 2001; 2006; Shannon, 2006) a permeabilidade dos limites entre performances devocionais e culturais era o que pautava a maioria das proposições dos discípulos da *tariqa*.

A comoditização da cultura tem sido um tema recorrente a partir dos impactos provocados pelo turismo globalizado em distintos contextos etnográficos (Scarduelli, 2005). O processo de comoditização do patrimônio imaterial, representado pelo estilo da música Hamadsha no contexto marroquino contemporâneo, expressa uma dessas múltiplas facetas de instrumentalização dominante das formas estéticas. Uma consequência direta desse processo tem sido verificada pelo movimento de (re)invenção dos locais de culto conduzidos pelos discípulos da *tariqa* Hamdouchiya. A constante atualização do passado pelos adeptos dos centros rituais (*ta'ifa/zawiyas*) decorre muito mais das transformações impostas pela lógica da organização dos festivais de música sufi do que por meio do resgate de um passado idealizado sobre essas mesmas formas utilizadas. (Bartel, no prelo, 2021b).

A comoditização tem sido um termo usado pelos antropólogos para descrever tanto as características sociais de circulação de mercadorias quanto os processos históricos abstratos de expansão das relações de mercado. Se a mercadoria resume “qualquer coisa destinada à troca” (Appadurai, 2008:22), o processo de comoditização, sob o estilo da música Hamadsha, promove significativas consequências para os locais de culto, tais como: a negociação dos termos da participação local, desde que não se fira o princípio de devoção à “tradição”, constantemente difundida pela *zawiya* de Safi; a inserção no circuito de festivais locais, via a (re)organização das atividades devocionais, por parte da

zawiya de Essaouira e; a manutenção/obtenção de prestígio por parte dos membros da *ta'ifa* de Fez. Cabe salientar que tais movimentos de reificação, substantivação, externalização e essencialização denotam verdadeiros processos de criatividade cultural por meio de seus sujeitos atuantes (Handler e Linnekin, 1984).

Ao invés de decidir se as criações humanas específicas merecem ser consideradas originais, autênticas ou únicas (Sapir, 1924), os antropólogos têm geralmente se debruçado em um nível meta, estudando os contextos sociais de tais reivindicações (Lindholm, 2008). O contexto marroquino se relaciona com os processos igualmente presentes em outras situações etnográficas, como a transformação da economia local (Scarduelli, 2005), especialmente representado aqui pela *ta'ifa* de Fez; a encenação da autenticidade (Scarduelli, 2005); a reinterpretação e negociação de significados (Kalshoven, 2018) e; a transformação/destruição da cultura local (Greenwood, 1977). Sobre esse último ponto, ao contrário do argumento da destruição, a comoditização do estilo da música Hamadsha em festivais de música sufi alterou, em parte, todo um campo de significados que diz respeito a vida devocional dos discípulos.

A questão da publicização das formas referentes ao patrimônio imaterial da Hamdouchiya permite que se focalize a análise para além da produção de uma identidade musical (alteridade diante do mundo) em relação às demais *tariqas*, que também buscam se inserir na lógica de comoditização das tradições. A construção de uma reflexividade (ação no mundo) por parte dos interlocutores promove a negociação prática quanto aos usos e sentidos atribuídos aos elementos devocionais sufis que são mobilizados por eles, mesmo que eles ocupem uma posição marginal e relativamente impotente diante de outros grupos.

A música Gnaoua por exemplo, tem se mostrado eficiente quanto à sua política de visibilidade pública, do ponto de vista da performance-audiência, a partir de três “narrativas de autenticidade”

(Witulski, 2018). A primeira, procura exibir a linhagem do grupo a partir da ideia de um patrimônio africano compartilhado com o Marrocos. A segunda, busca reafirmar o valor do grupo enquanto promotor de uma devoção sufi específica. A última, preconiza o desenvolvimento de performances musicais centradas nas ideias de “realização / sucesso comercial” e de “presença de palco”, ou seja, práticas que almejam *status* e prestígio.

O contexto estético dos festivais de música sufi no Marrocos tem exibido processos de comoditização alicerçados em alguns eixos básicos. Primeiramente, procura-se reconhecer a transformação dos *commodities* sufis em termos “culturais” (Witulski, 2018; 2019). Todos os interlocutores da Hamdouchiya estavam de acordo quanto ao novo momento suscetível para a renovação dos elementos devocionais disponíveis entre eles. Em seguida, identifica-se a comoditização do patrimônio imaterial fundamentado na conceituação estática do sufismo, tal como os interlocutores de Safi a criticavam, mas que os de Essaouira e de Fez não viam problemas quanto ao seu uso. Em terceiro, admite-se a presença do consumo cultural / patrimonial sufi com base na noção de um misticismo atuante, caracterizado, sobretudo, pelo aproveitamento do turismo no país (El Asri e Vuilleminot, 2010). Quanto a esse item, a *ta'ifa* de Fez possuía uma posição privilegiada frente aos demais centros rituais da Hamdouchiya devido às suas conexões de longa data com o Festival de Fez das Músicas Sacras do Mundo.

Algumas situações são importantes para compreender a dinâmica desses processos. Em primeiro lugar, cabe reforçar o uso do sufismo marroquino promovido pelas instituições governamentais. A instrumentalização política da autenticidade é enfatizada quando o *Makhzen* sugere que os elementos constitutivos das “tradições” sufis podem ser vistas como um tipo de ideal, altamente valorizado e mobilizados por indivíduos e grupos como parte do “Islã

marroquino”. Alternativamente a isso, soma-se que “a autenticidade é frequentemente algo estrategicamente invocado como marcador de *status* ou método de controle social” (Vannini e Williams, 2009:3). Isso pode ser exemplificado tendo por base a *tariqa* Qadi-riyya Boutchichiyya. Ela alcança visibilidade nos debates públicos da sociedade marroquina, ao mesmo tempo em que se submete às diretrizes implementadas pela monarquia. Já a Hamdouchiya, ela é instrumentalizada em parte, justamente por negociar seus limites de inserção nas esferas de poder – representado aqui pela lógica de organização dos festivais –, o que lhes garante ainda a autonomia perante o governo.

No entanto, destaca-se como consequência direta desse movimento a diferenciação entre os centros rituais da Hamdouchiya no tocante as suas participações nos eventos em troca de pagamentos. Para a *zawiya* de Safi, a única possibilidade existente era a transformação desses cachês em uma ajuda de custeio ou de complemento financeiro no auxílio das atividades do dia a dia, opondo-se radicalmente a qualquer utilização para fins pessoais. Em Essaouira, parte desses esquemas causavam tensões recorrentes no cotidiano da *zawiya*, visto as ações de seletividade na organização das apresentações por parte das autoridades locais (*moqaddim* e *ma’alems*). Já em Fez, a questão do recebimento de dinheiro acabava por refletir o grau de inserção dos seus membros no cenário musical da cidade. Decerto, apenas Abdelaziz adquiria o reconhecimento individual no mercado industrial do país voltado para a comoditização da música sufi, como já acontecia entre os adeptos da Gnaoua (Witulski, 2018).

Deve-se pontuar ainda a importância da mídia marroquina na difusão do contexto musical sufi para o restante da população. O papel desenvolvido por ela permite indicar que as linhas entre gosto musical, entretenimento e devoção religiosa são perenes

(Witulski, 2019), uma vez que as performances e audiências se encontram contrastadas na definição do que seria “autêntico” (*asıl*). Os caminhos percorridos pela Hamdouchiya buscam se atrelar justamente as formas estéticas disponibilizadas e mobilizadas pelo contexto marroquino como meio de delimitar as suas esferas de atuação. Ademais, os sentidos dados a autenticidade criavam uma série de expectativas assim como guiavam boa parte das ações dos interlocutores.

O governo e os marroquinos transitam pelas narrativas da “migração global da cultura” (Appadurai, 1996) mediadas pelos limites entre autenticidades musicais, culturais e religiosas (Witulski, 2018). As novas formas criativas de inserção sufi desenvolvidas pela Hamdouchiya indicam o potencial reflexivo do grupo a partir dos patrimônios imateriais mobilizados. Isso significa não apenas a capacidade dos sujeitos de criarem representações de como desejam ser visto, mas também, de maneira mais desafiadora, indica o papel da reflexividade deles “no sentido de abrir possibilidades de questionamento e reflexão sobre a natureza dessas próprias representações e, portanto, sobre a relação entre passado e presente, e de fato passado, presente e futuro” (MacDonald, 2018:10). No final, mesmo que isso ainda não se concretize em mobilidade social para os interlocutores, como ocorre com os grupos sufis marginalizados (Witulski, 2018), a maneira pela qual essas dinâmicas são conduzidas leva em conta as negociações práticas envolvidas localmente, por onde a maioria desses fluxos são materializados.

Conclusões

Indico a seguir um resumo sobre os principais elementos dos três locais de culto pesquisados. O recurso ao quadro sinótico não visa simplificar as situações vivenciadas pelos discípulos, tampouco minimiza as diferenças internas presentes na Hamdouchiya.

Tabela 01 – Situação dos locais de culto da Hamdouchiya.

Fonte: Esboço do autor, setembro de 2017.

Aspectos	Locais		
	Zawiya de Safi	Zawiya de Essaouira	Ta'ifa de Fez
Número de adeptos	15 a 25	20 a 40	8-12
Arranjo das relações cotidianas	Bichara (<i>moqaddim</i>), Nabil (<i>ma'alem</i>) e Lahcen	Ações dos discípulos em negociação com o <i>moqaddim</i> local	Abdelaziz (<i>moqaddim</i>)
A criação das formas de autoridade	Leituras textuais (Alcorão e Dala'il al-Khayrat), recitações (<i>dhikrs</i> e <i>qasidas</i>) e sessões rituais (<i>hadras</i>)	Recitações (<i>qasidas</i>) e sessões rituais (<i>hadras</i>)	Recitações (<i>qasidas</i>) e sessões rituais (<i>hadras</i>)
A transmissão das tradições	“Movimento de correção”	Espaços de sociabilidade	Monopólio do <i>moqaddim</i>
A commodificação das tradições	Controvérsias internas	Ações iniciais com a prefeitura local	Ações difundidas no país/mídia

Os exemplos surgidos durante o trabalho de campo nas *zawiyas* de Safi e Essaouira e na *ta'ifa* de Fez permitiam analisar os processos que davam forma à dinâmica da emergência, transmissão e estabelecimento de uma codificação particular da forma herdada da Hamdouchiya num contexto religioso compartilhado por suas comunidades sufis. Embora os locais de culto da *tariqa* compartilhassem um sistema doutrinário e ritual, adotado como modelo normativo para a legitimação de narrativas e práticas dentro do universo religioso sufi, eles também apresentavam profundas diferenças sobre os mesmos domínios.

Para compreender essa dinâmica tentei precisar como o poder era exercido entre os membros dessas comunidades sufis. O caráter da autoridade religiosa, as formas doutrinárias de codificação e o papel central das experiências místicas na constituição e afirmação das subjetividades sufis apareceram como elementos definidores da rotina da

Hamdouchiya nos locais de culto pesquisados. Esses elementos permitiram a constituição e a disseminação das práticas codificadas pelos líderes (*moqaddims*) e mestres musicais (*ma'alems*), mas também se constituíram em espaços interativos onde discípulos (*murids*) puderam contribuir por meio de processos de criatividade constantes e variáveis.

O modelo de sufismo praticado pela Hamdouchiya possibilita pôr em diálogo as construções simbólicas do Marrocos ainda vigentes nas *zawiyas*, tais como túmulos familiares e genealogias espirituais (*silsila*) em permanente combinação com os processos de subjetivação moral em curso. Os distintos níveis, situações e lugares ocupados pelos discípulos junto aos locais de culto da *tariqa* forneciam as bases para a verificação das variações na construção dos pertencimentos religiosos dos membros nas comunidades sufis. Essa abordagem abre possibilidades para uma compreensão mais profunda do sufismo como um fenômeno social dinâmico, pois se concentra nos processos que dão forma à constituição, expansão e adaptações locais de suas tradições doutrinárias e rituais, em vez de assumir a replicação homogênea de suas codificações idealizadas.

Contudo, um enfoque mais apurado sobre as práticas devocionais desenvolvidas junto ao cotidiano dos locais de culto possibilitaria verificar os ambientes interacionais e os valores/práticas rituais voltados para a produção das experiências místicas dos discípulos da Hamdouchiya. É sobre isso que trato no próximo capítulo.

Capítulo 3

Práticas devocionais

Os rituais sufis (*dhikrs*, *qasidas* e *hadras*) da Hamdouchiya forjam os significados convergentes da vida cotidiana dos discípulos. Essas ações devem ser profundamente monitoradas e aperfeiçoadas pelos sujeitos como uma condição necessária para sua eficácia ritual. A relação entre ação ritual e atividade cotidiana traz novas nuances a uma distinção antropológica fundamental do ritual: a distinção entre comportamento formal ou convencional e atividade rotineira, informal ou mundana. Embora haja entre os antropólogos os que não consideram a ação ritual uma forma de comportamento humano (Bloch, 1975; Douglas, 1996; Turner, 1974) e outros que a julgam mais um aspecto de todos os tipos de ações humanas (Leach, 1954; Moore e Myerhoff, 1977), eles são unânimes em considerar a atividade ritual como convencional e socialmente prescrita, separando-a das atividades mundanas (Bell, 1992).

Há ainda outra polêmica relacionada ao ritual nas discussões antropológicas sobre o comportamento ritual e convencional: a polaridade entre a expressão espontânea da emoção e sua performance teatral (Bloch, 1975; Evans-Pritchard, 1978; Obeyesekere, 1981; Radcliffe-Brown, 1922; Tambiah, 1985; Turner, 1974). Nesses estudos, o ritual é compreendido como o espaço onde os movimentos psíquicos

individuais são canalizados para padrões de expressão convencionais, ou onde eles são temporariamente suspensos para que um roteiro social convencional possa ser promulgado. O comum a ambas as posições é compreender que a atividade ritual se estabelece quando a espontaneidade emocional chega a ser controlada.

Compreendo que as performances rituais (*dhikrs*, *qasidas* e *hadras*) presentes nos locais de culto da Hamdouchiya¹⁴⁰ devem ser analisados como práticas devocionais responsáveis pela criação de uma autonomia religiosa aos sujeitos (Mahmood, 2005). Ao contrário do que Immanuel Kant (1974) preconizava sobre a noção de autonomia, isto é, a capacidade da vontade humana de se autodeterminar segundo uma legislação moral por ela mesma estabelecida, livre de qualquer fator estranho ou exógeno com uma influência subjugante, tal como uma paixão ou uma inclinação afetiva incoercível, argumento que o sentido contido no contexto etnográfico dessa autonomia indicava não apenas a capacidade individual de exercer uma religiosidade, mas, sobretudo, a competência de se submeter aos valores e às atitudes (Mahmood, 2005) esperados nos locais de culto.

Nesse sentido, o termo submissão aqui não deve ser aproximado por meio da noção de autoritarismo proposta por Hammoudi (1997), mas compreendido como uma vocação fundamental – ação engajada – a ser desenvolvida pelos sujeitos na construção das formas devocionais sufis.

É importante considerar não apenas a noção de autonomia como objetivo final dos sujeitos, mas as práticas e condições que possibilitavam a construção de tais ambientes rituais. A autonomia moral dos

140. Os dados aqui apresentados se referem somente a *zawiya* de Safi. A presença de todo um conjunto de práticas – as leituras textuais (Alcorão e *Dala'il al-Khayrat*), as invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikr*), as recitações dos poemas (*qasidas*) e as sessões rituais (*hadras*) – colocava em perspectiva este local de culto como um modelo exemplar de devoção aos demais discípulos. As últimas duas práticas citadas eram comuns em todos os locais de culto visitados da pesquisa, apresentando apenas algumas variações quanto ao conteúdo recitado (poemas) e/ou a sonoridade executada por meio dos instrumentos musicais utilizados (sessões rituais).

sujeitos pretendia refletir mais um quadro normativo da Hamdouchiya do que produzir uma diferenciação entre os discípulos, mesmo que ela fosse passível de ocorrer em alguns casos¹⁴¹.

Aliás, a ideia de diferenciar-se na vida cotidiana dos locais de culto era polêmica entre os adeptos, pois ela implicava em estabelecer a noção de um desenvolvimento moral individualista dos sujeitos em oposição a uma valorização do desenvolvimento moral individual com base na experiência e vivência intersubjetiva. Portanto, as bases interacionais comuns – colaborativas ou conflitivas – entre os discípulos era o que acabava determinando a sustentação dos ambientes religiosos nos espaços da Hamdouchiya. Para tanto, é necessário antes se debruçar sobre os processos de construção ritual dos discípulos nos locais de culto.

Sociabilidades e preparativos rituais na *zawiya* de Safi: digressões interacionais

Os exemplos de sociabilidade dos discípulos da Hamdouchiya devem ser vistos como performances no intuito de dialogarem com o tipo de rotina criativa que cada comunidade sufi inventava para

141. Um exemplo pode ser elucidativo junto à *zawiya* de Safi: o filho do mestre musical (*ma'alem*) evitava o local de culto enquanto fosse realizada a oração da tarde (*salat al-asr*), momento que antecedia a abertura das ações rituais coletivas do local. Do seu ponto de vista, a congregação dos adeptos voltados para esta prática era definida como “absurda” devido a presença de discípulos mortos e enterrados na *zawiya*, como o seu próprio avô. O interlocutor comentou que nunca quis se indispor junto aos demais pelos seguintes motivos: a falta de conhecimento sobre esta questão junto ao Islã; a confiança nas ações dos discípulos mais antigos e; o reconhecimento das realizações promovidas pelo “movimento de correção” recentemente introduzidas e que convergiram para o empenho de todos na construção de um projeto devocional comum. Neste sentido, distintos registros morais como este também podem fazer parte dos demais locais de culto da Hamdouchiya. Porém, do ponto de vista de seu conteúdo *prático* (Silva, 1999), esses registros não alcançavam maiores efeitos devido ao silenciamento efetuado por parte de quem os possuíam. É deste modo que o quadro normativo ganhava contornos na pesquisa, assim como em outros trabalhos já elaborados (Asad, 1993; Lambek, 2000; 2002; 2007; 2010a; 2010b; Hirschkind, 2001; 2006; Mahmood, 2005), mesmo sabendo dos obstáculos para a produção de um efeito homogeneizador sobre os seus praticantes (Pinto, 2002).

si. Compreendo o termo “performance” como uma maneira de ser e como a estratégia de enquadrar e diferenciar diversos modos de prática e de ser (Bateson, 1972; Bell, 1992; 1997; Goffman, 1985). Essa abordagem me permite repensar a divisão dicotômica entre práticas no cotidiano e performances rituais, uma vez que a permeabilidade desses limites pode transcender (Csordas, 1997) sem quaisquer demarcadores rígidos sobre a forma institucional das experiências religiosas subjacentes ao campo interacional dos discípulos.

Meu trabalho de campo em Safi começava exatamente às 14h02 da tarde, assim que chegava à estação de trem da cidade, após viajar por quase seis horas desde Rabat, a capital onde morava. Ao sair da estação, eu dispunha de três possibilidades: encontrar o carro de Younes (50 anos e diretor de colégio público), parado no estacionamento da estação e embarcar¹⁴²; telefonar para Younes e torcer para que pudesse contar com sua carona ou; caminhar até o centro da cidade, por cerca de cinco minutos, rumo ao Café Roxy. Neste local, era possível encontrar alguns membros de Safi que dedicavam por lá boa parte de seu tempo para lazer e demais sociabilidades masculinas¹⁴³.

Às quintas-feiras, caso estivesse com Younes, eu almoçava: na casa dele junto à sua família (esposa e um casal de filhos); no apartamento de Lahcen, com ele e sua esposa ou; na residência do mestre musical (*ma'alem*) de Safi: Nabil¹⁴⁴, onde a hospitalidade era ain-

142. Younes costumava andar acompanhado de Lahcen, ou seja, seu mestre (*shaykh*).

143. As conversas entre amigos e/ou conhecidos envolvendo as demais esferas da vida social (trabalho, família e lazer) eram complementadas pela recreação de poder assistir partidas de futebol (ou demais eventos esportivos), telejornais ou documentários televisivos presentes em qualquer restaurante/café no Marrocos. Cabe mencionar a importância do corte geracional entre os interlocutores para a produção da maioria dessas sociabilidades. Os mais jovens (abaixo dos 21 anos) e idosos (acima dos 70 anos) da *zawiya* de Safi nunca participavam desses momentos interacionais.

144. 55 anos e flautista (*ghita*).

da maior devido à presença de seu filho, Tarik, 25 anos e flautista (*ghita*) e/ou à companhia de demais membros da *zawiya* reunidos em torno da figura afável do *ma'alem*. Cabe apontar que a presença de adeptos de Safi também era vista nas casas de outros discípulos, uma vez que se podia organizar uma recepção como essa para os demais. Registro que nunca visitei residências ligadas a discípulos de qualquer outra *tariqa* da cidade com meus interlocutores e que, em raras ocasiões, pude ir a residências de indivíduos não sufis, como a casa do proprietário do Café Roxy.

A comida era farta nesses almoços coletivos, servidos em pratos de cerâmica de 60 cm de diâmetro. A entrada era uma salada de legumes, verduras e frutos (alface, beterraba, cebola, cenoura, arroz, tomate, pepino ou pimentão). Em seguida, eram dispostos os pratos principais, preparados pela esposa do interlocutor. Havia sardinhas fritas, carnes moídas (*kefta*) fritas ou assadas, frangos inteiros assados acompanhados de azeitonas verdes ou pedaços de carnes cozidas (bovinos ou caprinos) guarnecidos com amêndoas, além de tigelas de 15 cm com molho picante e pães. Todos esses alimentos eram consumidos com as mãos.

Por fim, vinham as sobremesas para se comer com o auxílio de uma faca: basicamente frutas (abacaxi, banana, damasco, goiaba vermelha, kiwi, laranja, maçã, melancia, melão, pera, pêssego, romã, tâmara, tangerina ou uva). O anfitrião do dia ainda oferecia um copo de chá marroquino (com menta) ou *saharaoui* (sem menta e típico das populações bérberes no sul do país) além de doces variados e, em raras ocasiões, uma xícara de café sírio como prova de sua hospitalidade final para com todos.

Essas refeições destinadas entre indivíduos próximos e demais convidados expressavam a amizade íntima dos discípulos em termos de um padrão de relações sociais expressivas (Douglas, 1972). A composição dessas atividades e a sua sequência em atos

contínuos faziam parte do que era denominado pelos interlocutores como “tradição”, ou seja, afirmavam o modo como as coisas eram feitas (Silva, 1999). Assim, uma perspectiva dinâmica sobre a adaptação desses marcadores expressivos nos locais de culto da Hamdouchiya era o responsável pela produção dessas experiências a partir de um quadro de referências culturais mais amplas. Essa rotinização e congregação de comensalidade de cada comunidade sufi da *tariqa* mobilizavam certos valores/atitudes requisitados para a formação da modalidade de Islã praticada no país (Eickelman, 1976; 1985).

A expressão “em nome de Deus” (*bismillah*) era repetida pelos interlocutores para agradecer a chegada de cada novo prato ou bebida.

Enquanto isso, conversava-se sobre a vida cotidiana e sobre os acontecimentos atuais no país e no mundo, o que criava uma atmosfera de comunhão nesses eventos de comensalidade organizados pelo anfitrião. Assuntos pessoais, religiosos, políticos, econômicos e tecnológicos estavam entre as temáticas que suscitavam mais debates durante e depois do almoço.

Era comum observar que, durante a entrada do chá, café ou doces, alguns membros da *zawiya* regressavam a seus postos de trabalho, enquanto outros tinham a possibilidade de permanecer um pouco mais na casa do anfitrião.

Os membros de Safi valorizavam muito os momentos de convivência, laços de afinidade e amizade, hospitalidade e solidariedade entre eles que essas interações informais, muitas vezes estendidas até as sextas individuais, no período de uma hora, nos quartos e/ou salas da casa do próprio anfitrião proporcionavam. Tanto para quem optasse por se manter no ambiente conversando com os demais adeptos, quanto para quem preferisse se retirar do recinto momentaneamente para descansar após a refeição – o que já indicava os laços de afinidade e amizade entre os sujeitos –, a permanência prolongada

na casa era justificada como um modo de preparação para a ida coletiva até a *zawiya*.

A construção dessa temporalidade comum marcava os preparativos dos adeptos diante de suas formas devocionais, uma vez que forjava a base para o desenvolvimento da “intensidade das relações consigo” (Foucault, 1985), neste caso, associada a atitude de tomar a si mesmo como objeto de cuidado. A participação nesses eventos era fundamental não somente porque fazia parte da rotina dos discípulos, mas também dado que criava a condição por onde tais performances desejadas pudessem ocorrer. No mais, esse modo de convívio almejado condensava as expectativas dos adeptos na invenção de suas trajetórias inseridas na progressão sufi.

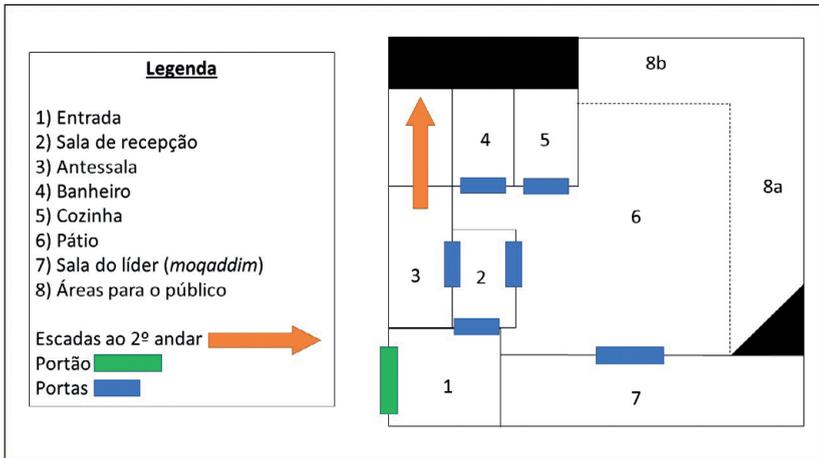
Passadas duas ou três horas do almoço, todos os que permaneciam na residência pegavam carona com o anfitrião rumo à *zawiya*, para realizar em conjunto a oração da tarde (*salat al-asr*), dando início às práticas sufis propostas entre seus participantes.

Caso não me encontrasse com Younes, devido ao seu trabalho como diretor na escola que tomava muito de seu tempo, ou não conseguisse contatar Lahcen por telefone, Facebook ou WhatsApp, me dirigia ao Café Roxy e permanecia por lá até às 16h30, quando ia até a *zawiya*, localizada no centro histórico (*medina*) de Safi. Eu aproveitava esses momentos para registrar dados de trabalho de campo anteriores de locais de culto da Hamdouchiya ou fazer leituras que julgava necessárias ao longo da pesquisa etnográfica e, sobretudo, para interagir com alguns clientes simpatizantes ou não de ideias e/ou práticas do sufismo marroquino. Após as interações, andava por cerca de 10 a 15 minutos até o lugar onde se localiza, desde a metade do século XIX, a *zawiya* Hamdouchiya local. Como me organizava para chegar antes do início da *salat al-asr*, aguardava por um longo tempo – sentado do lado de fora da *zawiya*, perto da fonte utilizada pelas mulheres da *medina* para captar água –, a aparição de Bichara (*moqaddim*), que, quase

sempre, se deslocava sozinho até o local trazendo nas mãos as chaves do portão e dos demais recintos da *zawiya*.

Saudações religiosas e cumprimentos sociais eram prestados por mim ao *moqaddim*. Adentrar o espaço da *zawiya* me possibilitava observar diversas situações interacionais dos discípulos e refletir sobre seus processos de construção ritual não somente em bases locais. Os espaços da *zawiya* estão representados na Figura 02.

Figura 02 – Divisão espacial da *zawiya* Hamdouchiya de Safi.
Fonte: Esboço do autor, novembro de 2016.



Após passar pelo portão (área 1), havia uma sala de recepção (área 2) onde as direções do pátio estavam indicadas (área 6). Havia também uma antessala (área 3) que conduzia o visitante para uma escada que seguia rumo ao segundo andar da *zawiya*. O pátio, além de direcionar os discípulos para os demais espaços relevantes deste local de culto, como a sala do *moqaddim* (área 7) ou a cozinha (área 5), se constituía como a principal arena ritual valorizada pelos discípulos e visitantes (áreas 8a e 8b) que, por ali, passavam periodicamente.

Alguns discípulos iam para a *zawiya* diretamente do trabalho. Eles traziam suas vestimentas (*djellabas*¹⁴⁵) – em mochilas ou nas mãos e utilizavam a sala do *moqaddim* para trocar de roupas antes de iniciarem suas atividades rituais na *zawiya*, especialmente, às sextas-feiras.

Nesse ínterim, outros adeptos se encarregavam autonomamente de verificar as condições de manutenção e de limpeza nos diversos recintos da *zawiya*. Qualquer problema detectado, como limpeza deficiente ou organização dos móveis existentes, era imediatamente resolvido por eles. Munidos de utensílios e materiais de limpeza comprados com o dinheiro arrecado de doações entre os próprios membros locais, eles mesmos iniciavam a higienização dos recintos mesmo que, para tanto, perdessem¹⁴⁶ o início da *salat al-asr*, realizada coletivamente no pátio da *zawiya*.

Assim que o *moqaddim* terminava de abrir sua sala, os discípulos iniciavam a remoção dos tapetes¹⁴⁷ e almofadas que ficavam guardados ali e levavam-nos para o pátio para organizar um espaço coletivo destinado à realização das *salat al-asr*.

Cerca de 20 livros escritos por Imam al-Jazouli – Dala’il al-Khayrat – comprados por Younes e Lahcen e doados por eles em 2012 à *zawiya*, assim que este último ingressou à Hamdouchiya para desenvolver e retomar as leituras do Alcorão (*suras*) e do livro de Jazouli entre os discípulos como um meio de desenvolver suas formas devocionais, também eram levados ao pátio. Quando havia menos de oito discípulos na *zawiya*, as leituras eram realizadas na própria sala do *moqaddim*. Em caso de tal situação, isso nunca alteraria o fato de

145. Vestuário religioso usual marroquino. Trata-se de uma peça unissex feita de algodão e que pode ter cores variadas.

146. Em tese, quem perdia a oração a realizaria individualmente, assim que terminasse suas demais “obrigações” na *zawiya*.

147. As dimensões dos tapetes eram variadas de 4x3 metros e 8x6 metros. Eles também foram comprados com o dinheiro arrecado de doações entre os próprios membros locais.

que a remoção dos tapetes e a organização de um espaço coletivo no pátio e sua posterior realocação na sala do líder local seria uma incumbência dos discípulos a ser cumprida como um ato voluntário de solidariedade aos presentes.

Os atos de limpeza e de organização dos espaços da *zawiya* pelos discípulos formavam os meios pelos quais o inculcamento das disposições e dos comportamentos desejados expressavam o “correto” (Mahmood, 2005) ou virtuoso. Isso significava desenvolver um autocontrole sobre a quantidade de tempo a ser investido e o modo de se fazer pretendido. No fim, esses atos faziam parte das capacidades dos adeptos de proverem formas criativas de elaboração de si ao longo do engajamento em suas rotinas na *zawiya*.

Nos momentos que antecediam a *salat al-asr*, a chamada para as orações (*adhan*) era realizada tanto por Younes, quanto por Elmahdi (irmão de Lahcen). Em caso de indisponibilidade de ambos, o *adhan* era realizado por Kotb (41 anos e segurança de uma empresa pública marroquina), discípulo que junto com mais dois adeptos exercia uma função essencial durante alguns intervalos das atividades rituais da *zawiya*: a preparação e a entrega dos copos de água, chá marroquino e/ou doces variados, comprados previamente por algum discípulo e ofertados como um exercício de hospitalidade e solidariedade entre os adeptos da *zawiya*. Por vezes, o cumprimento dessas tarefas acarretava na perda total ou parcial da oração realizada coletivamente no pátio. Eu mesmo presenciei tal fato em diversas ocasiões.

Quando perguntei se a perda desta oração não iria prejudicar sua trajetória devocional na *zawiya*, ou o percurso de sua via mística sufi, Kotb foi categórico em dizer que, era “*importante encontrar uma maneira de continuar ajudando os demais, [discípulos] não apenas com sua presença. E depois? Toda zawiya oferece conhecimentos, mas também hospitalidade. Isso faz parte da vida em zawiya*”.

A preocupação em servir e acolher os demais membros após a *salat al-asr* era primordial não somente do ponto de vista de Kotb, mas também de seus colegas mais próximos. Eles viam sua atividade como um modo de pôr em prática os valores de hospitalidade e solidariedade, comumente descritos por qualquer adepto da Hamdouchiya como essencial para quem optou por se comprometer a experimentar uma vida coletiva na *zawiya*, mesmo que esporadicamente, devido às limitações das atividades rituais locais a somente duas vezes por semana.

Os discípulos devotados a doar seus serviços à *zawiya*, quer limpando ou servindo aos outros, não demonstravam quaisquer frustrações ou desapontamentos diante da perda total ou parcial da *salat al-asr*. A ausência nesta oração era compensada pela relevância de suas práticas para o desenvolvimento das atividades rituais da *zawiya*, já que acarretavam a preservação do espaço físico dos quais eles mesmos faziam parte e produziam zelo e contentamento nos demais adeptos. Para os membros da *zawiya* que: conseguissem terminar as tarefas com as quais tinham previamente se comprometido; extrapolassem somente alguns minutos no decorrer de seus afazeres ou; estivessem livres no pátio, a oração coletiva transcorria normalmente.

Embora os atrasos fossem frequentes entre alguns membros de Safi, o desenvolvimento da rotina geral da *zawiya* nunca foi alterado. Contudo, notava-se, em particular, uma valorização das “proatividades” dos adeptos, isto é, o destaque dado à promoção de seus níveis de engajamento individuais, combinados com as noções de responsabilidade e autonomia traduzidas pela ideia de acolhimento e produção de bem-estar entre os discípulos da *zawiya*. As demais ações rituais praticadas após a *salat al-asr*, seja nas quintas-feiras (leituras do Alcorão e de *Dala’il al-Khayrat*), seja nas sextas-feiras (*dhikrs*, *qasidas* e *hadras*), adquirem contornos mais valorativos, caso alguns desses exercícios de “proatividades” se expressassem em consonância com o desenvolvimento das formas devocionais contempladas. “O que aprendo

na *zawiya* deve ser vivido na *zawiya* e fora dela. Mas necessito fazer o meu melhor aqui a cada minuto. Tudo o que fazemos antes e depois da *salat* [*al-asr*] está conectado. Se eu ajudar meus irmãos, de alguma forma hoje, *fi-carei em paz*”, disse Abdelkader (39 anos, vendedor), um dos parceiros de cozinha de Kotb na *zawiya*. Relatos como esse eram comuns para demonstrar que as ações deliberadas dos discípulos eram encaradas como atos voluntários, uma vez que o caminho sufi proporcionaria essas oportunidades de exibição e desenvoltura de tais capacidades e competências pelos sujeitos por meio dessas formas de engajamento individuais na rotina da *zawiya*.

Nesse sentido, assento que as formas interacionais dos membros de Safi condicionavam quaisquer relações de aprendizagem dos valores/attitudes compartilhadas localmente pela concomitância entre o exercício das tarefas específicas da vida cotidiana na *zawiya* e o estímulo a um engajamento individual progressivo pelos adeptos na realização dessas mesmas ações.

Isso significava que todo ato interpretado como “voluntário” mobilizava uma percepção da importância de seus praticantes como colaboradores e integrantes das demais experiências sufis compartilhadas por meio das práticas que visavam amparar e promover o bem-estar dos adeptos. Não obstante as variações entre os próprios discípulos quanto aos níveis de engajamento individual que convergiam para a prática de hospitalidade e solidariedade, nunca registrei intervenção explícita, por parte de algum membro ou, especialmente, vinda de Bichara (*moqaddim*) sobre os demais discípulos quando o assunto era a execução de alguma tarefa considerada relevante ao exercício e funcionamento da *zawiya*. Considero isso como parte de um ambiente disciplinador interacional no qual os adeptos estavam inseridos ao longo da construção de suas trajetórias pessoais.

Após o término da *salat al-asr*, liderada alternadamente por Younes, Lahcen ou, na ausência de ambos, por Elmahdi, uma prece coletiva

(evocação do Profeta como um exemplo de vida a ser seguido) marcava o início das formas devocionais. Depois disso, a confraternização com água, chá e/ou doces se iniciava na área preparada do pátio, mas não se prolongava por muito tempo. Algumas conversas informais começavam rapidamente, o que sempre transformava a *zawiya* em um espaço repleto de provérbios populares, histórias pessoais e jocosidades entre os presentes.

Logo após a primeira rodada de chá, que durava entre 10 e 20 minutos, Bichara (*moqaddim*) avisava sobre o começo da sessão ritual. O início das atividades desenvolvidas, seja nas quintas-feiras (leituras de capítulos do Alcorão), seja nas sextas-feiras (*dhikrs*), se realizava pela evocação de outra prece coletiva (evocação do santo patrono como um exemplo de vida a ser seguido). Os discípulos que chegavam atrasados na *zawiya* ou os envolvidos com as ações de hospitalidade e solidariedade se apressavam para iniciar suas formas devocionais no pátio. Não prolongarei aqui os detalhes subsequentes desses momentos, visto que eles serão alvo de minha análise mais adiante.

Uma vez terminadas as atividades rituais, os discípulos levavam os tapetes, travesseiros e livros de volta para a sala do *moqaddim* e organizavam os itens de cozinha e outros utilizados no ritual em seus devidos lugares. Eu costumava sair da *zawiya* acompanhado de Younes, ou de Lahcen, após me despedir dos demais discípulos com saudações religiosas. Bichara (*moqaddim*) aguardava a partida de todos para fechar a *zawiya*, enquanto eu caminhava com Younes e demais adeptos em direção a seu carro, estacionado em uma rua que servia de entrada e saída de veículos da *medina*, próximo do local de culto. Após deixar Nabil (*ma'alem*) e Bichara (*moqaddim*) na frente de suas residências, eu seguia de carro ou para a casa de Younes ou para o apartamento de Lahcen, dando início, assim, à última parte do meu trabalho de campo: a produção de conversas informais durante e após o jantar no espaço familiar dos interlocutores.

Essas conversas eram iniciadas assim que o jantar era posto. Como os dois costumavam se convidar com frequência para jantar, era comum que eu compartilhasse a refeição com Younes e Lahcen, independentemente de quem era o anfitrião. Nessas práticas da comensalidade, a entrada costumava ser servida em pratos individuais, de 15 cm de diâmetro e contava com talheres. O menu costumava contemplar saladas (legumes, verduras e frutos), feijões brancos ou sopas (*harira*).

Mais uma vez, o prato principal costumava ser servido em travessas de cerâmica ou vidro de 60 cm de diâmetro e sua degustação era feita com as mãos ou com colheres. O cardápio continha carnes moídas (*kefta*) fritas ou assadas, frangos inteiros assados, acompanhados de azeitonas verdes ou pedaços de carnes cozidas (bovinos ou caprinos), guarnecidos com amêndoas ou macarrão. Nessa etapa, era comum haver tigelas de 15 cm onde se serviam molho picante e pães comprados no mercado.

A sobremesa consistia de alguma fruta ou doce acompanhado de um copo de chá marroquino com menta.

Já os assuntos eram variados nessas ocasiões, com som de fundo de algum programa televisivo assistido pela esposa e pelos filhos do interlocutor.

A retirada da mesa era feita pelos filhos de Younes ou pela esposa de Lahcen, enquanto o anfitrião buscava o chá preparado previamente na cozinha. Era nesses momentos que eu ficava a sós com o(s) interlocutor(es), interpelando-o(s) sobre algum assunto que havia me chamado a atenção seja na *zawiya*, seja nos demais locais de culto da Hamdouchiya que visitei durante a pesquisa. Essas conversas tinham como finalidade esclarecer as ações praticadas pelos discípulos e provocar debates e interpretações sobre o que o(s) interlocutor(es) sustentava(m) como os valores e as atitudes das formas devocionais sufis. Era possível, num intervalo de até três horas, divagar sobre os mais variados temas do sufismo marroquino, assim como sobre os demais assuntos da Hamdouchiya, antes de me preparar para dormir em um dos aposentos da casa de meu anfitrião.

Às sextas-feiras, meu ritmo de pesquisa com os interlocutores da *zawiya* contava com algumas diferenças significativas em relação ao dia anterior. De manhã, conversas informais já eram iniciadas durante a organização do café da manhã tanto nas residências de meus anfitriões, quanto no Café Roxy, onde por vezes fazíamos essa refeição acompanhados dos demais adeptos da *zawiya*.

Caso eu estivesse nos domicílios de Younes ou Lahcen pela manhã, eu procurava ajudá-los com o transporte de mercadorias compradas em supermercados e feiras livres para sua casa, visto que Younes raramente trabalhava às sextas-feiras, devido a um acordo com a administração (*wilaya*) de Safi, e Lahcen era aposentado.

Quando não havia em que auxiliar meu interlocutor, eu permanecia em sua residência até ele decidir encontrar os demais membros da *zawiya* no Café Roxy, por volta do meio-dia. Entretanto, em algumas ocasiões, meus anfitriões me pediam para ir sozinho ao Café Roxy após o café para que eles pudessem tratar de assuntos particulares com suas esposas.

No Café Roxy, eu sempre dispunha de tempo para registrar algum dado etnográfico relevante do dia anterior ou de demais trabalhos de campo sobre a Hamdouchiya ou para iniciar uma nova conversa informal ou entrevista com algum discípulo que já se encontrasse por lá. Acompanhado ou não de Younes ou Lahcen, minhas interações com os discípulos eram regadas a café, café com leite ou suco de laranja, raramente pagos por mim, devido à recusa dos meus interlocutores ou, até mesmo, do próprio dono do estabelecimento. Conversas sobre assuntos pessoais eram deixadas de lado na medida em que o tempo da oração se aproximava, enquanto temáticas religiosas tornavam-se o principal assunto. Os discípulos viam essa conversa religiosa preliminar como uma preparação para os momentos que antecediam a oração coletiva de sexta-feira (*salat al-jama'a*).

O Café Roxy me serviu não somente de base de observação das formas de religiosidade dos adeptos da Hamdouchiya no dia sagrado dos muçulmanos – tais como o uso de vestimentas religiosas usuais

(*djellabas*), terços (*masbahas*) ou a recitação de trechos do Alcorão – mas também como um local de permanência durante a realização da oração do meio-dia (*salat al-zuhr*). Os adeptos sempre escolhiam uma mesma mesquita, próxima ao Café Roxy, para ouvir o sermão (*khutba*) e rezar a *salat al-jama'a*. Devido ao regime político do país que restringe o acesso de estrangeiros não muçulmanos a alguns locais sagrados, eu permanecia no Café Roxy por cerca de uma hora até o regresso de todos ao local. A interdição de minha participação nesse ritual sagrado provocou algumas polêmicas, especialmente para Lahcen, pois alguns adeptos alegavam não haver referências diretas a ela nos textos islâmicos, como o Alcorão ou a Lei Islâmica (*sharia*).

Após o regresso de meus interlocutores, eu embarcava no carro de Younes e me dirigia com ele para sua casa, para o apartamento de Lahcen ou para a residência de Nabil (*ma'alem*), onde, costumávamos encontrar entre seis e 12 membros para almoçar. Isso representava o dobro do número usual de convidados para os almoços das quintas-feiras.

Nessas ocasiões, o prato principal, comido com as mãos ou com colheres, costumava ser o cuscuz marroquino (cenoura, abóbora, abobrinha, grão de bico e pedaços de perna de cordeiro assados e montados em uma travessa abarrotada de cuscuz). Após a refeição, costumávamos comer frutas e doces como sobremesa e tomar chás (marroquino ou *saharaoui*) e/ou cafés (sírios).

No final dessas refeições, o anfitrião da vez realizava uma prece (evocação do Profeta como um exemplo de vida a ser seguido) para agradecer a presença de todos, inclusive a minha, dada a condição de “pesquisador da Hamdouchiya”.

Ao contrário do que costumava acontecer nas quintas, os comensais não precisavam voltar ao trabalho após o almoço de sexta. Por isso, permaneciam na casa do anfitrião após a refeição. Todos eles tinham conseguido negociar, junto a seus patrões e/ou supervisores de empresas privadas ou públicas, a liberação do trabalho pouco antes do meio-dia. Nesse

sentido, as formas devocionais dos discípulos, às sextas-feiras, organizavam e estruturavam a construção de uma temporalidade específica aos sujeitos, dedicados tanto à vivência da oração de sexta-feira (*salat al-jama'a*) quanto à experiência sufi proporcionada pela interação construída em parceria com os demais adeptos dentro e/ou fora da *zawiya*.

Terminados o almoço, as conversas e as sextas individuais realizados na casa do anfitrião, todos os discípulos se organizavam para irem juntos à *zawiya*. As mesmas situações interacionais responsáveis pelos engajamentos individuais de organização e/ou limpeza da *zawiya* se repetiam até os momentos de preparação da oração da tarde (*salat al-asr*) e se estendiam até a oração do pôr-do-sol (*salat al-maghreb*) no pátio.

Mais uma vez, após essas orações, havia as práticas de hospitalidade e solidariedade por meio da entrega dos copos de água, chá e/ou doces durante as pausas das atividades rituais da *zawiya*, assim como as sinalizações por parte de Bichara (*moqaddim*), através de suas preces, de que as atividades religiosas iriam começar.

Ao término das performances rituais das sextas-feiras (*dhikrs*, *qasidas* e *hadras*), a organização do espaço da *zawiya* era novamente conduzida pelos mais variados discípulos, e eu logo me dispunha para permanecer mais uma noite na casa de Younes ou de Lahcem para conversar informalmente com eles. Na manhã seguinte, após o café da manhã em suas residências ou no Café Roxy junto de outros discípulos, eu viajava para a cidade de Essaouira para iniciar um novo trabalho de campo, realizado aos sábados e domingos, na *zawiya* local, somente regressando a Safi na semana posterior.

As leituras textuais (Alcorão e Dala'il al-Khayrat) na *zawiya* de Safi

Às quintas-feiras, após a realização da *salat al-asr*, eram organizadas as leituras de capítulos do Alcorão (*suras*) e de trechos do livro

“Dala’il al-Khayrat¹⁴⁸” no pátio da *zawiya* entre os discípulos. Uma vez munidos dos livros, e já sabendo aonde haviam parado na leitura anterior¹⁴⁹, os adeptos iniciavam a primeira parte das leituras: a recitação do capítulo 36 (*sura al-Yasin*) do Alcorão, que contém, basicamente, o tema da unicidade de Deus, mensagem divina e ressurreição, além da ênfase do profeta Mohammed como seu real mensageiro. Meus interlocutores consideravam os benefícios e a graça divina (*baraka*) alcançados através da submissão¹⁵⁰ ao modelo constituído na figura do Profeta como essenciais para o desenvolvimento de suas formas devocionais, não somente pelo acesso e exercício da leitura desses conteúdos, mas, sobretudo, pela oportunidade de aplicar algumas dessas mensagens em sua vida cotidiana.

Alguns membros locais, principalmente Younes, Nabil (*ma’alem*) e Bichara (*moqaddim*), já haviam memorizado os 83 versículos (*ayas*) da *sura al-Yasin*; os demais alternavam a recitação de cor com a leitura de trechos.

Após a finalização dessa etapa, que durava entre 10 e 20 minutos, os discípulos iniciavam a segunda parte das leituras, composta pela recitação de três capítulos do Alcorão: o capítulo de abertura (*sura al-Fatiha*), um capítulo intermediário¹⁵¹ e – o capítulo final (*sura an-Nass*). Esta parte simbolizava a leitura integral do livro sagrado.

148. A estrutura da versão do livro de Jazouli utilizado pela *zawiya* de Safi possuía basicamente as formulações místicas (*hizbs*), as sessões (*fast*) de preces, que se dividem ao longo dos dias da semana, e alguns capítulos do Alcorão (*suras*).

149. A versão do livro de Jazouli utilizado na *zawiya* de Safi possuía uma série de comentários realizados por especialistas islâmicos que citam os benefícios e as bênçãos em recitar alguns capítulos do Alcorão (*suras*) antes da execução do método desenvolvido por Jazouli.

150. O termo submissão aqui era compreendido por meus interlocutores como uma vocação, ou seja, uma ação engajada para a (re)produção dos valores/atitudes esperados.

151. A leitura desses capítulos seguia a sequência do Alcorão. A cada semana, os discípulos liam o capítulo seguinte com relação ao trecho lido na *zawiya* pela semana precedente.

Embora todos lessem o Alcorão juntos, quase sempre, um adepto projetava sua voz em um volume mais alto que os demais. Pausas momentâneas eram frequentes entre os discípulos para buscarem fôlego ou para beberem alguma quantidade de água¹⁵² disponibilizada no local.

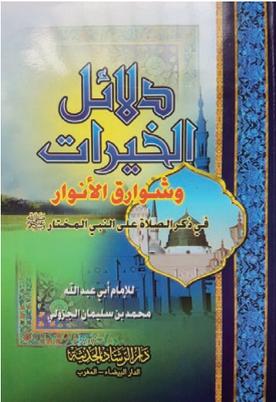
Cerca de 20 a 30 minutos depois, quando essa parte era finalizada, os discípulos selecionavam uma fórmula mística (*hizb*) do livro de Jazouli para compor a terceira e última parte das leituras propostas, com duração estimada de mais 20 a 30 minutos.

Essa parte¹⁵³ específica versava sobre as realizações alcançadas através das preces à figura do profeta Mohammed. A interpretação local enfatizava o esforço de se evocar a intenção (*niya*) dos sujeitos como princípio capaz de produzir atos concretos no mundo dos homens (*dunya*).

Foto 09 (esquerda) – Capa do livro de Jazouli utilizado pela *zawiya* de Safi.

Foto 10 (direita) – Leituras textuais (Alcorão e *Dala'il al-Khayrat*) pelos discípulos na área destinada ao público (área 8a da Figura 02).

Fonte: Foto do autor, novembro de 2016.



152. Havia sempre um galão de cinco litros deixado sobre os tapetes no pátio com essa finalidade. O adepto do dia que se incumbia de prepará-lo, servi-lo e guardá-lo exibia, por assim dizer, o seu engajamento em zelar pelos demais no local.

153. Assim como na leitura do Alcorão, essa leitura se encontrava sequenciada com relação à leitura da quinta-feira anterior na *zawiya*. Esse método foi introduzido por Lahcen que seguia, estritamente, as recomendações descritas na versão do livro de Jazouli para a escolha das litanias sequenciadas.

A mesma alternância dos ritmos recitados coletivamente era conduzida pela projeção das vozes dos discípulos em tons cada vez mais altos, ora para marcar a cadência dos movimentos lidos por eles, ora para estabelecer uma unidade de leitura coesa através do envolvimento de todos os presentes. No final da recitação do *hizb*, os adeptos realizavam mais uma prece coletiva (evocação do Profeta como um exemplo de vida a ser seguido) iniciada por Bichara (*moqaddim*), finalizando assim a sessão ritual das quintas-feiras na *zawiya*.

Analisar as atribuições simbólicas mediadas pelos interlocutores nas leituras organizadas nessas atividades rituais limitaria esta pesquisa etnográfica, uma vez que tal imperativo não propiciaria a análise do que é, de fato, fundamental para todos na *zawiya* desde a entrada em vigor do “movimento de correção” (2012), com as intervenções de Lahcen no cotidiano religioso local: a produção da experiência ritual por meio de práticas devocionais. “*Sem essas leituras não posso saber nada sobre o mundo. O Profeta S.A.A.S¹⁵⁴ era iletrado, e mesmo assim sabia muito. Se não leio, perderei algo valioso. É importante insistir na leitura e apreender algo sobre elas. Se for para ler sem a intenção [niya], não venha*”, disse Taoufik (35 anos, estivador).

Muito mais do que simplesmente apresentar conhecimentos religiosos e produzir conteúdos simbólicos sobre os feitos do Profeta que facilitariam a memorização dos sujeitos e, logo, os benefícios de se desejar essas conquistas para suas vidas, as leituras textuais (Alcorão e *Dala’il al-Khayrat*) promoviam a capacidade transformativa sobre os *selves* (Asad, 1993), e também a construção do desejo sobre os sujeitos (Mahmood, 2005) para alcançar tais benesses.

A intenção (*niya*) de fazer essas leituras era o que possibilitava (re)formar os dispositivos morais do “eu” (*nafs*) dos adeptos na

154. Essa é a abreviação da expressão que significa “que a benção e a paz de Deus estejam sobre ele” (*sallallahu ‘alayhi wa sallam*).

zawiya. Por isso, a produção desses desejos por meio de termos como “persistência” (*israr*), “sobriedade” (*sahu*) e “paciência” (*sabr*) era importante entre os interlocutores. “*Se não me empenhar [israr] nas leituras, não alcanço a moderação [sahu] sobre mim [nafs] com base nos ensinamentos do Profeta S.A.A.S. No final, não terei a tranquilidade [sabr] que quero. Existem muitos caminhos a serem trilhados e estou apenas no início. Mas não tenho pressa*”, disse Yazid (17 anos, estudante do ensino médio).

Nesse sentido, o ato de memorizar deve ser compreendido como um dos efeitos das intenções e dos desejos dos sujeitos e não como meramente uma técnica constituída pelo “movimento de correção” da *zawiya* local.

Contudo, o processo de memorização dos conteúdos evocados pelo livro de Jazouli reforçava uma estrutura comum do tipo de sufismo praticado no Marrocos. A alternância na leitura das fórmulas místicas (*hizbs*) e das sessões (*fasl*) de preces, que estabelecia um ciclo de recitações como modelo para sua prática ao longo dos dias da semana, era responsável por manter as façanhas e as condutas do Profeta como um modelo de vida exemplar a ser perseguido pelos discípulos.

Para tanto, nada melhor do que incorporar a figura de devoção do santo patrono da *tariqa* como parte dessa herança transmitida entre os adeptos. Era comum a todos os membros de Safi acionar a genealogia espiritual (*silsila*) de Sidi ‘Ali ben Hamdouche como uma personalidade ligada a figuras importantes no contexto do sufismo tais como: Mohammed Cherki (m.1564), Abdelaziz el Tebba (m.1508), Mohammed Sulaiman al-Jazouli (m.1465), Abu al-Hasan ash-Shadhili (m.1258), passando por Abdeslam Ben Mchich (m.1228), Abd al Qadir al-Jilani (m.1166), Abu al-Qasim al-Junayd (m.910), até chegar ao Profeta.

Diferente do uso do “mito como a justificação da facção e da mudança social” proposto por Leach (1954), o ato de contar uma história (nos caso, as linhagens espirituais do santo patrono) buscava muito mais validar o *status* da *tariqa* Hamdouchiya para seus próprios discípulos, pela criação de uma genealogia baseada em fontes herdadas do país, como textos religiosos e/ou biografias de santos, do que ratificar algum prestígio existente entre os sujeitos que acionavam o sistema de linhagens sufis de modo a demonstrarem algum tipo de conhecimento religioso.

Mesmo assim, o que continuava a chamar a atenção era a recorrência da figura do profeta Mohammed como um dispositivo moral para os sujeitos. Nesse sentido, o livro “Dala’il al-Khayrat” continha não somente os simbolismos necessários para criar um ambiente de transmissão de conhecimentos, por meio de suas descrições e metáforas explicitadas – algo esperado entre os discípulos – mas também fornecia e reforçava os elementos da doutrina segundo a qual os santos eram os herdeiros de profetas (*sharifs*) anteriores e, que, incorporavam uma personificação universal da realidade vivida pelo Profeta (Cornnell, 1998), concebida através da representação de um caminho considerado como exemplar (*tariqa* Mohammedia).

As leituras textuais (Alcorão e Dala’il al-Khayrat) fazem parte de uma linguagem que tem uma meta e um efeito, ou seja, se constituem como um instrumento de ação tal qual numa prece (Mauss, 2005b). Contudo, há um elemento que torna possível identificar a presença do *hal* nestas performances: a sensorialidade advinda dos sons. A seguir, apresento as situações em que o uso da palavra, combinado com a prática instrumental, desembocaria no papel central atribuído a dimensão musical para os adeptos da Hamdouchiya.

As invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikr*), as recitações dos poemas (*qasidas*) e as sessões rituais (*hadras*) em Safi

Às sextas-feiras, após a realização da *salat al-asr* na *zawiya*, eu acompanhava as seguintes formas de expressão ritual: as invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikr*); as recitações dos poemas (*qasidas*), vinculadas ao santo patrono e; as sessões rituais (*hadras*), que incluíam os ritmos musicais dos discípulos.

Algumas interações sociais entre os discípulos eram utilizadas para dar tempo aos adeptos atrasados para chegar aos momentos de recitação dos *dhikrs* da *tariqa*.

Alguns discípulos retiravam de sete a nove tambores (*harrazs*)¹⁵⁵ – de dentro da sala do *moqaddim* e os colocavam em frente a um ou dois braseiro(s) com carvão aceso no pátio com a finalidade de afiná-los.

Enquanto isso, Younes buscava, na mesma sala, uma caixa plástica com 25 cadernos. Cada um deles era composto de quatro páginas em formato A4 nas quais os *dhikrs* haviam sido fotocopiados. Dentro da caixa havia também 20 conjuntos de quatro a seis páginas no mesmo formato, dessa vez com fotocópias das *qasidas* da Hamdouchiya.

A compilação dos escritos estudados na *zawiya* de Safi advinha, sobretudo, de duas fontes: a estrutura dos *dhikrs* transmitida pelas últimas quatro gerações de mestres musicais (*ma'alems*) e/ou líderes (*moqaddims*) locais – o que também era reconhecida e compartilhada entre os discípulos dos demais locais de culto que visitei ao longo do trabalho de campo – e; a estrutura das *qasidas* transmitida pelos adeptos locais – o que possuía uma sequência textual muito semelhante disponível em outros locais de culto como, por exemplo, a *zawiya* de Essaouira. As *qasidas* atuais utilizadas pela *zawiya* de Safi, por exemplo,

155. Peça de cerâmica vertical de 60 cm e que possui uma abertura coberta e revestida por uma pele de carneiro de 20 cm de diâmetro.

foram compostas ao longo dos últimos 20 anos. Nesse sentido, pode-se dizer que diversos membros (poetas ou não) dos mais variados locais de culto da Hamdouchiya se dedicavam, por assim dizer, a elaborar uma coleção¹⁵⁶ “viva” desses textos.

Uma vez distribuídos os cadernos dos *dhikrs* e as folhas das *qasidas*, cabia ao *ma'alem* ou *moqaddim* iniciar suas recitações. A recitação dos *dhikrs* tinha duração de cerca de 50 minutos e era dividido em seis partes, de acordo com a seguinte estrutura: 1º) a introdução, que tratava da figura do Profeta, na qual ocorriam determinadas variações de velocidade sobre os tons enunciados pelos discípulos, até a transição tonal que continha a evocação de que “não existe divindade além de Deus, Mohammed é seu mensageiro e que a bênção e a paz de Deus estejam sobre ele” (*La ilaha illa Allah sidna Mohammad rasoul allah sallallahu ‘alayhi wa sallam*), repetidos dez vezes; 2º) o ápice ritual, no qual todos os presentes mudavam a tonalidade das recitações para declarar que “não existe divindade além de Deus” (*La ilaha illa Allah*). Esta declaração era repetida cem vezes; 3º) o retorno a um ritmo e uma tonalidade semelhantes aos utilizados na introdução. Desta vez, a recitação versava sobre a genealogia (*silsila*) da Hamdouchiya; 4º) a evocação dos nomes do Profeta também com tons das recitações modificados; 5º) o retorno às variações de velocidade sobre os tons enunciados pelos discípulos na introdução para referenciar, mais uma vez, agora de forma diversa, a figura do Profeta e; 6º) uma última evocação dos nomes do Profeta por meio da mudança sobre os tons das recitações.

156. Abdelaziz (45 anos, músico e *moqaddim* da *ta'ifa* de Fez) publicou um livro em 2016 contendo algumas histórias referente aos *dhikrs* e às *qasidas* da Hamdouchiya, além de apresentar uma nova compilação dessas últimas, por meio da reunião de textos produzidos por descendentes do santo patrono (*shurfa*), discípulos da Hamdouchiya e de poetas marroquinos simpatizantes com as formas devocionais de Sidi ‘Ali ben Hamdouche.

Foto 11 – *Dhikr* realizado na *zawiya* de Essaouira em conjunto com os membros de Safi. Da esquerda para a direita, até o homem que se encontra ao lado dos galões de água: o *moqaddim* de Essaouira, Bichara (*moqaddim* de Safi), Younes, Lahcen e Nabil (*ma'alem* de Safi). Fonte: Foto do autor, julho de 2017.



Durante as recitações, era comum a utilização dos cadernos dos *dhikrs* para auxiliar os discípulos a recitá-los, mesmo que se esquecessem de alguns trechos a serem evocados. Além disso, havia pausas de alguns segundos para beber água, devido à sede ou à tosse provocada pelo ato contínuo da recitação, enquanto os demais continuavam a entoar as invocações dos nomes e da presença de Deus em ritmos tonais cada vez mais altos.

Ao final dos *dhikrs*, uma prece coletiva (evocação do Profeta como um exemplo de vida a ser seguido) era iniciada pelo *moqaddim* para marcar que a primeira parte da sessão ritual das sextas-feiras estava cumprida. Em seguida, o *moqaddim* entoava novas preces para que as bênçãos divinas (*baraka*) pudessem recair sobre os presentes, desta vez com as mãos rentes em formato côncavo voltadas para a face e na altura do peito. Esta parte da recitação ocorria em tom responsorial: tão logo o *moqaddim* terminasse sua frase, os adeptos exclamavam a palavra “amém” (*amin*) em uníssono, ao que se seguia a cada nova declaração

do *moqaddim* local. O gestual das mãos dos demais discípulos era semelhante ao do *moqaddim*. Os presentes interpretavam que dessa forma conseguiriam incorporar as bênçãos divinas (*baraka*) evocadas por ele.

Passada mais essa etapa, uma prece coletiva (evocação do Profeta como um exemplo de vida a ser seguido) pós-*dhikr* era iniciada e recitada por todos.

O tema central do *dhikr* praticado pela Hamdouchiya destacava a figura do Profeta como um modelo de devoção (*tariqa* Mohammedia) por meio da evocação do testemunho de fé (*shahada*) dos muçulmanos através da fórmula de que “não existe divindade além de Deus” (*La ilaha illa Allah*). Porém, cabe salientar a disposição moral dos sujeitos para se comprometerem com as recitações dos *dhikrs*, seja pela verbalização dos tons das palavras e/ou frases de memorização de sua estrutura textual, seja por meio do auxílio dos cadernos que contribuíam, de alguma forma, para a ordenação da experiência de leitura pelos discípulos. “Não perco o *dhikr* por nada. Ele traz um conhecimento grandioso sobre o Profeta (S.A.A.S). Do início ao fim, cada um, deve dar o seu máximo e o seu melhor para que os ensinamentos do Profeta (S.A.A.S) atinjam o nosso interior [o interlocutor apontou neste momento para o coração onde se localizaria a intenção (*niya*) dos sujeitos]. Sem isso, não é possível fazer nada”, disse Bachar (68 anos, aposentado). Nesse sentido, é importante frisar, novamente, a construção do desejo dos sujeitos (Mahmood, 2005) por meio da preparação e da vivência ritual contida nos *dhikrs*.

Diferente da constituição de uma experiência mística proporcionada pela atuação conjunta das dimensões cognitivas, sensoriais e emotivas responsáveis pela promoção das subjetividades entre os sufis proposta por Pinto (2002)¹⁵⁷, os *dhikrs* performados pela

157. No meu contexto etnográfico, a dimensão sensorial ganhava relevos comparativos importantes quando o assunto era as manifestações corporais associadas ao estilo da música Hamadsha mobilizado nas sessões rituais (*hadras*).

Hamdouchiya almejavam a constituição de uma autonomia para seus discípulos – compreendida como a expressão de religiosidade e submissão aos valores e às atitudes contemplados como “corretos” (Mahmood, 2005) ou virtuosos. Afirmando isso por não haver uma autoridade estabelecida – como na relação mestre-discípulo, salvo o caso de Younes e de Lahcen – na organização dessas experiências rituais, nem um espaço educacional para além da *zawiya* de Safi onde se podia discutir os conteúdos reconhecidos como relevantes para a aquisição de conhecimento (*ilm*). A forma herdada ou, melhor dizendo, a (re)invenção do *dhikr* como uma forma novamente disponibilizada, visto o seu retorno recente ao local em 2012, era vivenciada por meio da ideia de submissão – engajamento – forjada pelos adeptos.

A prática dos *dhikrs* estimularia, por assim dizer, a vocação (ação engajada) dos sujeitos como um elemento a ser desenvolvido na construção das demais formas devocionais sufis. Era isso que permeava as interpretações dos discípulos sobre a atuação e performance de alguns deles durante esses momentos rituais na *zawiya*. “*Sinto a intenção [niya] dos meus irmãos no dhikr. E ela também afeta a sua. Conheço irmãos que ficam muitas semanas sem aparecer na zawiya. Mas quando estão aqui, a minha prática é duplicada. Existem pessoas com uma devoção maior do que outras*”, disse Driss (42 anos, vendedor). Nesse sentido, os laços interacionais formavam um importante componente de conexão na constituição das experiências dos *dhikrs* da *zawiya*, além de favorecer a atuação dos dispositivos morais sobre os adeptos para que eles se submetessem ao processo sufi, compreendido como uma parte essencial da vida cotidiana na *zawiya*.

Após uma pequena pausa, os discípulos se organizavam em duplas e pegavam as folhas que continham os poemas (*qasidas*) mais próximos de si. Nesse ínterim, outros buscavam as percussões de cerâmica (*harrazs*), deixadas previamente próximas do(s) braseiro(s) no

pátio, para iniciarem suas performances musicais e recitações. Younes dava início às *qasidas* utilizando um *harraz*, entregue por um discípulo, como um modo de estabelecer o andamento dos compassos musicais característicos dos discípulos da Hamdouchiya. A estrutura das *qasidas* contemplava entre cinco e seis partes tonais distintas, tendo, em cada uma dessas divisões, um adepto que “guiava” com a voz e com o *harraz* a recitação dos poemas em conjunto com os demais.

A ordem dessas *qasidas*, que duravam cerca de 30 minutos e possuíam como tema os feitos e as virtudes das formas devocionais do santo patrono da *tariqa*, havia sido pré-estabelecida por Younes. Existia um certo consenso entre os discípulos dos mais variados locais de culto sobre quais *qasidas* faziam parte das recitações recorrentes e/ou do legado e patrimônio comum, como as que observei nas *zawiyas* de Safi e Essaouira. Entretanto, a possibilidade de acrescentar novos poemas, retirar outros e alterar a ordem das recitações das *qasidas* disponíveis na *zawiya* de Safi ilustrava o processo de “invenção das tradições” (Hobsbawm, 1997), devido aos impactos proporcionados pela “lógica da escrita¹⁵⁸” (Goody, 1986), em diferença, por exemplo, à situação vivida pela *zawiya* de Essaouira que dependia, exclusivamente, da memória dos adeptos durante a execução desses rituais.

Por exemplo, em julho de 2017 eu realizava meu trabalho de campo na *zawiya* de Essaouira, em parceria com os membros de Safi, quando pude perceber essas diferenças quanto ao que, comumente, era considerado a forma herdada no modo de organizar as experiências rituais com relação às *qasidas*. Alguns membros de Safi já não reconheciam mais a ordem de alguns trechos utilizados por seus anfitriões durante as recitações. A maioria deles contornava esse problema com um

158. Goody (1986: 197) afirma que “o que a introdução da escrita ajuda a fazer, contudo, é a tornar explícito o implícito e, ao fazê-lo, a ampliar as possibilidades da ação social, por vezes expondo contradições tácitas e conduzindo assim a novas resoluções (e provavelmente a novas contradições), mas também criando tipos mais preciso de transação e relação”.

silêncio temporário, enquanto ocorria a alternância das partes a serem recitadas coletivamente. Com isso, ganhavam algum tempo para acompanhar as recitações dos adeptos de Essaouira, para tentar recordar os trechos esquecidos temporariamente ou para procurar, no conjunto das folhas impressas que levavam consigo os trechos que se encontravam ordenados de forma distinta da deles. A tentativa da *zawiya* de Safi de ordenar uma sequência para as *qasidas* se tornou possível devido ao uso da escrita que estabeleceu os padrões inerentes à sua lógica como uma maneira de atuar em parceria com a ação ritual de seus discípulos.

Sobre essa presença de elementos da escrita, que atuavam formalmente no patrimônio comum da Hamdouchiya, algumas considerações desse processo devem ser apontadas sob as mudanças do caráter oral nas *qasidas* pela *zawiya* de Safi. Em primeiro lugar, esses novos materiais impressos introduzidos recentemente incitavam a construção de uma memória a ser, constantemente, ampliada (Goody e Watt, 1963) por essa comunidade sufi. Em segundo, o conjunto formado por esses materiais estabelecia uma alteridade (Goody, 1971) com relação a *zawiya* de Essaouira, visto a possibilidade desses cadernos e folhas circularem em outros locais de culto da *tariqa*. E, por último, os conteúdos e as sequências dessa forma devocional (*qasida*) passavam por uma série de manipulação de informações (Goody et al, 1977) como, por exemplo, as de Younes, até a sua constituição em quadros mais gerais e disponíveis a todos. Essa relação entre escrita e fenômeno religioso propiciaria que os sistemas de classificação da comunidade local pudessem introduzir novas avaliações sobre a experiência moral (Goody, 1986) dessas formas herdadas.

Esse tipo de contraste entre as *zawiyas* de Safi e Essaouira me permite afirmar, inclusive, que a situação atual dos membros de Safi proporciona a transformação ou, melhor dizendo, a (re)invenção das *qasidas* devido à possibilidade de introdução de novos conteúdos por meio da eliminação de outros. Isso impõe à experiência ritual das

qasidas a produção de novos sentidos com relação às interpretações das formas devocionais do santo patrono da *tariqa*, enquanto, em comparação com os membros de Essaouira, ela se encontra delimitada por meio das formas herdadas e transmitidas por, no máximo, duas ou três gerações, devido ao caráter multifacetado da memória aos sujeitos. “O que os mestres [ma’alems] de Essaouira tinham, quase não existe mais. A ganância e a estupidez de alguns fizeram que parte da tradição da Hamdouchiya desaparecesse para sempre. Meu pai iniciou esse movimento de reunião desses textos. Precisamos disso para o futuro”, disse Younes. Sendo assim, a construção de um acervo de poemas (*qasidas*) não visava apenas produzir uma diferenciação com os demais locais de culto da Hamdouchiya, mas sim inventar outras formas devocionais ligadas ao santo patrono por meio de uma atualização das formas textuais existentes diante do contexto vivido de seus membros, por mais que elas pudessem provocar algumas situações inusitadas, como as ocorridas na última visita dos adeptos de Safi à *zawiya* de Essaouira.

Seja como for, uma temática comum continuava inalterada nas *qasidas*: elas ainda versavam sobre as descrições dos valores/atitude e dos milagres (*karamat*) de Sidi ‘Ali ben Hamdouche por meio da explicitação de suas formas devocionais. Nesse sentido, o santo patrono encarnava o modelo exemplar tal qual foi construído e trilhado pelo Profeta (*tariqa* Mohammedia). “Sidi ‘Ali foi um polo de seu tempo [*qutb*]. Ele tinha conhecimento [*‘ilm*] e poder [*baraka*]. Por isso, estamos aqui reunidos. Temos um compromisso com o que nos foi deixado. Ele foi um exemplo de devoção. Especialmente o modo como realizava os *dhikrs*. Isso muda a sua vida”, disse Hamid (50 anos, electricista). O reconhecimento de que o santo patrono era o portador de uma ciência (*‘ilm*) capaz de mudar a vida de alguém estabelecia um valor a ser alcançado pelo desejo de se submeter ao processo disciplinar contido nas recitações das *qasidas*. Portanto, a figura do

santo assegurava que as formas devocionais eram uma realidade possível de ser vivida pelos discípulos por meio desta experiência ritual que possibilitava sua transformação – devido à aquisição de algum conhecimento –, ao longo das trajetórias pessoais desenvolvidas na *zawiya*.

Um elemento característico entre os adeptos da *zawiya* de Safi era o uso das leituras faciais nos momentos em que se pretendia estabelecer outra tonalidade sonora às recitações. Caso algum discípulo quisesse se colocar como protagonista delas, ele deveria aguardar toda uma sequência das *qasidas* coordenada pelo adepto que se encontrava mediando a recitação da vez. Porém, isso implicava, necessariamente, em alternar o tom da *qasida* com relação à parte anterior recitada para se fazer jus à delimitação das parcelas que formavam o conjunto da experiência ritual. Para tal, fazia-se necessária a leitura das intenções dos membros locais como uma técnica de vigília de seus engajamentos individuais na promoção das atividades rituais. Assumir uma sequência das *qasidas* a serem recitadas envolvia a responsabilidade para consigo e com os outros, mas também o estabelecimento de relações de confiança sobre os demais, uma vez que cabia a eles a verbalização dos refrãos das *qasidas* iniciadas por um discípulo. Nesse sentido, a noção de autonomia necessitava ser rotinizada através dessas performances como maneira de provar a submissão desenvolvida pelos sujeitos.

A gravação de vídeos e áudios das *qasidas* por meio de telefones celulares era comum aos discípulos para que pudessem praticar posteriormente, em suas residências, os conteúdos e os ritmos das recitações. O fato de alguns adeptos de Safi já terem memorizado boa parte desses textos não traduzia uma expansão dos engajamentos individuais almejados para o cotidiano da *zawiya*, visto que o “núcleo-base” de intérpretes durante essa atividade ritual continuava restrito a poucos membros. Isso reforçava a verificação

da situação de desenvolvimento das noções de responsabilidade e autonomia como consequência direta das práticas disciplinares impostas aos sujeitos na transformação de seus *selves* e como parte do processo de inculcação das formas devocionais sufis. Nesse sentido, a participação na vida cotidiana da *zawiya* implicava, de tempos em tempos, na promoção de determinados atos que pudessem comprovar o *status* das trajetórias individuais dos sujeitos com relação ao que eles compartilhavam por meio de suas performances rituais.

Foto 12 – Recitação das *qasidas* na *zawiya* de Safi. Destaque para a direção do olhar de Younes, que veste uma vestimenta (*djellaba*) preta e porta um *harraz* nas mãos, para Tarik (filho do *ma'alem*), que veste uma *djellaba* branca e porta um tambor (*ta'arija*) verde nas mãos. Ao lado dele, um discípulo lê as *qasidas* organizadas por Younes. Ao fundo, um adepto registra as *qasidas* por meio de um telefone celular.

Fonte: Foto do autor, setembro de 2017.



Após a realização da oração do pôr-do-sol (*salat al-maghreb*) no pátio, os discípulos realizavam, novamente, as interações de sociabilidade (conversas e/ou a ingestão de água/chá ou doces) enquanto outros já se preparavam para utilizar os instrumentos de

percussão (*harraz*, *ta'arija*¹⁵⁹ e *tbal*¹⁶⁰), recorrentes nas mais variadas *tariqas* marroquinas, bem como as flautas (*ghitas*¹⁶¹) características do estilo da música Hamadsha e voltadas para a produção das *hadras*. Essas atividades rituais eram as responsáveis pela produção dos estados religiosos (*hals*) valorizados nos locais de culto da Hamdouchiya devido à utilização do estilo da música Hamadsha – patrimônio imaterial dos discípulos – descrita como um meio para a realização das experiências místicas. “*Se ninguém manifestar o hal [estado religioso almejado] hoje, tentaremos semana que vem na zawiya. Não se produz hal como em uma fábrica apertando botões. Ele não é produzido quando queremos. Mas ele também não é fruto do acaso. É Deus [Allah] quem determina. E quando acontece, é fantástico*”, disse Ibrahim (47 anos, vendedor). Se a música é o canal que possibilitava passar da dimensão exotérica (*zahiri*), que deriva da percepção sensorial do mundo material, à esotérica (*batini*), sendo esta última mais próxima da realidade/verdade divina (*haqiqa*, *haqq*), a substância transformativa contida no *hal*, do ponto de vista dos sujeitos, justificava a produção ritual das *hadras* mesmo que se tenha em conta a qualidade efêmera de sua experiência e efeito sobre os sujeitos.

Esse estado transformativo do *hal* se aproximava do caráter de êxtase contido pelo termo árabe “*tarab*”, isto é, “um estilo de

159. Também conhecido como *darbuqqa* esse instrumento constitui-se em um tambor de terracota formado por uma peça de cerâmica vertical de 15 cm e que possui uma abertura coberta e revestida por uma pele de carneiro de 10 cm de diâmetro.

160. Tambor formado por uma peça de madeira vertical de 40 cm e que contém duas tiras de pele de carneiro de 40 cm de diâmetro esticada e amarrada com cordas em suas extremidades. Usam-se duas baquetas de madeira, de formatos distintos, para se extrair os sons provenientes de suas extremidades.

161. Também conhecido como *zurna* esse instrumento se assemelha a um oboé formado por uma peça de madeira vertical de 40 cm (geralmente extraída dos pés de damasco) e é dotado de oito orifícios para os dedos, além de um orifício extra através do qual o instrumentista sopra.

música e performance musical em que tais estados emocionais são desenvolvidos e despertados no performer e na audiência” (Shannon, 2006: 161). Nele, o estado interno provocado pelo performer sobre sua audiência, a construção de um ambiente para a eclosão desses estados emotivos, a relação de conectividade entre performer e audiência e a dimensão da espontaneidade na condução da música formavam o conjunto dessas experiências. No meu contexto etnográfico, o papel do mestre musical (*ma’alem*) tornava-se pertinente. Ele era uma figura responsável por organizar um ambiente religioso capaz de propiciar o estado religioso almejado de seus participantes, além de se colocar como um elemento mediador da expressividade do estilo da música Hamadsha por meio da condução de formas convencionais esperadas e de técnicas de improviso.

Reunidos com todos os discípulos nos tapetes da *zawiya*, os flautistas de Safi (Nabil, Tarik e Bichara) se certificavam das afinações de seus instrumentos e organizavam um conjunto sobresalente de três palhetas de palha dupla para, caso fosse necessário, substituir sua principal, escolhida previamente. De frente para eles, alguns discípulos ensaiavam livremente algumas performances sonoras com os *harrazs* ou *ta’arijas*, preparavam as amarrações das cordas do(s) *tbal*(s) utilizado(s) para o dia ou simplesmente colocavam seus telefones celulares em modo de gravação de áudio (MP3) em algum canto da *zawiya* com o intuito de ouvirem as *harras* em casa ou de compartilharem a gravação com algum conhecido. Na presença de todos, de pé, a abertura ritual se realizava ou pela introdução dos sons da flauta (*ghita*) do *ma’alem*, que exigia o ingresso posterior dos percussionistas, ou pela recitação evocada pelo condutor do *tbal*, que introduzia a sua performance sonora em conjunto com os discípulos que portavam os *harrazs*, até ao ingresso dos flautistas.

Foto 13 – Momentos que antecediam a realização das *hadras* na *zawiya* de Safi. Nabil (*ma'alem*) é o segundo da esquerda para a direita. Ele aguardava o fim das recitações dos discípulos para iniciar sua performance musical com a flauta (*ghita*). Fonte: Foto do autor, novembro de 2016.



As sessões rituais (*hadras*) duravam aproximadamente uma hora e contavam com diversos momentos rítmicos, sobretudo, controlados pelo *ma'alem* da *zawiya* junto aos demais discípulos. Neste caso, cabia a ele a condução do andamento dos compassos musicais ao longo do ritual que culminavam com os estados religiosos (*hals*). Ao todo, observei que entre 13 e 18 adeptos formavam o “núcleo-base” de Safi, uma vez que cabiam a estes a condução dos seguintes instrumentos de sopro e percussivos: três flautas (*ghitas*), sete a nove tambores maiores (*harrazs*), dois a quatro tambores menores (*ta'arijas*) e um a dois tambores com cordas (*tbals*). Os discípulos adquiriam o *hal* nas *hadras* por meio da formação de duas fileiras em frente aos flautistas: a primeira correspondia aos adeptos que portavam os *harrazs* sobre seus ombros esquerdos e; a segunda

equivalia aos discípulos unidos, lado a lado, por meio do aperto de suas mãos ou entrelaçamento de braços. Porém, em ambos, a disposição e a performance corporal eram totalmente distintas ao longo das *hadras*.

Os discípulos que utilizavam as percussões necessitavam, inicialmente, conduzir os ritmos musicais propostos pelo *ma'alem*. A comunicação nesta etapa se realizava através da troca de olhares entre mestre musical (*ma'alem*) e os discípulos, mas também entre os próprios adeptos da fileira, como um modo de estabelecerem uma sintonia diante do andamento dos compassos musicais. Além disso, uma ideia permanente entre os membros de Safi era a de “oferecer o seu melhor” durante essas performances com o intuito de justificarem sua participação e permanência neste espaço ritual. “*É importante manter os ritmos. Será com eles que os meus irmãos e eu poderemos ter o hal na zawiya. Mas até lá, é necessário prestar atenção no ma'alem. Ter atenção e continuar com a atenção, até entender que isso é fundamental para todos*”, disse Abdelkader (39 anos, vendedor). Essa disciplina em manter os ritmos musicais e dialogar corporalmente com o *ma'alem*, além de expressar o valor de solidariedade para com os demais na *zawiya* por meio da ideia de “sacrifício moral” atrelada à performance, formava o grau de autonomia religiosa dos sujeitos (Mahmood, 2005), até aos momentos de produção coletiva do *hal*.

Aos discípulos que formavam a fileira de trás dos adeptos que utilizavam as percussões, era dada a oportunidade de contemplar a música tocada pelos flautistas e percussionistas, além de desenvolver determinadas performances e manifestações corporais. Unidos e de mãos dadas, os discípulos marcavam os ritmos musicais através: do balanço do corpo por meio da projeção do tronco superior para frente e para trás, até a inclinação da cabeça na altura do peito e; do meneio dos pés, até o pisoteio de ambos no chão, com o

intuito de salientar que esses movimentos estavam em consonância com os compassos musicais provenientes dos *harrazs*. Exibir solidariedade junto aos discípulos que executavam os instrumentos nas *hadras* era uma qualidade valorizada nos relatos dos adeptos, mas não se constituía em casos singulares, visto a possibilidade de aquisição do *hal* em algum momento. “É uma honra participar da *zawiya* na presença dos meus irmãos. Eu me sinto contente. Quando não estou tocando o *harraz* ou a *ta’arija*, gosto de me unir [formar a fila] com os demais. Mas para isso, a *zawiya* precisa de pessoas. A melhor coisa é ver a *zawiya* cheia delas”, disse Hamid (50 anos, electricista). Nesse sentido, mesmo que o *hal* não fosse o foco principal do dia para algum discípulo, caberia aos mesmos a produção dos estados de zelo e de contentamento entre si e com os outros diante desses momentos rituais.

Foto 14 – Distribuição dos discípulos durante a *hadra* na *zawiya* de Safi. As duas fileiras eram os locais de performances e manifestações de estados religiosos (*hals*). Fonte: Foto do autor, julho de 2017.



Fazer parte das performances nessas fileiras era considerado pelos discípulos uma maneira de propiciar as variações de seus estados religiosos (*hals*), assim que o ritual atingisse o seu ápice por meio do contínuo andamento dos compassos musicais coordenados pelo *ma'alem*. Desse modo, a constante repetição de blocos rítmicos homogêneos, em intervalos de cinco a dez minutos, conduzia as diversas transições rituais contidas nas *hadras* até a produção de seu ponto culminante por meio da manifestação do *hal*. Os sorrisos, o frequente balanço dos ombros e/ou a permanência dos olhos fechados durante a execução dos ritmos musicais, depois dos primeiros 30 minutos das *hadras*, eram interpretados como sinais corporais da presença do *hal* entre os discípulos. Entretanto, longe de querer determinar as representações do estado mental dos indivíduos que realizavam o “êxtase”, já problematizadas em alguns contextos islâmicos (Bartel, 2016b; Boddy, 1989; Lambek, 1981; Lewis, 1971), optei por me concentrar sobre o engajamento individual provocado pelas práticas devocionais dos discípulos em parceria com algumas de suas produções performativas.

Foto 15 – Os estados religiosos (*hals*) dos discípulos. Eles se desenvolvem enquanto o mestre musical (*ma'alem*) introduz os compassos musicais aos demais. Fonte: Foto do autor, julho de 2017.



Esses relatos se encontravam disponíveis quando os discípulos narravam o caráter transformativo sobre os seus próprios *selves*. Sobre isso, algumas questões aproximativas com outros contextos podem indicar melhores possibilidades de se lidar com o fenômeno do *hal*. Se tomado como reestruturação das relações de cognição e do próprio mundo vivido pelos indivíduos (Gell, 1980), o *hal* pode ser encarado como o resultado de técnicas que seriam profundamente importantes no estabelecimento e manutenção das relações da construção do “eu” com o mundo. Neste sentido, o processo ritual analisado por Gell (1980) foi definido pela combinação entre corpo, movimento, intenção e, sobretudo, pela participação dos indivíduos por meio da ideia lúdica de jogo, reforçando a relação entre experiência e intencionalidade.

No meu contexto etnográfico, posso considerar a participação dos indivíduos como um equivalente ao empenho individual e voluntário – engajamento nos meus termos – dos adeptos por meio das práticas devocionais mobilizadas junto ao cotidiano dos locais de culto da Hamdouchiya. Contudo, a manifestação do *hal* não visava simplesmente normalizar as relações do “eu” com o mundo. Neste sentido, as proposições de Pinto (2002) sobre as experiências de “ser e atuar no mundo” podem contribuir para analisar algumas problemáticas contidas sobre o *hal*.

O processo ritual analisado por Pinto (2002, 2005, 2009, 2016) indicou que o caráter indutivo dos ritos fazia com que a mobilização de elementos estruturantes da vida religiosa conduzisse seus participantes a vivenciar o caminho sufi como parte de seu próprio “eu” existencial. Assim, as disposições cognitivas, emocionais e práticas, tais como conceitos doutrinários ou técnicas corporais, seriam mobilizadas na construção das experiências místicas a partir dos sentimentos e sensações induzidos pelas performances rituais. No meu contexto etnográfico, apenas a dimensão sensorial era privilegiada

na formação dessas experiências. Porém, uma vez constituídas, elas correspondiam as reorganizações das subjetividades promovidas pela capacidade reflexiva associada a produção do fenômeno das experiências místicas.

Isso adquiria relevância tanto para as práticas devocionais (*qasidas* e *hadras*) desenvolvidas nos locais de culto quanto para o circuito de apresentações nos festivais de música sufi que envolviam os discípulos da Hamdouchiya. Para a *zawiya* de Safi, a manifestação do *hal* somente poderia ocorrer nos espaços devocionais da *tariqa*. Já para a *zawiya* de Eassouira e a *ta'ifa* de Fez, ambas reconheciam a possibilidade da aquisição do *hal* em algum momento dos festivais de música sufi. Mesmo que eles fossem raros, a ideia de uma autenticidade (*asala*) diante dessas aparições públicas não faziam parte das classificações morais desses adeptos no tocante aos significados e valores que essas experiências poderiam conter.

As críticas realizadas pelos membros de Safi (Capítulo 2) quanto a isso se concentravam sobre os usos das formas herdadas da *tariqa* voltadas para: a aquisição de dinheiro para si como, por exemplo, eles atribuíam as atuações do *moqaddim* de Fez (ideia de mercantilização das tradições) e; a produção de recursos financeiros esporádicos que não contemplassem a participação dos adeptos como, por exemplo, eles imputavam aos conflitos existentes no “núcleo-base” de Essaouira (prática de seletividade pelo *moqaddim* local). Neste sentido, o uso das formas herdadas da Hamdouchiya não estabelecia um limite rígido entre “cultura” e “religião” em termos de uma “constituição moderna” (Latour, 1994: 19), por mais que esses temas suscitasse algumas controversas atuais¹⁶².

Aos discípulos de Safi que demonstravam publicamente uma “satisfação” pessoal diante das *hadras* organizadas – equivalente ao

162. Sobre isso, rever a seção “A comoditização das tradições” (Capítulo 2).

reconhecimento da atuação de um poder divino (*baraka*) na *zawiya* – a dimensão sensorial correlacionada a se ter a “mente vazia”, isto é, a de um pensamento “ligado ao nada” diante dos problemas da vida cotidiana, era um modo de indicar que a manifestação do *hal* havia sido produzida e difundida entre os sujeitos. A analogia do *hal* como uma espécie de “medicamento para a cabeça” era reiteradamente sugerida como um efeito provocado pela dimensão musical sobre os adeptos, além de proporcionar uma razão explicativa frente à continuada visitação da *zawiya* por parte de indivíduos não sufis – especialmente de homens e mulheres que habitavam as circunvizinhanças da *medina* de Safi – que frequentemente assistiam às *hadras*. “Ouvir a música da *hadra* é afastar da cabeça os problemas da vida estressante, do trabalho e da família. Ao longo da semana, temos discussões que provocam em nós sentimentos horríveis. Por isso, temos a música [Hamadsha]. Ela nos traz uma tranquilidade”, disse Driss (42 anos, vendedor). Nesse sentido, a atribuição do caráter transformativo dos sujeitos, num primeiro momento, centrava-se apenas na dimensão exotérica (*zahiri*) da experiência sufi, que deriva da percepção sensorial do mundo material, – operante pelos efeitos corporais derivados dos sons do estilo da música Hamadsha.

A importância da música para a capacidade reflexiva dos discípulos é um ponto a ser mensurado. Ao contrário de uma perspectiva voltada para a construção de um corpo secular, ou seja, que desvaloriza as formas de vida que dão prioridade às suas próprias dimensões sensoriais (Hirschkind, 2011), a Hamdouchiya auto-cultiva essa propriedade por meio dos ritmos e harmonias musicais mobilizadas pelos adeptos. Não era à toa que o par musicalidade-reflexibilidade impusesse uma certa continuidade entre o desenvolvimento das ações rituais (preces, *dhikrs*, *qasidas* e *hadras*) e a incorporação de aprendizados críticos junto ao cotidiano dos locais de culto.

É importante destacar os efeitos dos ritmos por intermédio do estilo da música Hamadsha. Neste sentido, a dimensão musical introduzia uma relação entre corpo e memória sensorial disponível aos adeptos. Essa característica do *embodiment*, isto é, da atitude do nosso corpo em incorporar técnicas e dispositivos sociais e da vocação criativa para inventar e incorporar formas operativas expressivas novas e diferentes (Csordas, 1990; 2004), traduzia a série de dispositivos mobilizados presente nesses momentos rituais.

Mais do que isso, se a construção de uma sintonia sensorial comum aos discípulos expressava o grau de atuação deles sobre o mundo, a divisão entre planos argumentativo ritual e pós-experiencial tornava-se arbitrária como resultado da capacidade reflexiva produzida pelos discípulos por meio da dimensão musical. Por mais que ela possa ocorrer¹⁶³, o esforço de manter a sintonia musical ativa em coletividade, de modo geral, também produzia mecanismos de controle moral e ético. Neste sentido, o ato de tocar ou ensaiar o estilo da música Hamadsha era encarado como algo vital e condicente com a compreensão e a postura de cada um dos discípulos situado nas formas organizacionais dos locais de culto da *tariqa*.

Além disso, também era comum uma produção performativa voltada para a dimensão sensorial que descrevia os efeitos de um “bem-estar¹⁶⁴” corporal, após a finalização das *hadras*, o que sempre reforçava o caráter aquisitivo do *hal* entre os discípulos. Os relatos de alguns deles contemplavam a possibilidade de lidar com ou, até mesmo, anular o estresse provocado pela rotina dos ambientes de trabalho, ciclos de afinidades e amizades ou advindo de núcleos

163. Isso será melhor expresso no Capítulo 5.

164. O termo compreendia a redução das frustrações causadas tanto pela rotina do trabalho quanto decorrente dos problemas da vida familiar/conjugal. Neste sentido, o estado de “alívio” sobre o corpo (*jism*), proporcionado pelo contato com o estado religioso (*hal*), atuava por meio da dimensão cognitiva-sensorial dos interlocutores.

familiares. “O meu corpo descansou após algumas *hadras*. Mas alguns efeitos [*hal*] não eram curtos. Eles se estendiam ao longo dos dias e ninguém era capaz de destruir com a minha paz no coração. Mas, você sabe como é a realidade. A tranquilidade na vida muda rápido”, disse Taoufik (35 anos, estivador). Mais uma vez, o reconhecimento da atuação de um poder divino (*baraka*) na *zawiya* era conectado com a produção da experiência mística dos adeptos já que a dimensão musical continuava a exercer o seu canal expressivo por onde as performances e eficácias devocionais se desenvolviam e entrelaçavam.

Contudo, a dimensão exotérica (*zahiri*), que deriva da percepção sensorial do mundo material, não resumia a experiência mística dos discípulos com relação ao mote inicial da produção dos estados religiosos (*hals*) pela dimensão musical. Ter uma experiência para além do plano sensorial era caracterizado como uma possibilidade de adquirir um “entendimento/revelação”, isto é, uma prática de flexibilidade durante a progressão iniciática e diante da realidade a partir de sua confrontação com as demais esferas da vida social como trabalho, família e lazer. Tal fenômeno relacionado com a dimensão esotérica (*batini*), sendo esta última mais próxima da realidade/verdade divina (*haqiqa, haqq*), era considerado pelos discípulos de curta duração e tido como raro nas *hadras*, pois demandava o reconhecimento da atuação de um poder divino (*baraka*) sobre os sujeitos, provocado e determinado por Deus (*Allah*). Por isso, a produção de valores/atitudes de autonomia e de responsabilidade para consigo e diante dos outros criavam e justificavam o desejo dessas experiências místicas.

Assim, era observável que havia uma correlação entre a capacidade reflexiva desenvolvida e seu efeito associado com a passagem da dimensão exotérica (*zahiri*) rumo à dimensão esotérica (*batini*) pelos adeptos. Um exemplo de manifestação do *hal* deslocada entre esse polo das dimensões experienciais sufis (*zahiri-batini*) me foi narrado

por Bachar (68 anos, aposentado) após ele, em diversas *hadras*, “ter adquirido” uma meditação sobre o caráter de suas relações familiares. “*Depois de ter a minha mente vazia, eu comecei a valorizar a presença dos meus filhos em casa. Eles deveriam passar mais tempo comigo, mesmo que já estejam casados ou com filhos. Os momentos familiares são importantes para mim desde então*”, disse o adepto. A passagem da dimensão exotérica (*zahiri*) rumo à dimensão esotérica (*batini*) entre os discípulos era proporcionada pela dimensão musical na qual os sujeitos eram submetidos, mas, sobretudo, derivava da substância transformativa sobre os *selves* dos adeptos por meio da própria manifestação do *hal*. Quanto à qualidade efêmera e inusitada contida no *hal*, em vez de uma interação comunicativa que envolveria a problemática das enunciações performativas que adquirem sentido e eficácia, isto é, de “como fazer algo por meio das palavras” (Austin, 1969), era preferível complexificar a questão em “como fazer algo por meio das sonoridades e audições”, uma vez que o estilo da música Hamadsha atuaria na produção dessas experiências.

Hirschkind (2001; 2006) destacou a presença de técnicas disciplinares que realçariam os conhecimentos e as capacidades éticas dos sujeitos por meio de sua submissão a determinadas experiências sensoriais. Apesar de seu foco principal ter sido o papel exercido pelos sermões islâmicos (*khutbas*) junto ao contexto egípcio contemporâneo, responsável por inculcar disposições e modos de experiência sensorial, o autor não abordou a capacidade reflexiva dos sujeitos diante das situações e percepções de suas próprias subjetividades submetidas a esses regimes disciplinares. Nesse sentido, a manifestação do *hal* entre os discípulos não somente se referia à produção de um plano sensorial traduzido pelos ritmos do estilo da música Hamadsha – dimensão exotérica (*zahiri*), mas à aquisição de uma constante prática de flexibilidade – traduzida como “entendimento/revelação”, ou seja, associada aos efeitos da dimensão esotérica

(*batini*) – sobre a progressão iniciática dos adeptos. É por esse motivo que a alternância das dimensões experienciais sufis (*zahiri-batini*) não se reduz à tese de um sistema terapêutico operante pela caracterização do uso do estilo da música Hamadsha para fins de “cura” individuais, já desenvolvida sobre os discípulos de Sidi ‘Ali ben Hamdouche (Crapanzano, 1973) e demais santos marroquinos (Claisse, 2002; Nabti, 2010). No meu contexto etnográfico, enfatizar apenas a dimensão exotérica (*zahiri*) não permitia compreender os dispositivos mobilizados durante a produção das *hadras* e pelos quais os discípulos eram submetidos, uma vez que o caráter reflexivo associado aos efeitos dessas experiências místicas – no caso, a dimensão esotérica (*batini*) – extrapolava o mero enquadramento dos estados religiosos (*hals*) por meio das situações de “esvaziamento mental” e/ou de “bem-estar” corporal presentes entre alguns adeptos da Hamdouchiya.

A ética do falar (recitações) e do tocar/ensaiar (estilo da música Hamadsha) possui uma relação com a ética do ouvir (Hirschkind, 2001; 2006), haja visto a produção de sons presente à todas. Palavra (recitação) e música (melodia, ritmo e harmonia) formavam um conjunto de dispositivos mobilizados pela dimensão sensorial no qual os discípulos eram constantemente submetidos. Se a aquisição da capacidade reflexiva se justificava pela rotinização das formas devocionais existentes (*qasidas* e *hadras*), então os efeitos associados a experiência de contato com o *hal* podem ser expandidos simultaneamente como um modo de presença em si mesmo (Foucault, 2018), esquema de transformação dos *selves* (Asad, 1993) e elaboração de uma forma de relação consigo que permitiam aos adeptos se constituírem como sujeitos de uma conduta moral (Foucault, 1984). Neste sentido, as ações rituais coletivas em torno da sintonia das recitações (*qasidas*) e performances musicais (*hadras*) expressavam a construção do desejo sobre os sujeitos (Mahmood, 2005) por meio da

preparação e da vivência de cada discípulo junto aos locais de culto da Hamdouchiya.

Mesmo que o caráter de efemeridade do *hal* não possa ser descrito em termos de sua “reprodutibilidade técnica” (Benjamin, 1985), mas, como na maioria das vezes, esporádico aos adeptos, isso não permitia uma negligência por parte dos discípulos em produzir as performances musicais através dos instrumentos percussivos (*harrazs* ou *ta’arijas*). O fato de alguns adeptos não adquirirem a manifestação do *hal*, seja do ponto de vista da dimensão exotérica (*zahiri*) seja da perspectiva da dimensão esotérica (*batini*), isso não era usado como uma justificativa para se ausentar das práticas devocionais relacionadas às *hadras*, nesse caso, por meio da dimensão musical. “Cada *hal* é único. É impossível reproduzi-lo conforme a sua vontade. Você nunca sabe quando ele virá. Porém, mesmo ele que não ocorra na *hadra* isso não é motivo para que não haja os esforços de todos para com a música. Ela nos torna unidos na devoção”, disse Tarik (filho do *ma’alem*). Portanto, cabia aos próprios discípulos o desenvolvimento das noções de responsabilidade e autonomia a serem rotinizadas através das performances musicais como uma forma dos adeptos provarem sua submissão.

Entretanto, quando algumas dessas situações de descaso frente aos ritmos musicais ocorriam nas *hadras*, cabia aos flautistas, especialmente ao *ma’alem*, a indicação junto ao discípulo de que seu ritmo se situava fora do andamento dos compassos estabelecidos. Olhares e/ou demais gestos faciais na direção do discípulo, além de repreensões públicas, em alguns casos, eram regularmente produzidos como um modo de inculcar disposições com o intuito de valorizar a devoção coletiva por meio da dimensão musical. Essas formas de controle dos flautistas sobre os demais discípulos possibilitavam, em parte, a correção do engajamento individual dos adeptos visto que o corpo mediava a maioria dessas relações. Porém, ele também reforçava

alguns estereótipos sobre as performances musicais de determinados membros locais geralmente ligados às ideias de “indolência” ou “morosidade”. “*Eu não sei o que se passa com alguns aqui. As hadras são as nossas formas de devoção. Mas ainda existem aqueles que insistem em erros. Fico triste em não poder realizar um bom ritual. Preciso dos meus irmãos, mas alguns são lentos e preguiçosos*”, disse Bichara (*moqaddim*). Mesmo que situações como essas sejam descritas circunstancialmente, isso revelava as tensões entre as determinações individuais e coletivas da *zawiya* de Safi no que se referia à organização das formas devocionais entre os discípulos.

Foto 16 – Comunicação corporal do flautista (*djellaba* azul) com o discípulo. Ele portava um tambor (*tbal*) em seu ombro esquerdo. No fundo, o sujeito com camisa xadrez e que porta um *harraz* no ombro era um visitante frequente na *zawiya*. Fonte: Foto do autor, julho de 2017.



Participações musicais esporádicas de indivíduos não sufis conhecidos pelos discípulos nas *hadras* eram permitidas pela condução de um ou dois instrumentos percussivos (*harrazs* ou *ta'arijas*), porém com poucas assistências dos flautistas sobre a correção dos ritmos musicais. O estilo da música Hamadsha era valorizado pelos discípulos como um

meio de conversão de novos adeptos, assim como a crença compartilhada na difusão do poder divino (*baraka*) entre os presentes durante as *hadras*. “Os sons da *Hamadsha* [música] fazem as pessoas pensarem. Esvaziar a mente e produzir sensações corporais são as provas do seu poder. Mas as pessoas necessitam de um tempo para entender que a *zawiya* oferece algo [*hal*] para elas. Por isso, elas são bem-vindas”, disse Nabil (*ma’alem*). Distante de exercer alguma influência em um projeto proselitista atuante na *zawiya*, a performance coletiva das *hadras* se traduzia na aquisição de uma virtude para os discípulos justamente pelo seu caráter individual e, sobretudo, vocacional dos sujeitos de provarem a sua submissão – engajamento – sobre as práticas desenvolvidas.

Entretanto, não somente de experiências místicas e de formas de controle se organizavam as *hadras* na *zawiya*. Alguns discípulos ainda atuavam de forma independente no suporte da experiência ritual dos demais adeptos, através da purificação do ambiente com incensos no(s) braseiro(s) do pátio ou da afinação dos instrumentos de percussão (*harras* e *ta’arijas*).

Outros discípulos ocupavam-se da gravação de vídeos de curta duração (cinco a dez minutos) com seus telefones celulares, no intuito de organizarem os registros históricos da *zawiya* local. Tal produção era voltada tanto para a difusão interna entre os adeptos quanto externa, como aos demais membros de locais de culto da *Hamdouchiya*, discípulos de outras *tariqas* e indivíduos não sufis que faziam parte dos ciclos de afinidades e amizades dos adeptos. Além disso, restava aos discípulos mais idosos da *zawiya* de Safi sua participação nas *hadras* através das palmas das mãos em consonância com os instrumentos percussivos desenvolvidos pelos membros locais.

As participações musicais dos visitantes nas *hadras* não produziam relevantes impactos rituais na performance coletiva, mas contribuíam para a valorização da forma cultural expressa por meio do estilo da música *Hamadsha* dos discípulos e/ou o elogio da forma devocional da

zawiya através da crença de que a dimensão musical era a responsável pela produção dos estados religiosos (*hals*) sobre os sujeitos. Ademais, a imagem pública da *zawiya* de Safi era difundida tanto por vídeos produzidos entre os discípulos quanto pela propaganda boca a boca de seus visitantes. Na certeza do retorno de “dias mais gloriosos” para a *zawiya*, Younes e Lahcen concentravam suas esperanças sobre o que de melhor existia nos discípulos: a submissão, ou seja, as vocações individuais dos adeptos – engajamentos – para a construção de um ambiente coletivo dentro dos parâmetros inventivos das práticas de devoção.

Conclusões

As interações e a *doxa* na experiência mística pela aquisição dos estados religiosos (*hals*) forjavam as bases do processo disciplinar pressuposto na organização e existência ritual dos discípulos na *zawiya* de Safi. As noções de responsabilidade e autonomia eram fundamentais na estrutura disciplinar constituída tendo na ideia de vocação sua *raison d'être* para o desenvolvimento das diversas práticas devocionais da Hamdouchiya. Tal eficácia residia no desenvolvimento do caráter reflexivo por parte dos adeptos em estabelecer um horizonte aberto junto aos estados religiosos (*hals*) e que pudesse ser usado na conversão dos comportamentos esperados. O valor dessas duas noções assinalava não apenas a competência dos indivíduos para praticarem suas virtudes religiosas, mas, acima de tudo, a aptidão para a obtenção do desejo de submissão junto à rotina da *tariqa*.

Nesse sentido, a experiência de se submeter ao cotidiano da *zawiya* por meio das práticas desenvolvidas se situava para além de um mero exercício de formas autoritárias, ainda que houvesse, em certas ocasiões, alguns dispositivos de controle por parte de certos discípulos.

O engajamento individual paulatino dos adeptos, articulado com as noções de responsabilidade e autonomia, era colocado à prova em distintas conjunturas através: dos atos de ordenamento e asseio dos

locais de comunhão da *zawiya*, por meio dos valores de hospitalidade e solidariedade expressos pela ideia de interação e sociabilidade entre os presentes nas dinâmicas rituais; da preparação da intenção (*niya*) devocional desejada como um modo de transformação dos dispositivos morais do “eu” (*nafs*) dos adeptos durante as leituras textuais (Alcorão e Dala’il al-Khayrat) e; da constituição dos laços interacionais rotinizados pelas performances rituais (*dhikrs*, *qasidas* e *hadras*) como um modo de evidenciar os processos de submissão desenvolvidos pelos sujeitos. Sobre essa última performance ritual (*hadras*), era notória a importância do estilo da música Hamadsha na fabricação da experiência mística por meio da passagem da dimensão exotérica (*zahiri*) rumo à dimensão esotérica (*batini*) entre os discípulos. Nesse sentido, a eclosão do *hal* criava uma expectativa de poder dominar o caráter reflexivo associado a produção do fenômeno das experiências místicas como um modo de atestar a progressão iniciática pelos adeptos.

Para os interlocutores, as performances rituais eram práticas através das quais se formariam as disposições das formas devocionais, uma vez que os atos simbólicos não teriam quaisquer relações com as atividades pragmáticas ou utilitárias (Mahmood, 2005). Além disso, o ritual como ação convencional e formal era compreendido como um espaço por excelência para fazer com que os desejos dos interlocutores pudessem agir espontaneamente de acordo com as convenções devocionais da Hamdouchiya. Entretanto, a análise dos rituais revelou que a promulgação de gestos e comportamentos convencionais não dependia da expressão espontânea de emoções ensaiadas e/ou das intenções individuais, mas da orientação dada pelos sujeitos sobre como eles aprendiam a expressar “espontaneamente” suas “atitudes corretas” junto ao cotidiano da *zawiya*.

Contudo, as formas devocionais públicas da Hamdouchiya também eram importantes arenas rituais que aprofundavam as virtudes

religiosas dos sujeitos. Tanto os descendentes de Sidi ‘Ali quanto os membros dos locais de culto da *tariqa* possuíam uma forma de expressão devocional a partir delas e, sobretudo, fabricavam seus valores/atitude específicas. É disso que trata o próximo capítulo.

Capítulo 4

Ética no *moussem*

O termo *moussem*¹⁶⁵ compreende o período de celebrações do nascimento do Profeta (*mawlid al-nabawi*) organizado no Marrocos, segundo o calendário oficial do Ministério de Habous e Assuntos Islâmicos. Uma vez por ano, esse ritual de peregrinação (*ziyara*) tem proporcionado o encontro de discípulos dos múltiplos locais de culto da Hamdouchiya rumo ao mausoléu de Sidi ‘Ali ben Hamdouche (província de Merhasiyne/Meknes). Porém, no Magreb central (Marrocos, Argélia e Tunísia), a mesma expressão contempla as festividades que comemoram as figuras dos santos (*walis*) e, por extensão, as peregrinações de adeptos e indivíduos não sufis evocadas nessas ocasiões. Cada local de culto da *tariqa* procurava, a seu modo, organizar a vinda do maior número possível de discípulos com o intuito de dar visibilidade às formas devocionais públicas da Hamdouchiya junto às populações locais que interagiam nesses momentos.

Como meu foco tem sido a relevância das práticas rituais sobre os processos de subjetivação dos discípulos da Hamdouchiya, alguns aspectos sobre os *moussems* dos adeptos necessitam ser delimitados para fins analíticos. O presente capítulo, por exemplo, não se propõe a

165. Literalmente, a palavra significa colheita.

relacionar os eventuais usos dessas celebrações por parte das populações locais não sufis com o objetivo de desenvolver práticas terapêuticas junto aos santos (Arabi, 2006; Naamouni, 1993) que, porventura, pudessem entrar em contato com os discípulos da *tariqa* durante suas peregrinações, como já tive a oportunidade de observar em uma pesquisa anterior na vila de Sidi ‘Ali (Bartel, 2016b). Além disso, tampouco me preocupei com a relação dos discípulos com os herdeiros dos santos (*sharifs*) locais que mobilizavam ou procuravam capitanear projetos de patrimonialização dos mausoléus ou de desenvolvimento econômico local (Ben Brahim, 2012; Naji, 2011), ainda incipientes como no caso dos descendentes de Sidi ‘Ali (Bartel, 2017a; 2017b). Concentro meus esforços etnográficos no papel dado aos *moussems* organizados entre adeptos dos locais de culto da Hamdouchiya com o objetivo de avaliar o caráter difuso dessas peregrinações.

A organização de recursos para a realização desses eventos pelos discípulos seguia os mesmos caminhos trilhados pelos líderes (*moqaddims*) nos locais de culto, porém em maior escala¹⁶⁶ (Capítulo 2). A capacidade de convidar, acolher (alimentação e hospedagem) e dimensionar as atividades dos discípulos envolvidos, separados em grupos de origem ou coletivamente dos demais adeptos das *zawiyas* ao longo dos dias determinados, estruturava o capital simbólico (Bourdieu, 2003; 2005) dos locais de culto sufis “anfitriões”. Entre dois a três meses depois do término de um *mousssem*, já se iniciava um movimento para preparar o seguinte, o que evidenciava o sistema de contraprestações inerente a esse tipo de peregrinação produzida entre os locais de culto da Hamdouchiya. Ademais, a centralidade das práticas devocionais dos discípulos (Capítulo 3) no convívio com outras *zawiyas* modulava o preparo e

166. A captação de recursos financeiros possuía três fontes: os descendentes do santo patrono (*shurfa*) habitantes da vila de Sidi ‘Ali; as instâncias governamentais municipais locais/administrativas regionais (*wilayas*) ou, até mesmo, nacionais (ministérios de *Habous* e Assuntos Islâmicos e da Cultura e de Comunicação) e; em último caso, entre os próprios membros das comunidades sufis locais.

o desenvolvimento das experiências místicas como modo de demarcar a ação das formas herdadas concebidas no processo de construção dos sujeitos religiosos. As interações entre discípulos de uma mesma *zawiya* e com os demais adeptos de outras localidades eram responsáveis pelo ambiente de profusão de simbolismos e experiências religiosas entre os sujeitos. Sendo assim, o ritual de peregrinação assumia uma posição notória a partir das ações desenvolvidas pelos discípulos.

O esquema de peregrinação sugerido por Turner (2008) propicia algumas reflexões sobre os comportamentos e impressões que acabavam por auxiliar os peregrinos na construção de suas experiências religiosas. Entretanto, proponho não seguir as formulações do autor a partir da ideia de *communitas* (Turner, 1974), isto é, um espaço simbólico onde as regras sociais, as hierarquias e os constrangimentos morais são suspensos, ou a partir de uma sequência de dramas sociais¹⁶⁷ (Turner, 2008). Compreendo que os *moussems* da Hamdouchiya¹⁶⁸ constituem arenas onde competem simultaneamente diferentes discursos e sentidos (Eade e Sallnow, 1991). A tensão entre ritual e performance na produção desse fenômeno religioso não indicava apenas uma reconciliação entre as propriedades estruturais dos sistemas simbólicos e a eficácia dos símbolos vigentes (Tambiah, 1985), mas, também, a produção de diversos comportamentos de obrigação, espontaneidade, amizade e solidariedade sobre os *selves* dos interlocutores, o que se desenvolvia particularmente na constante mediação realizada pelos sujeitos para se adequar às regras morais de conduta esperadas.

167. Turner (2008: 156) compreende que “estes relatos certamente nos revelarão muito sobre a organização de atividades coletivas e da vida social, da economia e da logística da viagem, dos cenários simbólicos e sociais em diferentes pontos de partida e das atitudes sacras e profanas, individuais e coletivas, dos grupos de peregrinação”.

168. Os dados aqui apresentados se referem somente a *zawiya* de Safi. Os sentidos e as vivências religiosas mobilizadas eram os resultados das interações e dos conflitos produzidos pelos discípulos entre si e/ou a partir do contato com outros espaços devocionais (no caso, Essaouira e Taroudant).

Esse sistema de contraprestações atuante no *moussem* de Taroudant permite que se repense a produção dos laços sociais pelos discípulos por meio do reconhecimento de dimensões éticas – “incluindo a incerteza, a polivalência ou a ambivalência – da individualidade, dos encontros sociais e da ação” (Lambek, 2010b: 7). Essas sensibilidades morais facilitavam os fluxos dos discursos e sentidos contidos na peregrinação (Eade e Sallnow, 1991), tal qual era experienciado pelos discípulos de Safi. Diferente do debate entre a ação social com base em dádivas (Mauss, 2003c) *versus* a ação individual racional/utilitária (Leach, 1954), a dimensão ética possibilita a inserção de termos como liberdade e criatividade nas ações devocionais pelas *zawiya*s participantes. Nesse sentido, o legado da *tariqa* era constantemente atualizado pelos adeptos de Safi por meio de suas formas específicas de realizarem as recitações (*qasidas*) e preces coletivas em parceria com demais performances rituais (*hadras*).

Preparativo, viagem, chegada, vivência e retorno: o *moussem* de Taroudant do ponto de vista dos discípulos da *zawiya* de Safi

Para exemplificar a peregrinação ritual dos discípulos da Hamdouchiya, apresento uma série descritiva sobre o período de minha convivência com os adeptos de Safi que puderam participar do *moussem* patrocinado e organizado pela *zawiya* de Taroudant entre 2 e 6 maio de 2017. A *zawiya* de Taroudant havia confirmado essas datas dois meses antes, e convidou diversos locais de culto da Hamdouchiya (maioria do Sul). Meus contatos com os descendentes do santo patrono habitantes da vila de Sidi ‘Ali e os discípulos de Safi já me haviam alertado sobre a relevância dos *moussems* na constituição das experiências religiosas dos discípulos da *tariqa*. Após a realização do *moussem* na vila de Sidi ‘Ali, em dezembro de 2016, em conformidade com o calendário oficial do Ministério de Habous e Assuntos Islâmicos, todos os adeptos

do meu convívio social aguardavam ansiosamente pela confirmação de que a *zawiya* de Taroudant seria o local de culto anfitrião do evento em maio de 2017.

Nenhum dos interlocutores da pesquisa tinha dúvidas quanto à importância do *moussem* em Sidi ‘Ali na formação de suas experiências religiosas. Entretanto, a organização dessas viagens pelos discípulos sempre dependia de três fatores essenciais: a congregação de, no mínimo, oito discípulos, tendo à frente seu *moqaddim* local; disponibilidade de tempo livre para participar desses eventos, que duravam entre três e sete dias e; os recursos financeiros para arcar com transporte e demais custos (alimentação e hospedagem), salvo quando a *zawiya* local anfitriã conseguia negociar ou, até mesmo, financiar parte dessas somas. À primeira vista, a peregrinação individual era, portanto, uma opção mais viável entre os adeptos. Porém, muitos locais de culto da Hamdouchiya optavam por participar do *moussem* em Sidi ‘Ali mesmo que esporadicamente. Já para outros locais de culto, esse conjunto de impedimentos as obrigava a priorizar as atividades religiosas desenvolvidas localmente e/ou em parceria com demais locais de culto, seja por conta da distância física com o mausoléu do santo patrono ou devido à imagem pública atual¹⁶⁹ da vila de Sidi ‘Ali.

Diferente da situação vivida pelo *moussem* “oficial” do santo patrono da *tariqa* na vila de Sidi ‘Ali, o *moussem* de Taroudant era comumente definido por sua capacidade de atrair os mais diversos locais de culto do país (tanto do eixo Norte-Sul, quanto do eixo litoral-interior). Frases como “*a força da tariqa sempre esteve no Sul*” e “*os discípulos do Sul são os mais devotos dentre todos*” eram repetidas numerosas vezes por descendentes do santo e discípulos. Elas demarcavam as distinções do caráter coletivo (quantitativo de pessoas envolvidas) e devocional

169. Nos últimos 13 anos, a imagem pública do *moussem* na vila de Sidi ‘Ali tem sido alvo de intensos debates entre os discípulos e também junto ao campo político-religioso marroquino. Para compreender os temas “controversos” associados a ele, ver Bergeaud-Blackler e Eck (2012) e Ziou (2016).

(qualitativo nas ações realizadas) no tocante às expressões religiosas dos adeptos. Entre janeiro e abril de 2017, telefonemas e mensagens por Facebook e WhatsApp eram comuns entre meus interlocutores de Sidi ‘Ali, Rabat, Safi e Essaouira, para trocar informações sobre a confirmação do *moussem* de Taroudant. Uma vez ciente do “valor ritual” (Radcliffe-Brown, 1922), isto é, os valores expressos em ritos e mitos do evento para a *tariqa* e das dificuldades¹⁷⁰ para se chegar a este local “mítico” pelos discípulos, procurei garantir minha presença no *moussem* em Taroudant tão logo ele ia sendo preparado.

Para tanto, entrei em contato com o atual presidente (*ra’is*) da *zawiya* Hamdouchiya de Taroudant (Hamza, 42 anos, agente administrativo [*qaid*] da Prefeitura local) por intermédio de um descendente da vila de Sidi ‘Ali (Omar, 55 anos, proprietário de um hotel). O grau de parentesco entre ambos – Omar é cunhado de Hamza – facilitou minhas conversas iniciais para justificar minha presença no *moussem* local. Hamza, que já havia conversado com Omar a meu respeito¹⁷¹, me disse ao telefone que eu era bem-vindo ao local devido aos meus interesses de estudos de longa data sobre a *tariqa*. Mas, salientou que a princípio, ele não poderia me dar a devida atenção, justamente por seus afazeres no acerto de alguns detalhes importantes na organização do *moussem*, especialmente nos dias que antecediam o evento.

170. A distância física é um problema “estrutural” para quem deseja visitar Taroudant. Por exemplo, a capital do país (Rabat), onde eu residia, se localiza a 565 km da cidade (cerca de 6 horas de carro). Como eu realizei o trajeto de ida por meio de transportes públicos (1º trecho: Rabat-Marrakech de trem; 2º trecho: Marrakech-Agadir de ônibus e; 3º trecho: Agadir-Taroudant de taxis coletivo), o tempo estimado foi de 10 horas de viagem (cerca de 654 km).

171. Boa parte da minha pesquisa de mestrado (Bartel, 2013; 2016b), entre os meses de janeiro a novembro de 2012, foi conduzida no hotel *Mahaba*, do qual Omar é proprietário. Em 2012, ele visitou Taroudant para participar do *moussem* pela primeira vez junto com outros quatro descendentes. De volta à vila de Sidi ‘Ali, ele havia me contado sua emoção em descrever o grau de participação dos discípulos junto ao *moussem* na cidade. Além disso, ele também expressou seu desejo em contrair um matrimônio por lá devido a seu contato com uma família local. A mulher em questão era a irmã de Hamza.

Um dia antes da minha viagem para Taroudant, Omar me telefonou apenas para confirmar minha presença no *moussem*. Confirmada a minha ida, ele contou-me que eu provavelmente ficaria hospedado junto com os discípulos de Safi. Segundo ele, a *zawiya* de Taroudant havia disponibilizado uma residência localizada na *medina* para acomodar a *zawiya* de Safi durante o evento. Como eu já vinha desenvolvendo trabalhos de campo por lá, desde o fim do *moussem* na vila de Sidi ‘Ali, julguei melhor dar sequência às minhas observações de como as práticas devocionais (*qasidas e hadras*) desses discípulos da Hamdouchiya eram vividas ao longo da peregrinação ritual, tal qual se constitui o *moussem* na *tariqa*.

Fazer a viagem com os discípulos de Safi até Taroudant foi uma opção proposta por meus interlocutores, porém, a ideia esbarrou na quantidade de veículos disponíveis para realizar o deslocamento. “*Não conseguimos o carro extra, bro [brother]. Meu pai me pediu para te enviar desculpas. Ele ficou muito chateado com isso. Algumas pessoas daqui [Safi] também não irão por conta disso*”, me escreveu no Facebook Tarik – 25 anos, flautista (*ghita*) e filho do mestre musical (*ma’alem*) de Safi. Mesmo assim, durante minha ida a Taroudant, eu telefonava para alguns adeptos de Safi para confirmar minha presença no *moussem* com eles. Younes (50 anos, diretor de colégio público) e Lahcen (60 anos, professor universitário aposentado) exprimiram seu contentamento com a notícia, porém relataram que não poderiam participar da edição daquele ano devido a problemas familiares (Lahcen) ou profissionais (Younes). Além disso, eles me revelaram que tanto Bichara – 65 anos, flautista (*ghita*) e líder (*moqaddim*) – quanto Nabil – 55 anos, flautista (*ghita*) e mestre musical (*ma’alem*) – me aguardavam por lá, uma vez que minha “identidade” (eu portava o nome Rachid entre eles) associada à *zawiya* de Safi, ou seja, a de um “Hamdouche de Safi” fora citada por eles inúmeras vezes.

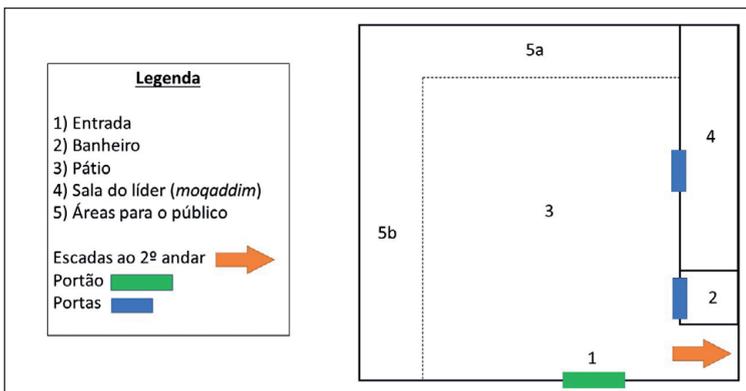
Cheguei a Taroudant com um dia de antecedência em relação aos discípulos de Safi. Julguei tal intervalo necessário para compreender a dinâmica da cidade durante a chegada dos peregrinos da Hamdouchiya

ao local. Além disso, minha intenção era conhecer o dia a dia da *zawiya* de Taroudant antes dos preparativos para o *moussem*. O contraste com as formas herdadas localmente, diante dos demais locais de culto já visitados, mantinha meu foco sobre como práticas rituais, em conjunto com as subjetividades dos discípulos, permitiam a construção dos sujeitos religiosos na *tariqa*. Para fins analíticos, passo a narrar uma série de interações, situações e performances rituais que vivi com os adeptos das *zawiyas* de Taroudant, Safi e, no final do *moussem*, de Essaouira. Os simbolismos e as experiências religiosas dos interlocutores observados ao longo desses dias procuram esclarecer a maioria dos meus argumentos sobre a relevância do *moussem* para os discípulos da Hamdouchiya.

[1º dia]

Após descobrir que Hamza só poderia me encontrar à noite, decidi visitar a *zawiya* Hamdouchiya local depois da oração da tarde (*salat al-asr*) para conversar com o *moqaddim*. Localizado em uma das ruas principais dos mercados (*souqs*) de Taroudant, o espaço já se encontrava preparado para receber pessoas no *moussem*. A *zawiya* está graficamente representada na Figura 03.

Figura 03 – Divisão espacial da *zawiya* Hamdouchiya de Taroudant.
Fonte: Esboço do autor, maio de 2017.



Após passar pelo portão da *zawiya* (área 1), o visitante é conduzido ao pátio (área 3). Uma vez nele, a área interna deste local de culto se liga com os espaços destinados ao banheiro (área 2), à sala do *moqaddim* (área 4) e às áreas de descanso dos discípulos e/ou visitantes (áreas 5a e 5b) que, por ali, podiam sentar ou deitar nos tapetes já disponibilizados para o evento.

Diversos símbolos nacionais (o brasão de armas e a bandeira do Marrocos), fotos de Hassan II (1929-1999) e Mohammed VI (1963-), além de uma faixa da Coca-Cola (patrocinadora do evento, segundo Hamza que me informaria disso mais tarde) formavam a paisagem visual central do pátio na *zawiya*. Assim que adentrei o espaço, procurei pelo *moqaddim*, que recepcionava um grupo vindo do Norte do país (Tanger). Após me apresentar como pesquisador das *zawiyas* Hamdouchiya de Rabat, Sidi ‘Ali e de Safi, confirmei minha presença no *moussem* de Taroudant. O *moqaddim* disse que eu era bem-vindo ao evento e que, logo, eu iria perceber as diferenças entre o *moussem* organizado por eles (Taroudant) com relação aos demais locais que eu já havia visitado, devido à quantidade de adeptos envolvidos.

A presença desses símbolos nacionais reforçava as práticas de cooperação e clientelismo tão característico da monarquia marroquina (Vermeren, 2002a; 2002b; 2009; Waterbury, 1975; Zerhouni, 2004). Parte dos interlocutores de Safi e de Essaouira dos quais convivi ao longo do *moussem* não tinham dúvidas quanto ao recebimento de algum montante de dinheiro da prefeitura local para o custeio do evento. O próprio Hamza como presidente (*ra’is*) atual da *zawiya* havia negociado dias antes alguns termos de organização do *moussem* junto as autoridades policiais locais como, por exemplo, a presença de guardas no portão da *zawiya* até o fim do evento e o auxílio de outros funcionários na ordenação das ruas e das praças diante da utilização desses espaços públicos pelos discípulos.

Quanto a colaboração financeira da Coca-Cola, essa situação fazia parte do repertório recente de comoditização das tradições da Hamdouchiya (Capítulo 2). Como a cada ano tem-se verificado o aumento das cifras mobilizadas para a organização desses *moussems* na cidade, a busca de novos parceiros tem se mostrado como uma alternativa viável diante das dificuldades de se manter a estrutura do evento. Nas palavras de Hamza: “*nada mais justo*”. Mesmo que o produto da marca americana não fizesse parte do menu servido na *zawiya* ao longo do evento, a sua presença na forma de publicidade suscitava a questão da incorporação de novos agentes na construção das atividades religiosas da *tariqa*.

No local, a *zawiya* de Tanger finalizava sua performance ritual (*hadra*). Eles haviam iniciado a apresentação dessa *hadra* momentos antes, a partir de um ponto na *medina* rumo à *zawiya* local para marcar sua chegada no *moussems*. Após as confraternizações entre os discípulos presentes, um dos auxiliares do *moqaddim* – que portava uma vestimenta (*djellaba*) branca (foto 17) – recebia quantias em espécie (1 a 20 *dirhams*¹⁷²) em troca de tâmaras dispostas em uma bandeja de alumínio. Mais tarde, ele me relatou que todo o dinheiro recolhido por ele, por meio daquela função, serviria para cobrir parte das despesas emergenciais da *zawiya* durante o evento ao longo dos dias.

172. O *dirham* (MAD) é a moeda oficial do Marrocos. Um real equivalia, durante minha pesquisa, 3,0179 *dirhams*.

Foto 17 – Discípulos de Tanger no pátio da *zawiya* de Taroudant.
 Fonte: Foto do autor, maio de 2017.



Assim que todos saíram dos recintos da *zawiya*, tive o resto do dia livre. Encontrei-me com Hamza somente por volta das 19h no Café Les Arcades, localizado na praça principal da *medina* de Taroudant. Ele mal chegou e já quis me alojar na residência destinada pela *zawiya* local aos discípulos de Safi. “Omar me disse que você está com a *zawiya* de Safi faz algum tempo. Todos aqui adoram Nabil [ma’alem]. Será um grande moussem para você?”, disse Hamza. Durante nosso trajeto até a residência, Hamza narrou algumas de suas dificuldades para receber a maioria dos adeptos tais como a logística em: hospedar uma grande quantidade de pessoas nos poucos imóveis da *zawiya* local e; determinar quais pessoas eram as responsáveis por providenciar e preparar as comidas ao longo da duração do evento.

Após deixar minhas bagagens na residência com Hamza, eu literalmente “esbarrei” com os discípulos de Safi nas ruas da *medina*. Após

uma longa sessão de cumprimentos coletivos, ajudei a maioria deles com o transporte de suas bagagens e instrumentos de percussão (*harrazs, ta'arijas e tbals*). Guardei todos os pertences que pude carregar comigo num ambiente descontraído de risos e jocosidades entre os discípulos de Safi. Mais tarde, os 15 adeptos de Safi realizaram a oração da noite (*salat al-isha*) na sala de estar da residência tendo à frente, como líder da oração (*imam*), o irmão de Lahcen, Elmahdi (62 anos, comerciante).

Saí para jantar com Tarik (filho do *ma'alem*) em um *snack bar* na praça da *medina*. No caminho, ele me relatou que a recepção da *zawiya* de Taroudant não havia sido “boa o suficiente”, segundo seu ponto de vista. Mais tarde, ele explicou sua expectativa frustrada de ter sido recepcionado por um determinado adepto local distinto de Hamza. O homem em questão havia provocado um conflito com os discípulos de Safi em 2016. O sujeito, segundo Tarik, havia ingerido bebida alcoólica no pátio da *zawiya* de Safi e, o mais grave, permanecido em estado alterado ao lado do túmulo de seu avô durante um evento organizado localmente em junho do ano passado. Tarik classificou o ocorrido como “chocante”, devido a violação da honra de seu parente, e disse que não sabia, na época, como iria contar aquilo para seu pai, que, aparentemente, após tomar ciência do assunto, não ficou indignado. Porém, o mesmo não podia ser dito a respeito de Tarik. “*Se o assunto morreu para ele, isso não significa o mesmo para mim e para alguns outros*”, disse. Tarik confirmou sua admiração para com o trabalho de Hamza em organizar o espaço destinado à *zawiya* de Safi, mas isso não o impediria de demonstrar situações de pequenos conflitos como esse ao longo do *moussem*.

Depois de pagar a conta no *snack bar*, Tarik reforçou para mim um dos objetivos de sua visita com os demais adeptos de Safi por meio da seguinte frase: “*Vimos aqui para tocar nossas músicas. É isso que fazemos. É isso que nos representa diante dos outros, bro [brother]*”. Voltamos juntos para a residência e encontramos os demais discípulos de

Safi assistindo alguns vídeos das edições passadas do *moussem* em Taroudant nos celulares. Mais tarde, esses vídeos não se restringiriam às edições de Taroudant, mas, também, a outros locais do país como Sidi ‘Ali, Azemour e Essaouira. Entretanto, a preocupação geral não era apenas acessar os “registros históricos da *zawiya* local” (Capítulo 3) para fins de entretenimento pessoal. Esses vídeos eram usados com o intuito de expressarem as expectativas dos presentes com relação aos discípulos de outras *zawiyas* Hamdouchiya que estariam, ou não, a caminho do *moussem* destinado para aquele ano. À uma da manhã, os adeptos acordados começaram a recitação dos poemas (*qasidas*) acompanhado por palmas.

[2º dia]

O dia começou às 4h da manhã com a preparação de todos para rezarem a oração do alvorecer (*salat al-fajr*) na mesquita da *medina*. Depois disso, todos regressaram para a residência e dormiram até às 9h. Assim que acordei, pude conversar com Driss (42 anos, vendedor) no quarto.

Ele me disse que muitas *zawiyas* Hamdouchiya estariam no *moussem* de Taroudant daquele ano. Entre as várias citadas, ele destacou que as *zawiyas* de Essaouira, Al Jadida e Demnate não eram “boas” porque, do seu ponto de vista, muitos desses discípulos praticavam os rituais da *tariqa* alcoolizados e/ou sob efeito de drogas. Apesar disso, no final da conversa, ele revelou certa indiferença quanto a tais fatos: “O que as pessoas fazem antes, durante ou depois dos rituais não importa. Farei minha parte com os meus amigos. Allah sabe de tudo”, disse.

O interlocutor, assim como muitos outros ao longo da pesquisa (como Tarik na noite anterior), destacou o papel das escolhas individuais diante do que considera ser a “profissão de fé” (crença) no Islã. Logo, a mera classificação desses atos como ilícitos (*haram*) pelos muçulmanos

não resolveria a questão por completo, visto que o julgamento de *Allah* sobre essas situações norteava a maioria dessas preocupações.

O café da manhã foi servido na sala de estar por volta das 10h. *Bichara* (*moqaddim*) serviu uma sopa contendo arroz e um copo de chá a cada um no recinto. Mais tarde, ele foi alvo de muitas piadas de seus pares por conta de seu ronco ao longo de toda a noite anterior.

Após o desjejum, o ambiente foi tomado por conversas sobre o cotidiano familiar e o mundo do trabalho, leituras individuais de poemas (*qasidas*) ou o acompanhamento de notícias televisivas sobre o Marrocos (Mohammed VI se encontrava em uma visita oficial à França) e/ou sobre o mundo (situação social da Libéria).

Por volta de 13h, todos se prepararam para almoçar na *zawiya* local, onde um grupo de adeptos concluía uma performance ritual (*hadra*) para marcar sua chegada ao evento. Assim que cruzamos o portão da *zawiya*, fomos direcionados pelo auxiliar do *moqaddim* de Taroudant para o segundo andar do local de culto. Diversos discípulos já saíam do recinto para dar espaço aos que chegavam para comer¹⁷³. As cinco mesas redondas de madeira disponibilizadas pela *zawiya* local acomodavam, no máximo, 45 discípulos por vez. A *zawiya* de Safi ocupou duas delas. Uma vez sentados nas cadeiras de plástico, cada mesa recebeu pães e um prato principal à base de carne assada para serem consumidos com as mãos. Terminada a refeição, abrimos espaço para um novo grupo que acabara de chegar. Dois adeptos locais seguravam um recipiente com água morna para que pudéssemos lavar as mãos e, em seguida, descemos as escadas rumo ao pátio.

Alguns discípulos de Safi se encaminharam para as áreas de descanso do primeiro andar (áreas 5a e 5b), enquanto outros permaneceram no

173. Sobre a caracterização desses atos como performance, ou seja, uma maneira de ser e como a estratégia de enquadrar e diferenciar diversos modos de prática e de ser (Bateson, 1972; Bell, 1992; 1997; Goffman, 1985), e o significado da rotinização e congregação de comensalidade, em termos de um padrão de relações sociais expressivas (Douglas, 1972), ver também o Capítulo 3.

pátio interagindo com alguns conhecidos. Neste ínterim, pude ouvir alguns comentários dos discípulos de Safi sobre a perda de ritmo musical pelos adeptos que finalizavam sua performance ritual na *zawiya*. Considerações como essas eram comuns ao longo do *moussem* e marcavam as diferenças de percepção entre as *zawiyas*. Terminada a *hadra*, o mesmo grupo deixou a *zawiya* e continuou sua performance ritual fora de lá. A primeira *zawiya* a sair rumo ao espaço público, ou seja, para as ruas da *medina*, foi a de Demnate. Já o segundo grupo, era constituído por adeptos da *zawiya* de Demnate com alguns de El Kelaa des Sraghna.

Tal ação exibia a virtude e o “espírito de coletividade” dos discípulos dispostos a participarem de atividades rituais em conjunto com os demais adeptos durante o *moussem*. A dimensão social era constantemente reforçada a cada novo encontro de adeptos ao longo dos anos, uma vez que cada *zawiya* não saberia exatamente com quantos discípulos se poderia contar para realizar sua peregrinação ritual. Nessas ocasiões, a dimensão emotiva florescia entre os discípulos no local. O *moqaddim* de Taroudant, por exemplo, chorou ao rever alguns adeptos reunidos no grupo misto que acabara de sair da *zawiya* rumo às ruas da *medina*. Ele se dizia honrado por presenciar a união de todos e pelo dever de fazer “seu melhor” na organização das atividades ligadas ao evento.

Após a saída de todos os grupos da *zawiya*, os discípulos de Safi voltaram para a residência. No caminho, havia um boi amarrado em frente a um estabelecimento comercial nas ruas da *medina*, bem próximo a *zawiya* local. Driss me disse que o animal pertencia ao *moussem* da *tariqa* e que logo seria sacrificado¹⁷⁴ para alimentar os visitantes no dia seguinte. Ao longo do trajeto, o interlocutor sugeriu que a ausência de mais animais como esse indicava a falta organização entre as *zawiyas* Hamdouchiya para arrecadar mais dinheiro. “No ano passado, a *zawiya*

174. O animal foi sacrificado na manhã do 4º dia na *zawiya*. A sua carne foi preparada por quatro mulheres casadas com discípulos locais e servida somente no jantar daquele mesmo dia. Essa comensalidade marcou a última reunião de todos os adeptos da Hamdouchiya presentes ao *moussem* em Taroudant.

de Taroudant matou dois bois por dia e não apenas um. Olhe o que se passa ao longo dos anos. Mesmo com o atual patrocínio da *zawiya* [Coca-Cola], eles não conseguem mais animais”, disse. Esse tipo de crítica marcava não só uma preocupação quanto à “defesa das tradições” realizada durante o *moussem*, mas também chamava a atenção para a suposta desunião dos adeptos.

De volta à residência, Tarik e o *moqaddim* afinavam suas flautas (*ghitas*), enquanto os demais preparavam os instrumentos de percussão (*harrazs*, *ta'arijas* e *tbals*). Nos intervalos dessa atividade, alguns vídeos dos discípulos de Safi junto ao *moussem* de 2016 em Moulay Idriss eram exibidos nos celulares e formavam o ambiente descontraído de conversas e risos entre os presentes. Tarik, inclusive, aproveitou esses momentos para afinar sua flauta com base nos áudios exibidos. A ideia de se “apresentar bem” diante das demais *zawiyas* era valorizada por todos no recinto. Questionados se isso não gerava uma competição acirrada por prestígio entre os discípulos da *tariqa*, eles disseram que não. “Cada *zawiya* procura fazer seu melhor. Ajudamos quem necessita. Mas também não podemos nem queremos controlar o que os outros fazem e como fazem”, disse Ibrahim (47 anos, vendedor).

A participação e a integração em atividades rituais em conjunto com os demais adeptos durante o *moussem* possuíam regras morais de conduta esperadas (ética), no tocante ao desenvolvimento de solidariedades específicas.

Às 16h, fomos novamente convidados para comer na *zawiya* de Taroudant. Alguns discípulos decidiram ficar na residência para terminar as afinações dos instrumentos. Acabei acompanhando um grupo de oito discípulos de Safi rumo à *zawiya*. Mais uma vez, o segundo andar havia sido reservado para nós. Assim como no almoço, foi servida uma bandeja com carne assada e pães. Porém, desta vez, ficamos pouco tempo no local.

Demoramos a sair pelo portão da *zawiya*, devido à grande quantidade de mulheres (oito) e demais pedintes (cinco) que bloqueavam a saída do recinto. Algumas dessas pessoas, segundo os interlocutores, eram moradores da *medina* e insistiam em permanecer na frente da *zawiya* para pedir comida. Após as advertências do *moqaddim* local sobre a obstrução da passagem por parte delas, ele decidiu ofertar pães com carne como uma maneira de negociar a retirada dessas pessoas do portão.

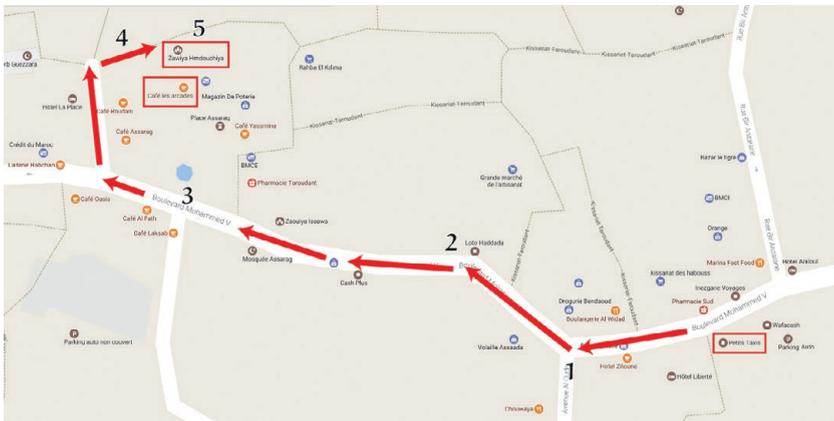
De volta à residência, Driss me contou que os adeptos de Safi realizariam, em questão de horas, uma performance ritual (*hadra*) dentro de um circuito específico nas ruas de Taroudant (Figura 04). Tal evento marcaria, por assim dizer, a presença pública da *zawiya* de Safi junto à população local. Após a realização da oração da tarde (*salat al-asr*) na mesquita da *medina*, a maioria deles já vestia *djellabas* e terminava de organizar os instrumentos selecionados para a ocasião. Assim que Nabil (*ma'alem*) considerou os presentes “aptos” a saírem do local, foi realizado um pequeno ensaio pelos discípulos por meio da recitação dos poemas (*qasidas*) em parceria com os sons provenientes das flautas (*ghitas*) de Tarik e de Bichara (*moqaddim*).

Sáimos todos juntos às 18h rumo à *zawiya* local, onde os discípulos de Safi aproveitaram os braseiros de ferro contendo carvão no pátio para afinarem, pela última vez, as peles de seus instrumentos percussivos. Assim que o *moqaddim* de Taroudant percebeu a presença dos adeptos de Safi no pátio da *zawiya*, eles iniciaram juntos uma caminhada até o ponto público escolhido. Esse trajeto compreendia diversas ruas dos mercados (*suqs*) da *medina* até a parada dos táxis coletivos (*Petits Taxis* na Figura 04), localizado no mercado central da cidade.

O circuito determinado pelo *moqaddim* de Taroudant aos discípulos de Safi iniciava o sistema de contraprestações entre as duas *zawiyas*. De um lado, essa figura de autoridade se comprometia em organizar, minimamente, um espaço que permitisse a exibição das formas devocionais dos adeptos. Do outro, o exercício de uma performance ritual

conforme o conteúdo *prático* (Silva, 1999) de seus convidados criaria a “estética da autenticidade” (Shannon, 2006) ao *mousssem* de Taroudant. Mais do que isso, tais situações traziam consigo a marca de liberdade e criatividade presente nas demais fases de vivência do *mousssem* por meio da profusão de ocorrências inusitadas diante da construção da peregrinação ritual.

Figura 04 – Indicação do primeiro trajeto realizado pela *zawiya* de Safi no *mousssem* de Taroudant. Os números indicam as seqüências e os locais de parada dos discípulos. Fonte: Esboço do autor com o auxílio do Google Maps, maio de 2017.



O comércio estava lotado, como de costume, devido às ruas estreitas do centro. O *moqaddim* de Taroudant liderou uma prece (evocação do Profeta como um exemplo de vida a ser seguido) em conjunto com os discípulos de Safi para acolher todos no evento (Foto 18). Quando esta prece terminou, um discípulo da *zawiya* local ergueu uma bandeira verde da Hamdouchiya e pôs-se a esperar o início da performance ritual da *zawiya* de Safi. Tão logo o *moqaddim* se despediu de Nabil e de Bichara, ele se direcionou aos dois guardas da prefeitura local e negociou a presença deles na organização do trânsito das ruas, enquanto a *zawiya* de Safi apresentava sua performance ritual. O início da *hadra* pela *zawiya* de Safi foi marcado pelo

comando de Nabil por meio da execução de sons provenientes de sua flauta (*ghita*).

Uma vez iniciada o estilo da música Hamadsha pelos adeptos de Safi, o grupo disputava os espaços das ruas (*Boulevard* Mohammed V) com os transeuntes e veículos (carros, motos, bicicletas e carroças) que cruzavam o local. Ao longo de seu trajeto, diversas paradas foram realizadas até a *zawiya* de Taroudant (Figura 04). Em cada nova interrupção desse caminho, os discípulos se organizavam em círculos para darem mais visibilidade as performances. Pessoas que circulavam nas ruas ou nos estabelecimentos comerciais mais próximos podiam se juntar em torno do círculo formado para prestigiar a performance ritual ou apenas registrar as músicas entoadas através de seus celulares.

Foto 18 – Prece do *moqaddim* de Taroudant diante dos discípulos de Safi. Fonte: Foto do autor, maio de 2017.



Pude encontrar Hamza na praça do Café Les Arcades durante o percurso de quase uma hora dos discípulos de Safi – do ponto de táxi, próximo do mercado central, à *zawiya* de Taroudant (Figura 04). Ele me confirmou, muito rapidamente, a presença de oito *zawiyas*

na edição daquele *moussem* na cidade: do Sul do país vieram Safi, Essaouira, Demnate e El Kelaa des Sraghna e do Norte, Tanger, Tethouan, Ksar El Kabir e Assilah. Indagado por mim sobre a ausência das *ta'ifas* Hamdouchiya e dos descendentes de Sidi 'Ali no evento, o interlocutor reafirmou as dificuldades financeiras de tais grupos em organizarem suas peregrinações para a edição do ano de 2017. Segundo Hamza, a impossibilidade momentânea desses adeptos de participar do *moussem* de Taroudant não dificultaria a manutenção dos laços de afinidade e amizade dos discípulos da *tariqa*. Haveria outras oportunidades ao longo do ano, de seu ponto de vista, para que a Hamdouchiya pudesse promover suas ações rituais coletivas em nome de seu santo patrono comum.

De volta à *zawiya* local (nº 5 da Figura 04), os discípulos de Safi terminaram sua performance ritual (*hadra*) em frente dos adeptos da *zawiya* de Assilah, que havia feito um percurso totalmente distinto¹⁷⁵ de Safi até a *zawiya* de Taroudant. Quando a *hadra* terminou, os discípulos de Safi trocaram cumprimentos e aproveitaram a oportunidade para saudar os discípulos conhecidos de Assilah no pátio da *zawiya*. Após uns 15 minutos, a *zawiya* de Essaouira também retornou ao recinto, vinda do trajeto que havia realizado na cidade horas antes. Eu ainda teria a oportunidade de registrar a chegada das *zawiyas* de Demnate, El Kelaa des Sraghna e Ksar El Kabir à *zawiya* local.

175. Múltiplos circuitos foram organizados pelo *moqaddim* de Taroudant como um modo de inserção dos participantes da Hamdouchiya ao *moussem* daquele ano. O conjunto das performances rituais dos adeptos, conforme o seu conteúdo *prático* (Silva, 1999), reforçaria o aspecto de “estética da autenticidade” (Shannon, 2006) ao evento.

Foto 19 – Discípulos de Safi nas ruas do centro de Taroudant.

Fonte: Foto do autor, maio de 2017.



A *zawiya* de Safi foi a única a concentrar todos os seus adeptos no pátio da *zawiya* de Taroudant. Muitos dos membros de outras *zawiyas* presentes saíam para as ruas da *medina* ou se encaminhavam para a praça do Café Les Arcades.

Tarik resolveu sair da *zawiya* local acompanhado por um adepto da *zawiya* de Tanger. Mais tarde, eles me revelaram que seu ciclo de afinidades e amizades tinha se iniciado na infância, quando visitavam o *moussem* de Taroudant acompanhando seus pais. Driss ficou conversando com dois discípulos de Essaouira sobre a viagem do grupo até Taroudant, por um período de uma hora. Bichara (*moqaddim*), Nabil (*ma'alem*) e Elmahdi (irmão de Lahcen) resolveram beber chá no Café Les Arcades com o *moqaddim* local, antes de voltarem para a residência. Eles me relatavam um aparente cansaço físico devido ao percurso realizado nas ruas da *medina*. Já Ibrahim, me apresentou um velho amigo *dghoughiyyin* (adepto de Sidi Ahmed Dghoughi) da *zawiya* de Taroudant, que me confirmaria em nossa conversa que até hoje utilizava os bastões (*lahmals*) de madeira presos em uma argola de ferro para golpear sua cabeça durante o *moussem*.

Antes de sair do recinto, ele exibiu algumas de suas cicatrizes localizadas na parte frontal de seu crânio. Exemplos como esses exibem, cada qual à sua maneira, as múltiplas redes personalizadas existentes, ou seja, o estabelecimento de círculos de lealdade, e as diversas interações com as quais os discípulos realizavam em parceria com as outras *zawiya*s.

Saí da *zawiya* local na companhia de cinco adeptos de Safi rumo ao Café Les Arcades. Lá, fiquei na mesa com Bichara, visto que a maioria deles já havia se deslocado para uma mesquita com o intuito de rezarem juntos a oração do pôr-do-sol (*salat al-maghreb*). O *moqaddim* de Safi reclamava de intensas dores no joelho e procurava não forçar a perna. Assim, segundo o próprio, ele evitaria maiores complicações físicas durante o *moussem*.

No regresso de alguns ao Café Les Arcades, Driss teceu outras considerações pessoais sobre o *moussem* de Taroudant. Em primeiro lugar, e mais uma vez, ele reforçou a ideia de que as recepções da *zawiya* local haviam sido melhores no passado. O uso do termo “melhor” sinalizava seu desejo de encontrar mesas mais fartas de comida, seja no café da manhã, almoço ou jantar. Para a edição de 2017, apenas o almoço atual repetia o padrão dos anos anteriores. Em segundo lugar, ele emitiu algumas críticas sobre os rumores de que a *ta'ifa* de Fez iria participar do evento. Segundo o interlocutor, o atual *moqaddim* de Fez somente estaria preocupado com a publicidade de sua imagem e com o possível dinheiro que receberia, caso viesse ao *moussem* de Taroudant. “*Ele só é [adepto da] Hamadsha para tocar fora do país e na tevê*”, afirmou Driss. Além disso, o uso de vozes femininas junto à *ta'ifa* também foi criticado por ele como um aspecto do *moqaddim* de Fez em não demonstrar apreço pelo legado da *tariqa*. “*Isso são outras coisas distintas do que fazemos. Isso seria um absurdo no moussem*”, complementou o interlocutor. Quando perguntado sobre se a *ta'ifa* de Fez não estaria mais interessada em participar de eventos como o *moussem*, devido à agenda de compromissos deles, Driss centrou seus argumentos na valorização da vivência coletiva do *moussem* pela

ação individual dos discípulos. Nesse sentido, o interlocutor reconhecia a centralidade das práticas devocionais individuais que, num sentido mais amplo, eram as responsáveis pelas experiências religiosas.

No regresso de todos à residência, tivemos de esperar por mais de uma hora do lado de fora. Um dos adeptos de Safi havia trancado a porta e levado consigo a chave. Quando este adepto apareceu, ele estava acompanhado de um discípulo local que nos avisou que estávamos sendo aguardados para jantar na *zawiya* de Taroudant. O local, o cardápio e a dinâmica da refeição seguiram exatamente o mesmo modo das outras narradas nesta seção da etnografia.

Após a refeição, todos os adeptos de Safi interagiram com os discípulos que estavam nos recintos da *zawiya*. Mais uma vez, eles foram os únicos a fazer isso, dada a ausência desse tipo de comportamento entre as outras *zawiyas* Hamdouchiya que também jantavam no local. Quando questionado sobre essas minhas observações, Bichara (*moqaddim*) me respondeu com base no que definiu como uma das etiquetas (*adabs*) dos discípulos de Safi. “*Nós respeitamos a organização do evento em tornar possível tudo isso em tão pouco tempo. Devemos agradecer aos amigos presentes*”, disse. Sobre esse ponto, é necessário reconhecer a produção de uma série de comportamentos provenientes dos discípulos de Safi para consigo mesmo e para outros adeptos das *zawiyas* Hamdouchiya. Entre os membros de Safi, a centralidade era dada pelos elementos de jocosidades tais como gozações envolvendo o *moqaddim* e demais conversas contendo gracejos. Já diante dos adeptos de outras *zawiyas*, os discípulos de Safi possuíam um conjunto de atitudes voltado para confraternizar, interagir, saudar ou de exibir um “espírito de coletividade” ao longo desses dois primeiros dias de *moussem*. Seja como for, o desenvolvimento dessas formas cordiais de sociabilidade fornecia aos adeptos de Safi uma determinação sobre sua própria substância ética (Foucault, 1984), isto é, uma maneira pela qual os sujeitos constituíam tais partes deles mesmos como matéria principal de suas condutas morais.

Na saída do local, alguns discípulos da *zawiya* ‘Issawiya de Taroudant realizavam uma performance ritual (*hadra*) em direção à *zawiya* Hamdouchiya local. Meus interlocutores optaram por apenas cruzar com este grupo pelas ruas da *medina* e regressaram para a residência. Lá, eu ainda teria a oportunidade de presenciar um treino musical de flautas (*niras*) conduzido por Nabil (*ma’alem*) e Tarik. Essas sessões eram importantes para os discípulos não apenas por proporcionar a prática/repetição dos ritmos musicais de Safi, mas, sobretudo, para manter uma unidade supralocal entre os adeptos por meio dessas ações.

[3º dia]

Chegamos à *zawiya* local às 11h para tomarmos o café da manhã. Lá recebemos uma sopa, três tipos de azeitonas, pães e, em seguida, chá. No final da refeição, saímos sem lavar as mãos, pois já não havia os utensílios de metal para se usar, como no dia anterior. Quando saí da *zawiya*, fui até a praça do Café Les Arcades com alguns discípulos de Safi. Ela estava completamente tomada de pessoas que assistiam às apresentações musicais dos artistas bérberes ou as performances dos encantadores de serpentes. Nas ruas próximas da praça e do mercado (*suq*), realizei um pequeno passeio com os interlocutores, interrompido por um telefonema inesperado de Nabil para Driss. O *ma’alem* havia pedido que regressássemos à residência. Quando solicitei maiores informações sobre o fato, o interlocutor me disse que o *moqaddim* de Safi havia decidido realizar, inesperadamente, uma performance ritual (*hadra*) na *zawiya* de Taroudant.

Quando chegamos ao local, a *zawiya* de Demnate finalizava sua *hadra*. A performance ritual teve como “ápice” a destruição de um tambor de terracota (*ta’arija*) nas mãos de um discípulo de Demnate, devido à intensidade (uso da força física) deste sujeito para tocar o instrumento percussivo. Após os cumprimentos dos adeptos de Demnate a todos, a *zawiya* de Safi aguardou a permissão do *moqaddim* local para realizar sua

hadra. Esta performance ritual durou quase 30 minutos e contou com a participação das *zawiya*s de Essaouira, Tanger e El Kelaa des Sraghna.

A interação desses adeptos na *hadra* de Safi consagrou a união dos discípulos presentes por meio da formação de uma fila perpendicular aos percussionistas de Safi. Unidos pelo aperto de uma ou das duas mãos de seu(s) parceiro(s) situado(s) mais próximo, os adeptos marcavam os ritmos musicais através: do balanço do corpo por meio da projeção do tronco superior para frente e para trás, até a inclinação da cabeça na altura do peito e; do meneio dos pés, até o pisoteio de ambos no chão, com o intuito de salientar que esses movimentos estavam em consonância com os compassos musicais provenientes das percussões (*harrazs*, *ta'arijas* e *tbals*). Os sentimentos de honra e de dever cumprido eram citados pelos discípulos para justificar sua presença na linha formada. Além disso, a performance de Nabil exibia o conteúdo musical da *zawiya* de Safi devido ao seu modo particular – em termos de autenticidade (*asala*) – de conduzir a flauta (*ghita*) diante dos presentes.

Foto 20 – Fila formada por diversos discípulos da Hamdouchiya para consagrar a *hadra* da *zawiya* de Safi. Fonte: Foto do autor, maio de 2017.



Foto 21 – Performance musical de Nabil (*ma'alem*) no centro do círculo dos discípulos de Safi. Fonte: Foto do autor, maio de 2017.



Quando a *hadra* terminou, a *zawiya* de Safi entoou alguns cânticos comuns a todos (evocação do profeta Mohammed como um exemplo de vida a ser seguido). Nesse momento, os presentes acompanharam as fórmulas evocadas pelos discípulos de Safi. Na noite anterior, tive a oportunidade de ouvi-las após o fim do treino musical com as flautas (*niras*) realizado por Nabil (*ma'alem*) e Tarik. Esses cânticos eram celebrados como parte das formas devocionais dos adeptos e traduziam a consagração da temporalidade (o instante) vivida coletivamente no *mousseem*. Isso não somente se referia aos discípulos presentes da *zawiya* de Safi, mas, sobretudo, aos ausentes. Quando indagado por mim pelo significado do termo “ausente”, os interlocutores aludiam aos discípulos doentes, ou seja, impossibilitados de viajar para a edição 2017 do *mousseem* em Taroudant, e aos adeptos já falecidos.

De volta à residência, mais vídeos com as participações dos adeptos de Safi em *mousseems* da *tariqa* foram compartilhados pelos interlocutores. Inclusive, um deles já exibia a performance ritual (*hadra*) executada na *zawiya* de Taroudant uma hora antes gravada em seu celular.

Algumas discussões foram geradas pela difusão desses vídeos. As conversas giravam em torno tanto dos julgamentos sobre a estrutura do evento organizado na parte da manhã (refeição) quanto da presença e participação de discípulos de outras *zawiyas* na *hadra* de Safi.

Sáimos às 15h para almoçarmos na *zawiya* de Taroudant. Mais uma vez, comemos o prato principal contendo carne assada e pães no segundo andar do recinto. De volta ao pátio principal, avistei o mesmo boi do dia anterior. Desta vez, ele se encontrava amarrado próximo ao portão da *zawiya*. Fui informado por Tarik de que os discípulos de Taroudant iriam passear com ele pelas ruas da *medina*, antes de sacrificá-lo, o que me foi descrito como um momento muito aguardado pelos presentes ao longo do dia. Nesse sentido, a exibição do animal junto ao espaço público da cidade confirmava as expectativas dos adeptos de que a *zawiya* local era responsável por manter o *status* de suas obrigações diante de seus convidados e de honrar, de modo geral, o legado da *tariqa*. Se os discípulos de Safi confirmavam os seus comportamentos ao longo do evento (2º dia), o mesmo era esperado por parte deles sobre a *zawiya* anfitriã. Neste sentido, algumas ações e expectativas eram criadas com base na maioria dessas condutas esperadas (ética). Isso exemplificava, de modo geral, a expressão obrigatória do sistema de contraprestações do *moussem*.

Voltamos à residência para descansar um pouco. Porém, às 16h, todos já estavam preparados para a realização de uma nova *hadra*. Desta vez, ela iria se concentrar ao longo de um cortejo pelas ruas da *medina* e contaria, além disso, com as participações em conjunto das *zawiyas* de Essaouira e Demnate. Quando regressamos à entrada da *zawiya* de Taroudant (elipse na Figura 05), diversos grupos (El Kelaa des Sraghna, Tanger, Tethouan, Ksar El Kabir e Assilah) já iniciavam sua *hadra* em conjunto. O boi foi retirado da *zawiya* e colocado na frente dos discípulos que se encontravam na rua. Assim que o condutor iniciou o movimento de puxá-lo, o *moqaddim* local sinalizou com as mãos o início do cortejo, tendo na frente o animal.

Como os discípulos de Safi não haviam chegado pontualmente ao evento, eles esperaram no canto da rua para participarem da *hadra*. Assim que a primeira fila de percussionistas passou portando *harrazs*, eles ingressaram na performance ritual até o final desta rua. Os flautistas da *zawiya* de Safi (Bichara, Nabil e Tarik) decidiram não participar desse momento na *hadra* coletiva. Mais tarde, eles me disseram que resolveram seguir a pé a multidão até que ela atingisse um determinado ponto da *medina* (letra A na Figura 05). Lá, segundo os próprios, eles iriam se separar do restante de adeptos para realizarem um outro percurso.

A *zawiya* de Safi seguiu o cortejo até uma rua atrás da Mesquita Derb Guezzara (retângulo na Figura 05), localizada na *medina*. Num ponto próximo dessa mesquita (letra A na Figura 05), Nabil (*ma'alem*) decidiu organizar os discípulos de Safi em um círculo. Depois de alguns minutos, eles seguiram rumo à casa de um colaborador do *mousssem* de Taroudant. Os discípulos de Safi iniciaram seus cânticos de abertura (evocação do profeta Mohammed como um exemplo de vida a ser seguido) diante dos transeuntes e moradores que se encontravam nas portas e nas janelas das residências. Após alguns instantes, a *hadra* se iniciou com alguns sons provenientes da flauta do *ma'alem*. A *zawiya* de Safi, composta também por adeptos de Essaouira, seguiu em conjunto por uma rua estreita da *medina* até todos chegarem a seu local determinado (nº 1 na Figura 05).

Em uma das paradas do grupo ao longo desse cortejo, o *moqaddim* de Essaouira expressou, muito emocionado, o contentamento do grupo em participar do evento ao lado dos discípulos de Safi e esboçou algumas lágrimas diante de Nabil. Este, inclusive, teve de parar de tocar sua flauta (*ghita*) em um determinado momento devido aos constantes abraços trocados publicamente entre o *moqaddim* de Essaouira e o *ma'alem* de Safi. Já Bichara (*moqaddim* de Safi) e Tarik continuavam a tocar suas flautas (*ghitas*) em parceria com os discípulos de Safi e de Essaouira munidos de percussões (*harrazs*, *ta'arijas* e *tbals*).

Quando o grupo reunido se aproximou do local desejado, muitos habitantes (especialmente mulheres) já aguardavam os integrantes de Safi e de Essaouira na rua. Nabil (*ma'alem*) posicionou o círculo de adeptos em frente à porta do anfitrião. A performance ritual duraria cerca de 20 minutos até que um dos organizadores saísse do recinto. Assim que a *hadra* terminou, uma prece coletiva (evocação do Profeta como um exemplo de vida a ser seguido) foi realizada em conjunto com a *zawiya* de Safi, Essaouira e demais discípulos de outras localidades. Uma mulher saiu pela porta e distribuiu um copo de água, leite e uma sopa aos presentes. Simbolismos à parte associados à graça divina (*baraka*) mobilizada pelo anfitrião nos itens servidos – leite e trigo (base da sopa) como elementos de fertilidade e prosperidade –, os discípulos de Safi se diziam contentes por oferecerem seu “melhor” no percurso. O caráter livre e obrigatório ao mesmo tempo de situações como esta (Caillé, 2002; Mauss, 2003c) conduziria a maioria dessas manifestações realizadas pela *zawiya* de Safi durante sua passagem pelo *moussem* de Taroudant.

Foto 23 – Performance ritual (*hadra*) da *zawiya* de Safi em frente à residência de um dos colaboradores do *moussem* de Taroudant. Fonte: Foto do autor, maio de 2017.



Após alguns minutos de espera, o *ma'alem* de Safi reorganizou os presentes e pôs-se a retornar ao ponto inicial (letra A na Figura 05). Na volta, fomos surpreendidos pelo *moqaddim* de Taroudant nas ruas da *medina*. Assim que ele avistou o grupo liderado por Nabil e Bichara se aproximando da rua detrás da Mesquita Derb Guezzara (retângulo na Figura 05), o *moqaddim* acenou com os braços pedindo o fim da *hadra*. Seu auxiliar, que sempre nos acompanhava com a bandeja de tâmara (foto 17) em troca de dinheiro dos transeuntes, ficou atordoado com a situação inusitada. Após uma breve conversa entre eles, o *moqaddim* se aproximou e pediu que a *hadra* de Safi fosse temporariamente suspensa. O *ma'alem* de Safi havia sido comunicado de que seu grupo se aproximava demais da mesquita, onde os habitantes locais estavam realizando a oração da tarde (*salat al-asr*).

A chamada para a oração (*adhan*) havia sido feita minutos antes, porém o *moqaddim* de Taroudant somente percebeu a vinda do grupo de Nabil quando eles já estavam muito próximos da mesquita. Com o intuito de evitar conflitos tanto com os praticantes locais quanto, e especialmente, com o líder religioso da mesquita (*imam*), o *moqaddim* resolveu atuar de forma drástica ao ponto de exigir o fim da *hadra* pela *zawiya* de Safi. Após as explicações dadas pelo *moqaddim*, abateu-se um clima de descontentamento geral entre os presentes pela maneira encontrada por este sujeito em, literalmente, “forçar o fim” da *hadra*. Interpelado por mim sobre se a *hadra* era uma prioridade acima da oração naquele momento, as opiniões se dividiram. Alguns concordaram com a atitude brusca do *moqaddim*, enquanto outros disseram que não havia problemas em “perder” esta oração em favor da *hadra*. Esse tipo de problemática exhibia o grau de complexidade em sincronizar as atividades dos diversos grupos da Hamdouchiya presentes nos *moussems*, seja ao longo dos dias, seja junto ao espaço público. Mais do que isso, essa situação expunha as ambivalências sobre as condutas esperadas

(ética) dos discípulos uma vez que elas necessitavam negociar com outras formas de convívio junto ao espaço público.

A *zawiya* de Safi caminhou em silêncio pelo restante da rua, que dava acesso à Mesquita Derb Guezzara, até uma bifurcação que conduz à *zawiya* de Taroudant (letra B na Figura 05). Lá, a flauta de Nabil marcou o recomeço da *hadra*. Dessa vez, o grupo atual havia aumentado de tamanho com a inclusão de novos adeptos que se encontravam dispersos pela rua. O novo grupo pôde se locomover pelas ruas da *medina* até chegar ao seu segundo ponto determinado (nº 2 na Figura 05) do dia. Os caminhos conduzidos pelo auxiliar do *moqaddim* de Taroudant nos levariam até o pátio da residência do segundo anfitrião e colaborador do *mousssem* de Taroudant. Desta vez, a recepção teria como marca a presença do próprio anfitrião na *hadra* executada nos espaços de sua residência.

Durante a performance ritual (*hadra*), o auxiliar do *moqaddim* de Taroudant continuava trocando as tâmaras de sua bandeja por alguma ajuda financeira para a *zawiya* local. Assim que Nabil pôs fim à *hadra* de Safi, o anfitrião se aproximou e fez questão de distribuir copos de água disponibilizados em bandejas de plástico a seus participantes. Além disso, ele recebeu algumas notas de 20 *dirhams* como parte dos agradecimentos da *zawiya* de Safi por sua hospitalidade. No final, o anfitrião realizou algumas preces (evocação do santo patrono como um exemplo de vida a ser seguido) para os discípulos de Safi assim que terminou de receber as notas ofertadas por eles. Desta vez, Nabil e Bichara expressaram publicamente seu contentamento por estarem presentes diante de um velho conhecido e, também, de um patrocinador de longa data de *mousssem*s da Hamdouchiya. Alguns dos discípulos de Safi foram apresentados ao anfitrião por Nabil e Bichara, mas nada que lhes rendesse alguma atenção por parte do colaborador do *mousssem* de Taroudant. Uma vez reafirmados os laços sociais entre as partes (*ma'alem/moqaddim* de Safi e o anfitrião), o grupo se desfez ao longo do caminho de volta até a residência da *zawiya* de Safi.

Tais encontros sociais desse terceiro dia (Figura 05) reforçavam a conduta esperada (ética) dos discípulos, além de exporem os vínculos de lealdades entre anfitriões e figuras de autoridade de Safi (*ma'alem/ moqaddim*). As performances rituais (*hadras*) realizadas diante dos anfitriões colocavam o sistema de contraprestações nos seguintes termos: o apreço pelo caráter de autenticidade (*asala*) das formas devocionais da Hamdouchiya – expressado pelo estilo da música Hamadsha – estava condicionado pelo auxílio das hospitalidades (água, leite e sopa) ofertadas aos seus participantes na construção desses espaços interativos.

Antes de entrar na residência com os demais, pude observar a paisagem da *zawiya* de El Kelaa des Sraghna em direção a alguma rua da *medina*. Assim que avistou este grupo, Tarik decidiu seguir os ritmos musicais e participou dessa *hadra* com sua flauta (*ghita*). Mais tarde, ele me contaria que interagiu em um ponto da *medina* com um grupo composto por nada menos que 26 *harras*. Um evento de grande magnitude como este somente seria observado por mim no dia seguinte, na praça do Café Les Arcades.

A maioria dos demais membros procurou descansar depois da grande quantidade de atividades desenvolvidas na *medina* à tarde sob calor excessivo. Esse descanso foi importante para alguns adeptos da residência, visto que a *zawiya* local havia convidado os discípulos de Safi para participar de uma atividade noturna mais tarde.

Porém, o descanso efetuado coletivamente foi mínimo. Os discípulos de Safi optaram por um novo treino musical. Dessa vez, acompanhado pelas flautas (*ghitas*) de Tarik e de Bichara (*moqaddim*). Reconhecimento, respeito, honra e mérito eram palavras-chaves entre todos para expressarem seus sentimentos diante do convite de última hora realizado pela *zawiya* local. “*Tocamos para praticar, tocamos para nos apresentarmos e tocamos para sermos respeitados pelos outros. Se sentir parte de algo, mas sem fazer a publicidade própria é o que sempre*

buscamos”, disse Tarik. Nesse sentido, essa conduta esperada (ética) dos adeptos de Safi traduzia o zelo de suas formas herdadas supralocais como um valor atuante no sistema de contraprestações adquiridas diante das demais *zawiyas* Hamdouchiya participantes do *moussem*.

Embora a maioria dos discípulos de Safi tenha saído para rezar a oração do pôr-do-sol (*salat al-maghreb*), alguns deles resolveram ficar na residência. A descontração por meio de gracejos marcou, mais uma vez, o ambiente interacional ao longo da tarde, quando recebi um telefonema de Hamza me pedindo para encontrá-lo na praça do Café Les Arcades. Despedi-me de todos e, na saída, pedi que avisassem a Nabil (*ma’alem*) e Bichara (*moqaddim*) que passaria o restante da noite com Hamza. Julguei que esse encontro seria proveitoso para a pesquisa já que eu poderia me informar mais sobre os modos de se organizar o *moussem* localmente¹⁷⁶ e demais questões acerca das relações da *zawiya* de Taroudant com os adeptos de Safi (o que seria novamente discutido no dia seguinte).

Hamza me levou para sua casa nos arredores da *medina* de Taroudant (*nouveau quartier*), onde acontecia uma confraternização com a participação de profissionais liberais e membros do governo local. Após uma reunião sobre os novos empreendimentos da cidade, Hamza pôde, enfim, conversar comigo sobre questões relativas à pesquisa. De volta à residência, todos da *zawiya* de Safi me perguntaram onde eu havia estado até aquele momento. Depois de descobrir que meu recado havia sido literalmente esquecido, participei do treino musical de Safi

176. Nesta noite, Hamza convidou diversas pessoas para discutir alguns projetos sobre o *moussem* de 2018 em Taroudant. Na ocasião, ele pediu o apoio dos presentes (jornalistas, músicos, comerciantes e empresários locais) para a organização de um calendário de atividades turísticas na *medina* da cidade, tais como maratonas e feiras de artesanato vinculadas a produção local (peças e vestimentas de couro). Com isso, ele almejava aproveitar a presença de turistas marroquinos e estrangeiros na cidade para divulgar uma imagem do *moussem* local como uma arena religiosa capaz de reunir diversas comunidades sufis (Hamdouchiya e ‘Issawiya). Tal situação pode ser enquadrada no recente processo de comoditização das tradições da Hamdouchiya (Capítulo 2).

ao longo da noite. Nabil e Tarik utilizavam as flautas (*niras*), enquanto os demais (onde me incluo) marcavam os ritmos e as harmonias musicais com palmas e/ou batidas nas coxas com o uso das mãos. Após sair do treino musical¹⁷⁷, Nabil (*moqaddim*) me cumprimentou pela participação junto com os demais. Além disso, ele revelou suas expectativas e dos membros de Safi para o evento que ocorreria no dia seguinte, último dia de participação dos discípulos no *moussem* de Taroudant.

[4º dia]

Logo de manhã, a maioria dos discípulos de Safi se deslocou para a *zawiya* local para comer o popular cuscuz marroquino servido às sextas-feiras em todo o país. Resolvi ficar na residência com Bichara (*moqaddim*) para assistir ao sermão (*khubta*) islâmico exibido na televisão pelo canal 2M. O evento contava com a presença do rei do Marrocos (Mohammed VI) e era transmitido ao vivo de uma mesquita de Casablanca. Taoufik (35 anos, estivador), que havia retornado do centro de Taroudant com algumas compras, nos preparou um chá à moda marroquina (*shay bi-l-na'na*). Bichara, de vez em quando, cochilava por alguns instantes durante a exibição da *khubta* na televisão.

Sáímos todos por volta das 13h rumo à *zawiya* local para comer com os demais adeptos de Safi. Mais uma vez, no segundo andar, fomos recebidos, primeiramente, com um prato com carne e pães. Mais tarde, receberíamos o prato coletivo contendo o cuscuz. Como parte do costume das sextas-feiras, a *zawiya* de Taroudant também nos disponibilizou alguns copos de leite para bebermos. De volta ao pátio, os discípulos de Safi continuavam a socializar com os presentes. Nabil retornou para a residência, mas antes exigiu o compromisso de todos para estarem com os instrumentos musicais prontos às

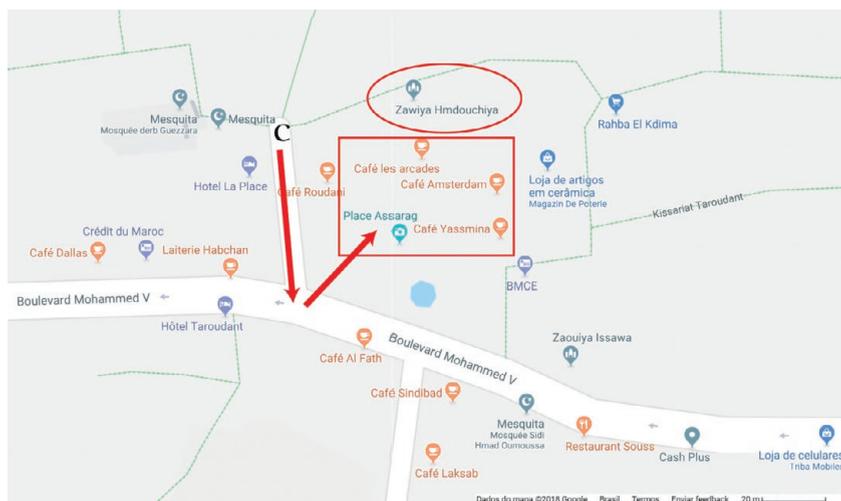
177. O conjunto desses treinos musicais (1º dia e 3º dia) garantiam o exercício de uma autenticidade (*asala*) pelos discípulos devido a ênfase nos ritmos associados ao estilo da música Hamadsha.

15h. De fato, o *ma'alem* demonstrava certa preocupação em cumprir com os horários propostos pela *zawiya* de Taroudant a partir do que ele mesmo definiu como “a grande despedida de Safi” junto ao *moussem* de 2017 em Taroudant.

De volta à residência, pude presenciar um conflito entre Taoufik e Driss no quarto em que dormia durante minha estadia no *moussem*. Segundo Driss, Taoufik deveria reduzir sua inalação de tabaco (*taba*) por recreação ao longo do dia. Ele argumentou que esse tipo de comportamento havia se tornado comum na rotina de Taoufik. Mais tarde, Driss revelou ter a posse de diversos vídeos contendo cenas de Taoufik inalando pequenas quantidades de tabaco publicamente durante as recitações dos poemas (*qasidas*) ou a realização de performances rituais (*hadras*) pela *zawiya* de Safi em *moussems* no país. Taoufik retrucou dizendo que tal situação era um problema dele e que não deveria prestar qualquer satisfação de seus atos aos demais discípulos. Nabil (*ma'alem*) passava pelo corredor e ouviu a conversa. Após interpelar Taoufik sobre sua demora em se preparar para o evento organizado na praça da cidade, o *ma'alem* revelou seu desejo de não mais vê-lo inalando tabaco enquanto os adeptos de Safi permanecessem no espaço público.

Somente às 16h saímos da residência rumo à praça do Café Les Arcades. A *zawiya* de Safi pôs-se a aguardar na rua, no início da bifurcação que conduzia até a *zawiya* de Taroudant (letra C na Figura 06). A praça Assarag (retângulo na Figura 06) já se encontrava delimitada por grades de ferro para receber todos os discípulos da Hamdouchiya presentes no *moussem*. Diversas bandeiras nacionais (o brasão de armas e a bandeira do Marrocos) foram alinhadas acima das grades para dar alguma visibilidade a essa área recém-criada na praça. Além disso, vários tapetes foram colocados em um determinado local. Essa série de divisões espaciais havia sido montada pelos discípulos de Taroudant ao longo da manhã. Seu objetivo principal era delimitar uma área exclusiva para os participantes do *moussem*, separando-os do restante do público que quisesse assistir ao evento.

Figura 06 – Indicação do terceiro trajeto realizado pela *zawiya* de Safi no *moussem* de Taroudant. Fonte: Esboço do autor com o auxílio do Google Maps, janeiro de 2018.



Uma vez estacionados na rua (letra C na Figura 06), avistamos o cortejo dos adeptos da Hamdouchiya saindo da *zawiya* de Taroudant (elipse na Figura 06) vindo em nossa direção já com seus instrumentos musicais. Bandeiras coloridas (verde, laranja e vermelha) da Hamadsha eram empunhadas à frente, tendo logo atrás um círculo de adeptos que exibiam algumas performances e manifestações corporais, conforme os ritmos musicais. Mais adiante, veríamos percursionistas (*harrazs*) e flautistas (*ghitas*). Este grupo era formado por discípulos de várias localidades. Assim que eles dobraram a rua rumo à praça Assarag, a maioria dos discípulos de Safi seguiu o cortejo pelo mesmo caminho, porém se posicionou próxima aos tapetes estendidos na praça.

O grupo que entoava o estilo da música Hamadsha foi em direção à praça, tendo à sua frente o *moqaddim* de Taroudant. Os primeiros a adentrar o espaço reservado da praça foram os três adeptos que carregavam as bandeiras da Hamadsha. Logo depois, 14 discípulos seguiram alinhados até o meio da praça desempenhando performances e manifestações corporais. Unidos pelo aperto de uma ou das duas mãos de

seu(s) parceiro(s) mais próximos, os discípulos marcavam os ritmos musicais através: do balanço do corpo por meio da projeção do tronco superior para frente e para trás, até a inclinação da cabeça na altura do peito e; do meneio dos pés, até o pisoteio de ambos no chão, com o intuito de salientar que esses movimentos estavam em consonância com os compassos musicais das percussões (*harrazs*).

Foto 24 – Início das *hadras* na praça do Café Les Arcades entre os discípulos da Hamdouchiya que participavam do *moussem* de Taroudant. Fonte: Foto do autor, maio de 2017.



Quando todo o grupo de adeptos adentrou o espaço reservado na praça, o *moqaddim* de Taroudant teve de retirar parte das pessoas que insistiam em permanecer sentadas nas estruturas de madeira (um palco improvisado) destinadas aos flautistas. Além disso, o *moqaddim* foi o responsável por receber os 17 percursionistas (15 *harrazs* / 2 *tbals*) e, logo depois, os 8 flautistas (*ghitas*). Assim que ele alinhou esses dois grupos nos tapetes, o *moqaddim* de Taroudant também organizou a fila dos adeptos que realizavam suas performances e manifestações corporais. Ele retirava os calçados (*babouches*) que estavam amontoados na frente dos adeptos enfileirados e lançava-os

em direção aos tapetes. Mais adiante, ele deixou um braseiro de ferro com carvão aceso no centro da praça destinado ao lançamento de incensos ao longo do evento e para a afinação dos instrumentos de percussão (*harrazs*).

Diversos discípulos iam ocupando os espaços reservados ao conjunto dos músicos no centro da praça com novos *harrazs*. Outros entravam na fila dos discípulos destinada às performances e manifestações corporais coletivas. Ao longo de aproximadamente 40 minutos, o local destinado aos adeptos da Hamdouchiya foi completamente ocupado por eles. Os três discípulos mais idosos da *zawiya* de Safi preferiram assistir a toda essa movimentação inicial dos adeptos das mesas do Café Les Arcades (retângulo na Figura 06), que continuava a dar acesso a esses espaços reservados na praça. Por lá, uma plateia já aguardava as performances musicais e manifestações corporais de todos os adeptos da Hamdouchiya no *moussem*.

Foto 25 – *Hadra* dos discípulos da Hamdouchiya no último dia do *moussem* de Taroudant. O *moqaddim* de Taroudant prepara o braseiro (retângulo maior). Atrás dele, Nabil (*ma'alem* de Safi) comandava as performances e manifestações corporais na linha formada por múltiplos adeptos (retângulo menor). Fonte: Foto do autor, maio de 2017.



Os dois discípulos mais jovens da *zawiya* de Safi ingressaram na fila dos adeptos que se dedicavam as performances e manifestações corporais na praça. Mais adiante, a presença de Nabil (*ma'alem*) no comando dessa fila provocaria a vinda de mais alguns discípulos ao local. No ápice dessa *hadra*, a fila comandada por Nabil chegou a contar com mais de 25 adeptos. Após alguns minutos, ele ingressou na fila e a deixou sob os cuidados do *moqaddim* de Essaouira. Assumir a posição de condutor dessa fila era um privilégio reservado aos discípulos mais experientes das *zawiyas* participantes.

O término da *hadra* não produziu outras interações entre os adeptos que formaram o “núcleo-base” dos músicos. A lenta dispersão desses discípulos do local provocou uma demora inicial, por parte da *zawiya* de Safi, para organizar sua performance ritual posterior. Quando uma grande quantidade de pessoas finalmente permaneceu sentada nos tapetes, Nabil organizou a fileira dos percussionistas (7 *harrarzs*, 2 *ta'arijas* e 2 *tbals*) em frente ao palco improvisado. Após alguns minutos em silêncio, ele pôs-se de pé e iniciou as preces (evocação do santo patrono como um exemplo de vida a ser seguido) características da *zawiya* de Safi que antecedem qualquer *hadra* desenvolvida por eles. Os demais discípulos de Safi acompanharam com os *harrarzs* as recitações do *ma'alem* e aguardaram o início dos sons provenientes de sua flauta (*ghita*). A única novidade na formação desses percussionistas era a presença de um discípulo de Tanger – o amigo de infância de Tarik – junto à *zawiya* de Safi.

Não demorou muito para que os presentes se envolvessem de algum modo na *hadra* de Safi. Mesmo possuindo apenas três flautistas (Nabil, Bichara e Tarik), a *zawiya* de Safi era reconhecida por sua capacidade musical tendo à frente a personalidade de Nabil como um adepto importante. Seu estilo considerado como único e performático de conduzir o estilo da música Hamadsha era constantemente citado como “*um ato de excelência*” pelos discípulos de outras *zawiyas* com os

quais pude interagir na praça. As ações conjuntas dos adeptos de Safi, em pareceria com a atuação de seu *ma'alem*, afirmavam a posição e a imagem pública de devoção da *zawiya* de Safi diante de todos.

Após congregar novos discípulos de outras localidades junto à ala dos percussionistas, a tão esperada fila perpendicular formada pelos discípulos foi organizada. No início, 15 adeptos foram responsáveis por criar a primeira linha, tendo o *moqaddim* de Essaouira como seu condutor. Durante um período de 15 minutos, ele reinou soberano no comando das performances e manifestações corporais a partir dos ritmos musicais dos percussionistas. Outros *moqaddims* de *zawiyas* Hamdouchiya também assumiram essa função ao longo de quase uma hora de duração da *hadra*. Essa performance ritual teve como “ápice” a organização de uma fila de 30 homens. A condução “impecável” dessa fila foi realizada por um adepto de Safi, segundo o *moqaddim* de Taroudant. Por “impecável”, o termo traduzia o grau de expectativa gerado pelas ações rituais – a performance na “manutenção da fachada” (Goffman, 2011) – diante da responsabilidade dos “papéis sociais” (Goffman, 1985) assumidos pelos discípulos. As performances e manifestações corporais das *hadras* possuíam centralidade na produção ritual da Hamdouchiya, especialmente, neste caso, quando as rotinas eram vivenciadas de modo coletivo, ou seja, quando as regras morais de conduta esperadas (ética) eram expressadas simbolicamente entre seus participantes.

Foto 26 – Ápice ritual da *hadra* organizada pela *zawiya* de Safi no último dia do *moussem* de Taroudant. O *moqaddim* de Taroudant (de costas e de roupas brancas à direita) assiste à performance corporal dos discípulos heterogêneos sob o comando do adepto de Safi. Fonte: Foto do autor, maio de 2017.



O conjunto dessas performances rituais (*hadras*) desenvolvidas na praça Assarag indicava o grau de disputas e rivalidades existentes entre as *zawiyas* Hamdouchiya aos momentos finais de organização e vivência do *moussem* de Taroudant. Em primeiro lugar, o entusiasmo por parte dos mais idosos da *zawiya* de Safi em assistir à condução preliminar dos ritmos musicais provenientes das outras *zawiyas* e a disposição por parte dos mais jovens em participar dessas ações conjuntas com outros adeptos marcavam o polo de interesses existentes. Em segundo, o desenvolvimento de um “campo ritual¹⁷⁸” (Turner, 2005c) exibia a competição situacional responsável pelo prestígio por meio das crenças e práticas dos discípulos, mas não o controle do contexto social e específico relacionado com a produção dessa fase do *moussem*.

178. Turner (2005c) define o termo como a dominância de uma performance numa longa ação ritual.

Foto 27 – Parte final da *hadra* organizada pela *zawiya* de Safi no último dia do *moussem* de Taroudant. Fonte: Foto do autor, maio de 2017.



A proeminência de Nabil como um agregador de discípulos sob o seu comando (na fila formada contendo 25 adeptos) e a atuação dos demais *moqaddims* da Hamdouchiya em determinados momentos da *hadra*, marcavam as preferências dos participantes a partir de seus engajamentos individuais na performance ritual, assim como demarcava os modos de encontro e de recebimento de uma *zawiya* diante da outra. Disputas faccionais aconteciam pelo direito de sustentar as temporalidades rituais sob o comando de uma *zawiya* com relação a outra. Cada *moqaddim* procurava mobilizar, num certo sentido, os seus laços de afinidade e amizade para fortalecer o seu grupo de seguidores, ou seja, a alocação específica dos papéis rituais investidos neles dependia “do resultado dessa disputa, pois os papéis mais importantes ficam com os membros da facção vencedora” (Turner, 2005c: 336).

Já o “campo de forças¹⁷⁹” (Turner, 2005c) do *moussem* assentava que as figuras de autoridade (*moqaddims*) participantes na *hadra*,

179. Turner (2005c: 339) define o termo como a disposição de um grupo em colocar “o seu ‘poder’ à prova, competindo pelos principais papéis rituais”.

individualmente, competiam por objetivos comuns, em obter e, mais especificamente, exibir prestígio. Mesmo que um discípulo de Safi tivesse apresentado uma condução “impecável” durante um momento específico na *hadra*, isso não o permitia alongar a sua presença, por muito tempo, na organização da fila dos adeptos. O mesmo pode ser dito, inclusive, pela alternância entre os *moqaddims* ao longo dessa fase ritual. Neste sentido, concluo que o campo de força atuante no *mousssem* era caracterizado por uma atmosfera de cooperação, porém combinado pelos campos de força advindo das *zawiyas* participantes por uma atmosfera competitiva (Turner, 2005c).

No final da *hadra*, uma nova série de recitações e preces (evocação do Profeta como um exemplo de vida a ser seguido) foi realizada pela *zawiya* de Safi para demarcar o fim de sua performance ritual. Diversos cumprimentos foram endereçados pelos adeptos de Safi para todos aqueles que, de alguma forma, participaram da *hadra*. Porém, desta vez, os sentimentos de honra e de dever foram mobilizados como valores centrais pelos discípulos de outras localidades para justificar sua participação ao lado da *zawiya* de Safi. Por “cooperação”, eles compreendiam tanto a presença na fila de homens formada perpendicularmente aos percussionistas, quanto a assistência junto ao “núcleo-base” dos músicos de Safi. Além disso, os *moqaddims* das demais *zawiyas* Hamdouchiya presentes fizeram questão de cumprimentar Nabil e os discípulos de Safi com os quais mantinham algum vínculo social mais duradouro.

Após a dispersão de todos na praça Assarag, retornamos para a residência. Lá, os comentários gerais giravam em torno da gratidão pelo comparecimento de diversos adeptos à *hadra* organizada pela *zawiya* de Safi. Passados uns 30 minutos de descanso, a maioria dos discípulos decidiu que já era a hora de visitar as ruas do mercado (*suq*) do centro para comprar produtos, *souvenirs* e presentes. Basicamente essas compras se concentraram sobre os insumos agrícolas das regiões próximas da cidade, tais como azeitonas e doces. Carregados de sacolas do *suq*,

os discípulos de Safi relatavam o alto grau de satisfação diante das oportunidades de compra proporcionadas pelo *moussem* de Taroudant.

A ida ao mercado não necessariamente fazia parte do circuito de obrigações religiosas dos discípulos, mas nem por isso ela deixava de ser significativa durante a participação dos adeptos num evento tão importante como eram os *moussems*. A compra de algo que se necessite ou a pedido de familiares, o conhecimento de novos produtos regionais por meio da indicação de pessoas próximas de seus laços de afinidades e amizades e/ou o estabelecimento/reaproximação de contatos com vendedores locais, inseridas no sistema de barganhas, faziam parte do repertório dos interlocutores de construção social de suas realidades (Rosen, 1984). Neste sentido, o mercado acabava sendo a extensão de mais um espaço de sociabilidade disponível pelos discípulos durante os *moussems*.

Saindo do *suq*, fomos direto para a *zawiya* local para jantarmos juntos pela última vez. Como de costume, foi servido o prato contendo carne e pães como ato derradeiro de hospitalidade praticado pela *zawiya* de Taroudant. Não demoramos muito no local, uma vez que recebemos a informação de que Nabil e outros adeptos se encontravam no Café Les Arcades. Quando chegamos à praça Assarag, havia uma *ta'ifa* de Fez ligada a *tariqa* 'Issawiya finalizando uma *hadra* na rua, porém com poucos espectadores. Nabil e Bichara estavam sentados bebendo um chá à moda marroquina na mesa com amigos locais. Ambos me relataram que fazia muito tempo desde seu último encontro com esses sujeitos em Taroudant. “O *moussem* produz situações inesperadas. Essa é sua força”, concluíram ambos. Depois de me pedir para tirar algumas fotos suas com os amigos no Café Les Arcades, Nabil conduziu todos até a *zawiya* de Taroudant.

De volta ao local, os discípulos de Essaouira já se encontravam organizando o pátio interno da *zawiya* para acolher todos da Hamdouchiya ao último ato ritual do *moussem* de Taroudant. Em primeiro lugar, a

produção ritual coletiva consistia na recitação dos poemas (*qasidas*) do santo patrono com o acompanhamento dos instrumentos percussivos (*harrazs*). Em segundo, e por fim, o *mousseem* ainda contemplaria a realização de mais uma *hadra*. Além da mobilização de novos tapetes para assentar os adeptos na área reservada da *zawiya* local, braseiros de ferro com carvão foram deslocados para facilitar a afinação dos instrumentos. Após alguns minutos do início das *qasidas*, a dimensão emotiva já se manifestava em alguns discípulos. Entre eles, havia um adepto de Tanger que chorava intensamente ao lado de Nabil. Por diversas vezes, ele foi amparado pelos demais até que o ciclo das *qasidas* terminasse. Situações como essa se desenvolveram até o fim das recitações das *qasidas* pelos discípulos e expressavam os múltiplos laços de afinidade e amizade e de união (interação, sociabilidade e performance ritual) como parte de um projeto devocional comum.

Não pude acompanhar a segunda parte da produção ritual coletiva (*hadra*) dos discípulos na *zawiya* local porque recebi uma ligação súbita de Hamza. Ele me havia pedido para sair do recinto e encontrá-lo em uma esquina da praça Assarag. Quando entrei em seu carro, três discípulos de Safi já me aguardavam: Farid (38 anos e vendedor) acompanhava com atenção os passos de Elmahdi (62 anos e comerciante) e Ismail (66 anos e poeta). Esses dois últimos, ainda apresentavam cansaço físico devido a suas participações junto à *hadra* de Safi à tarde na praça.

Foto 28 – Organização da última recitação dos poemas (*qasidas*) realizada pelos discípulos da Hamdouchiya que ainda se encontravam presentes no *moussem* de Taroudant. Fonte: Foto do autor, maio de 2017.



Elmahdi e Ismail haviam sido convidados por Hamza para jantar em sua casa e para discutirem assuntos pertinentes como, por exemplo, o calendário de atividades futuras da *zawiya* de Safi. Após um jantar farto e variado (saladas, frangos e frutas), as conversas versavam sobre: comentários pessoais¹⁸⁰ sobre minha presença no *moussem* de Taroudant associado à *zawiya* de Safi; críticas aos boatos de que a *ta'ifa* de Fez havia confirmado sua participação na edição daquele ano, no final do segundo dia do *moussem* e; o acordo em organizar uma visita pela *zawiya* de Taroudant à Safi, sugerida para o final do mês de agosto de 2017. A duração desses tópicos não se estenderia ao longo da noite – como em minha visita à casa de Hamza

180. O primeiro assunto enfatizou o meu empenho em observar a construção, realização e o término do *moussem* de Taroudant por meio da minha própria experiência cotidiana junto com os discípulos ao longo dos dias. Isso foi valorizado diante da possibilidade “cômoda”, segundo eles, de registrá-la apenas através de relatos (entrevistas ou matérias na imprensa). O segundo assunto destacou o meu interesse, desde 2012, sobre a *tariqa* Hamdouchiya quando pude estabelecer uma interlocução com Omar (cunhado de Hamza).

no terceiro dia do *moussem* – devido ao curto tempo restante pelos adeptos de Safi em honrar esse convite, feito de última hora, pelo presidente (*ra'is*) da *zawiya* de Taroudant.

Mesmo assim, alguns tópicos foram compartilhados pelos presentes ao longo desse encontro. Quanto ao primeiro item, Hamza levou um tempo para se convencer de que minha filiação à *zawiya* de Safi não se expressava somente através da alteração de meu nome social entre os discípulos de Safi. Eu era conhecido como “Rachid/Hamdouche de Safi” devido ao acolhimento dado à minha pesquisa junto ao cotidiano da *zawiya* de Safi e não apenas por uma simples nomeação espontânea feita por parte de Lahcen (irmão de Elmahdi). Para Elmahdi e Ismail, minha vivência atendia aos interesses, sobretudo, históricos da *zawiya* de Safi por preservar o registro de sua visita à Taroudant, devido à qualidade das fotos e vídeos que produzi ao longo da peregrinação ritual. Aos olhos de Hamza, eu não passava de um estrangeiro indicado por seu cunhado (Omar) para visitar um evento religioso em terras marroquinas. Eu levaria ainda uns dois dias no trabalho de campo extras na cidade para que ele pudesse compreender o tipo de “acolhimento” dado pela *zawiya* de Safi à minha pesquisa etnográfica envolvendo as práticas devocionais da Hamdouchiya.

Quanto ao segundo tema, as rivalidades com a *ta'ifa* de Fez se desenhavam amplamente e sem nenhum tipo de constrangimento por parte dos presentes. Foram feitas algumas acusações sobre os valores relacionados a suposta “busca incessante por publicidade” conduzida pelo atual *moqaddim* de Fez (Capítulo 2). Além disso, somaram-se à conversa as críticas e o repúdio aos livros organizados pela *ta'ifa* de Fez. A primeira delas foi dirigida para a qualidade do trabalho jornalístico escrito em 2012 pelo “braço-direito” do *moqaddim* de Fez – o francês Frédéric Calmès – sobre a vida do santo patrono da *tariqa*. A segunda se concentrou nos esforços considerados “tímidos” do *moqaddim* de

Fez em reunir diversos poemas (*qasidas*) envolvendo as virtudes do santo patrono no ano de 2016. Todos os presentes foram unânimes em desqualificar as publicações da *ta'ifa* de Fez, se comparadas com o livro organizado em 2012 pelo *moqaddim* de Marrakech sobre os mesmos assuntos. Tal situação demarcava o grau das relações de alianças e do sistema de afinidades entre as *zawiyas* de Taroudant e Safi em contraste com a *ta'ifa* de Fez.

Por fim, os discípulos de Safi terminaram a noite insistindo sobre a possibilidade de organizar um evento conjunto com a *zawiya* de Taroudant. Porém, o calendário agrícola da cidade impunha uma série de dificuldades. Hamza relatou que muitos dos adeptos locais ainda trabalhavam com alguma ocupação ligada à produção agrícola das redondezas. A data sugerida para o final do mês de agosto de 2017 coincidiria com o término do verão, ou seja, com o início do novo preparo das terras a serem cultivadas. Mesmo assim, Hamza agradeceu o convite aos presentes e reforçou a importância da *zawiya* de Safi ao evento de Taroudant daquele ano. Neste sentido, a edição do *moussem* de 2017 havia formalizado seu papel de arena conciliadora dos interesses e de reciprocidades dessas *zawiyas* por meio de suas figuras de autoridades (*moqaddim* de Safi / *ra'is* de Taroudant).

De volta à residência, os discípulos de Safi preparavam suas malas e demais bagagens. No final da noite, Bichara me pediu para ver os vídeos que eu havia feito na praça Assarag. Assim que exibi alguns trechos das performances rituais (*hadras*) realizadas à tarde, o *moqaddim* de Safi pôs-se a chorar quando avistou a maioria dos seus amigos na tela do meu computador. Ele exibia com emoção a honra de poder interagir e participar, mais uma vez, de um *moussem* com diversos adeptos provenientes das *zawiyas* Hamdouchiya do país. A construção dessas memórias afetivas durante as peregrinações da *tariqa* acentuava o caráter criativo e inovador advindo dos laços de afinidade e amizade constituídos pelos discípulos por meio de suas experiências religiosas.

[5º dia]

O dia começou às 5h da manhã com a preparação de todos para rezarem a oração do alvorecer (*salat al-fajr*) na mesquita da *medi-na*. Somente Bichara e Tarik continuavam a dormir. Às 6h, Nabil (*ma'alem*) me entregou a chave e disse que eu era o responsável pela residência até que Hamza viesse mais tarde. Despedi-me de todos em frente da residência e voltei a dormir. Meu trabalho de campo junto à *zawiya* de Safi havia terminado temporariamente. Porém, uma nova fase da pesquisa ainda estaria por vir: eu ficaria mais dois dias em Ta-roudant para o levantamento de diversas questões¹⁸¹ junto a Hamza e demais interlocutores com os quais pude interagir na *zawiya* local até meu retorno a Rabat.

Alguns comentários analíticos

A ação social desenvolvida pela *zawiya* de Safi se baseava nos valores de obrigação, espontaneidade, amizade e solidariedade, o que pertencia à ordem das formas devocionais mobilizadas pelos discípulos. Esses valores expressos criavam um conjunto de atividades contempladas durante o período de peregrinação ritual. Sendo assim, indico a seguir um resumo sobre as principais atitudes exercidas pela *zawiya* de Safi ao longo de seus cinco dias de participação na edição do *moussem* de 2017. O recurso ao quadro sinótico não visa simplificar as ações sociais constituídas pelos discípulos de Safi, tampouco minimiza seus efeitos na produção performativa nos processos de subjetivação dos adeptos da Hamdouchiya.

181. Basicamente, essas conversas giravam em torno da percepção dos interlocutores sobre o processo de comoditização das tradições da Hamdouchiya (Capítulo 2) e o apreço pelo caráter de autenticidade (*asala*) das formas devocionais da *tariqa* – expressado pelo estilo da música Hamadsha.

Tabela 02 – Quadro de atividades dos discípulos de Safi durante o *moussem* de Taroudant. Fonte: Esboço do autor, maio de 2017.

Dias	Ações/Eventos
1º (terça)	. Chegada na residência de Taroudant
2º (quarta)	. Idas à <i>zawiya</i> local: almoço e jantar com demais <i>zawiyas</i> Hamdouchiya . Encontros com demais <i>zawiyas</i> Hamdouchiya na <i>zawiya</i> local . Circuitos públicos até a <i>zawiya</i> local . Observação da performance ritual (<i>hadra</i>) da ‘Issawiya de Taroudant até a <i>zawiya</i> local . Treino musical na residência de estadia
3º (quinta)	. Idas à <i>zawiya</i> local: café da manhã, almoço e jantar com demais <i>zawiyas</i> Hamdouchiya . Encontros com demais <i>zawiyas</i> Hamdouchiya na <i>zawiya</i> local . Performance ritual (<i>hadra</i>) dos discípulos de Safi na <i>zawiya</i> local . Circuitos públicos pelas ruas da <i>medina</i> de Taroudant . Treino musical na residência de estadia
4º (sexta)	. Idas à <i>zawiya</i> local: café da manhã, almoço e jantar com demais <i>zawiyas</i> Hamdouchiya . Encontros com demais <i>zawiyas</i> Hamdouchiya na praça de Taroudant . Performance ritual (<i>hadra</i>) dos discípulos de Safi na praça de Taroudant . Ida ao mercado (<i>suq</i>) . Performance ritual (<i>qasida/hadra</i>) em conjunto com demais <i>zawiyas</i> Hamdouchiya na <i>zawiya</i> local
5º (sábado)	Saída da residência de Taroudant

A atitude de cumprimentar e saudar, além da expressão associada aos sentimentos de honra e dever formavam um conjunto de intensas mobilizações simbólicas pelos discípulos durante suas ações rituais coletivas. A composição dos participantes era a responsável por apresentar distintos comportamentos e manifestações afetivas quando: os discípulos faziam parte de um mesmo grupo e agiam de maneira independente ao longo do *moussem* como, por exemplo, ocorreu no primeiro e segundo dia dos adeptos de Safi; os discípulos de Safi agregavam

adeptos de outras localidades para a realização de suas performances rituais (terceiro e quarto dia) e; os discípulos de Safi eram agregados nas performances rituais de adeptos de outras localidades como, por exemplo, aconteceu no último dia do *moussem*. Essas vivências sob um mesmo ambiente interacional compartilhado, tal como se apresentava no *moussem*, mobilizavam as formas devocionais da Hamdouchiya na (re)produção do que era compreendido como “tradição”.

O desenvolvimento da dimensão emotiva, mesmo que reduzida, ficava por conta dos encontros sociais promovidos pelos adeptos durante a construção do *moussem* ao longo de suas múltiplas facetas rituais. A eclosão desses estados emocionais era propiciada com base nos laços de afinidades e de amizade dos discípulos. Sobre isso, as seguintes situações procuravam dar conta dessa dimensão entre os interlocutores como, por exemplo: o choro do *moqaddim* de Taroudant ao ver o encontro de diversos discípulos da Hamdouchiya e a organização conjunta da performance ritual pelas ruas da *medina* (segundo dia); a emoção do *moqaddim* de Essaouira diante de Nabil (*ma’alem*) por participar da *hadra* organizada pelos discípulos de Safi (terceiro dia) e; o choro do discípulo de Tanger por participar nas recitações das *qasidas* em conjunto com diversos discípulos da Hamdouchiya na *zawiya* patrocinadora do *moussem*, além do choro do *moqaddim* de Safi por comemorar a sua vivência em mais uma peregrinação ritual, em conjunto com diversos discípulos conhecidos de longa data (quarto dia). Pode-se dizer, de maneira geral, que essas situações mobilizavam a maneira pela qual era aceitável e tolerável a produção desses comportamentos esperados; ou seja, permitiam a “expressão obrigatória dos sentimentos” (Mauss, 2005a) entre os discípulos durante o *moussem*.

O desenvolvimento das fases rituais ficava por conta do papel social atribuído aos *moqaddims* como um mediador dessas passagens em conjunto com os adeptos. Essa função já se encontrava nos locais de culto da Hamdouchiya como, por exemplo, na *zawiya* de Safi durante

o desenvolvimento de suas formas devocionais (Capítulo 3). Porém, durante o *moussems*, esse caráter era amplificado devido a faceta pública contida na peregrinação ritual por meio dos múltiplos espaços utilizados (ruas e praças) na construção da maioria dessas vivências pelos discípulos e no compartilhamento das formas herdadas da *tariqa*.

Para além da figura do *moqaddim*, também cabe destacar o papel social conduzido na figura de Nabil (*ma'alem*) entre os discípulos de Safi. O capital simbólico (Bourdieu, 2003; 2005) investido em sua *persona* era capaz de permitir a passagem de situações tênues em conjunturas mais favoráveis com relação aos desafios submetidos pelos adeptos de Safi. O primeiro exemplo disso foi sua habilidade para contornar o fim súbito da *hadra* organizada pelos discípulos de Safi decretado nas ruas da *medina* de Taroudant (terceiro dia). Após uma rápida conversa com todos, Nabil construiu um consenso de que a melhor maneira de continuar com as ações rituais propostas pela *zawiya* de Safi no *moussems* era seguir as recomendações do *moqaddim* de Taroudant. Sua virtude, isto é, “a qualidade de ações ou práticas” (Lambek, 2010b: 19), apresentava-se como um elemento capaz de produzir efeitos sobre ocasiões conflitivas.

Quanto ao segundo exemplo, ele se refere à conduta de Nabil no que tange ao controle dos horários e preparativos dos adeptos de Safi nos eventos programados (segundo, terceiro e quarto dia) patrocinados pela *zawiya* de Taroudant. Sua preocupação com o vício de Taoufik (inalação de tabaco durante as performances rituais) traduzia o grau de cuidado imposto por sua autoridade na condução das ações rituais dentro de um quadro normativo esperado, ou seja, rotinizado por uma qualidade ética. Além disso, a condição física atual de Bichara (*moqaddim* de Safi) exigia um protagonismo por parte de Nabil para que os discípulos de Safi pudessem cumprir suas obrigações de acordo com os valores de solidariedade e hospitalidade exigidos nos *moussems*.

Em termos dos laços sociais (re)criados pelos adeptos de Safi, a peregrinação ritual era vivida a partir de um quadro de condições

específicas. Situações advindas de: conflitos (Tarik por seu rancor com relação ao adepto de Taroudant / Driss por seu embate aos vícios de tabaco de Taoufik); julgamentos éticos (Driss por seus comentários as *zawiyas* de Essaouira, Al Jadida e Demnate e a organização das refeições pela *zawiya* patrocinadora / Elmahdi e Ismail por seus comentários sobre a *ta'ifa* de Fez); jocosidades (entre os discípulos de Safi / dos adeptos de Safi com relação às outras *zawiyas*) e; dimensões emotivas (nos circuitos ou cortejos públicos / na *zawiya* local / na residência habitada pelos adeptos de Safi) formavam o campo de interações, performances rituais e, sobretudo, de condutas esperadas (ética) dos discípulos.

Um ponto a ser destacado eram os usos e sentidos dados a tecnologia (áudios, fotos e vídeos) disponibilizada pelos discípulos. Longe de expressarem apenas uma sensibilidade específica cuja formação participa na totalidade da vida social (Geertz, 1997d) esses aparatos tecnológicos exerciam, em diversos ocasiões, um mecanismo de produção de memória para a comunidade sufi e de controle moral amplamente posto em circulação disponível não somente ao *moussem*, mas também nos locais de culto da Hamdouchiya (Capítulo 3). Decerto, os modos de captação e distribuição de momentos rituais advindos do cotidiano sufi da *tariqa* por meio desses artefatos contribuía para a produção de um acervo material em recente construção. Mas, por outro lado, situações como a de Driss – que criticou Taoufik pela exibição de seus vícios de tabaco nos vídeos que continham as performances rituais dos adeptos de Safi – exploravam a interrelação entre religião e tecnologia (Stolow, 2008). Neste sentido, a “constituição moderna” (Latour, 1994: 19) da Hamdouchiya perpetuava uma constante (re)produção de novos usos e sentidos¹⁸² como um modo de guiar as condutas esperadas (ética) dos discípulos.

182. A minha própria inserção junto à *zawiya* de Safi se devia ao apelo dessas tecnologias (fotos e vídeos). Além disso, áudios, fotos e vídeos se faziam presentes nas redes sociais dos adeptos como o Facebook, WhatsApp e Youtube dos quais eu acompanhava e participava como consumidor e distribuidor

Uma dessas possibilidades era a produção de diversas leituras morais sobre o tipo de estilo da música Hamadsha apresentado pelos múltiplos locais de culto da Hamdouchiya, uma vez que a comunidade religiosa (*tariqa*) passava a adquirir um alcance maior significativo para seus discípulos e, inclusive, indivíduos não sufis. A qualidade da música executada, registrada e, sobretudo, posta em circulação por meio desses canais tecnológicos procurava traduzir as condutas morais dos adeptos. Mas, diante dessas novas mudanças introduzidas, elas passavam a agregar o regime disciplinar sobre os modos em como os estilos musicais eram estabelecidos e difundidos aos seus interessados. No final das contas, a abrangência das performances rituais (*hadras*) se tornava passível de ser transmitida e inventariada num futuro próximo. Uma novidade contida neste processo, por exemplo, era o estabelecimento de outras formas de mediar a relação entre público e privado, uma vez que esses limites seriam expandidos por meio do uso dessas tecnologias.

Por fim, todas as ações rituais desenvolvidas pelos discípulos da Hamdouchiya possuíam como centralidade o grau de performance manifestado nas ocasiões exigidas durante o *moussem*. Cada ciclo ritual concluído tornava possível a produção das performances rituais responsáveis pela mobilização de subjetividades e processos de subjetivação dos adeptos. Assim, pode-se dizer que a execução de um ritual transforma um estado ou condição moral específica de seus participantes, ao mesmo tempo que reproduz as condições ou critérios de avaliação que se aplicam a essas transformações (Rappaport, 1999). O papel dos sentimentos de honra e dever entre os discípulos mobilizava e justificava as diversas manifestações existentes das ações rituais assumidas pelos sujeitos.

desses conteúdos. Cabe destacar que, até o momento de elaboração e escrita da tese de doutorado (Bartel, 2019), eu continuava a receber tais “artefatos tecnológicos” por parte dos interlocutores.

Conclusões

O *moussem* de Taroudant exibiu a faceta pública da peregrinação (*ziyara*) da Hamdouchiya por meio da congregação de seus discípulos em diversos espaços de interação, performance ritual e conduta esperada (ética). Vivências religiosas perpassavam todo o período da peregrinação ritual e, ao mesmo tempo, criavam as condições que propiciariam os processos de subjetivação dos adeptos. As performances rituais (*qasidas e hadras*) traziam à tona as distintas visões compartilhadas pelos discípulos sob o aspecto de múltiplas narrativas atribuídas à vivência coletiva. De um modo geral, o sistema de contraprestações e a dimensão ética das *zawiyas* Hamdouchiya participantes do *moussem* de Taroudant formavam a base das relações simbólicas definida em termos de “tradição”.

Dimensões conflituosas existiam na construção desses cenários. Os episódios de descontentamento pelos discípulos de Safi aos membros da *zawiya* local, quanto as formas de condução da organização do evento, a partir da baixa quantia arrecadada para a compra de bois extras para a festividade, foram passíveis de verificação. Mesmo assim, eventos como o *moussem* são importantes para que os discípulos possam se exhibir publicamente aos demais e, assim, atualizem as suas versões de “tradição” da *tariqa*.

A autoridade recorrente dos *moqaddims* se fez presente em diversos momentos da peregrinação ritual. O trato no dia a dia com os discípulos e o sistema de alianças (cooperação/amizade) com anfitriões e demais adeptos da Hamdouchiya eram as marcas características não somente do *moqaddim* de Safi, mas de todos aqueles que, literalmente, encarnavam essa figura de autoridade das distintas realidades supra-locais da *tariqa*. Portadores de uma memória afetiva e relacional, os *moqaddims* traziam consigo conhecimentos normativos capazes de dinamizar as atividades rituais sob a égide de três facetas (Barth, 1995; 2002): um corpo substantivo de afirmações e ideias sobre os aspectos

do mundo, a comunicabilidade e o alcance médio dessas representações sob o aspecto de palavras, símbolos concretos (Barth, 1975; 1987), gestos e ações performativas. Nestes termos, as formas herdadas da Hamdouchiya podiam se expressar e difundir, mas, sobretudo, podiam ser transmitidas para as gerações posteriores.

A vida religiosa nos locais de culto da Hamdouchiya consistia na rotinação das ações rituais como ponto de partida das experiências religiosas geradas pelos adeptos. Por isso, as performances rituais (*qasidas* e *hadras*) eram valorizadas e formavam parte das ações devocionais da *tariqa*. Entretanto, a convergência de símbolos e vivências religiosas se encontrava amplificada quando canalizada em torno de um evento aglutinador – heterogêneo do ponto de vista dos participantes – tal qual o *moussem* de Taroudant se apresentou durante sua edição de 2017.

Ao longo das ações rituais mobilizadas pelos discípulos, as experiências místicas se constituíam no âmago dessas performances. Contudo, uma reflexão sobre a produção performativa dos sujeitos diante da dimensão estética proporcionada pelo estilo da música Hamadsha era exigida como condição para a compreensão das formas de subjetivação dos discípulos enquanto um mecanismo de avaliação da progressão iniciática sufi e de suas ações efetivas no mundo.

Capítulo 5

Formas de subjetivação dos discípulos

No campo da antropologia das sociedades modernas e contemporâneas, o sujeito (empírico e conceitual) tem sido em geral situado na configuração individualista moderna, e muitas vezes reduzido a esta – sujeito e indivíduo sendo tomados como duas faces da mesma moeda, cunhada pela abordagem das representações sociais (Maluf, 2013). Para as teorias sociais críticas contemporâneas o sujeito da razão e sua universalidade é uma ficção política, visto que ele foi considerado como um representante moral e empírico do individualismo moderno, ente unificado, substantivo, prévio à experiência. Nesse sentido, uma antropologia do sujeito, que busque pensar o sujeito não apenas como objeto da análise antropológica, mas como categoria analítica e como paradigma para uma abordagem antropológica do contemporâneo (Maluf, 2010) se mostra extremamente relevante.

Entretanto, mesmo em algumas discussões antropológicas recentes sobre o sujeito como condição de descentramento e de relativização do conceito de identidade (Agier, 2012) ou a análise das diferenças antropológicas que permita recolocar a questão da relação entre o universal e o sujeito moderno (Balibar, 2012), a premissa kantiana da consciência de si persiste em estruturar a dimensão compreensiva na produção dos sujeitos. O sujeito kantiano é

“transcendental” à medida que ele interioriza uma ideia do universal na conformação de uma consciência de si individual imediatamente ligada à racionalidade e à moral no sentido construído ao longo da “história ocidental”. Por esse ângulo, sendo o sujeito uma ficção (como ente unificado, substantivo, prévio à experiência, o sujeito da razão), o que há são os regimes e modos de subjetivação (Maluf, 2010). Dito de outra forma, uma discussão sobre os modos e regimes de constituição (de subjetivação), dos agenciamentos e diferentes atravessamentos (Maluf, 2013) que produzem “os sujeitos no mundo” é o que permite compreender as formas de subjetivação fabricadas e as construções das subjetividades rotinizadas nas diversas situações concretas da vida social.

Como não possuía o léxico musical dos discípulos mobilizado em torno das ações rituais coletivas, a qualidade de diversos aspectos das experiências místicas não pôde ser determinada em minhas observações sobre as performances rituais que constituíam as formas devocionais da Hamdouchiya (Capítulos 3 e 4). Tal instrumento analítico, a meu ver, articularia os relatos emotivos dos interlocutores que “determinam o valor estético e a autenticidade atribuídas as performances” (Shannon, 2006: 147) engajadas nos locais de culto da *tariqa*. Mesmo assim, essa situação não inviabilizaria, por completo, as observações analíticas sobre a construção dos sujeitos por meio de suas narrativas. Cabe destacar que, após a eclosão da maioria dessas experiências, um elemento se tornava fundamental para a compreensão de como os discípulos construía as realidades e orientavam suas ações no mundo: a prática de flexibilidade, isto é, a reavaliação das trajetórias individuais de cada um. Esse momento de introspecção biográfica pode ser associado aos períodos de *crise de vida* sugeridos por Turner (2005a) uma vez que questões pertinentes ao desenvolvimento social faziam parte do processo de subjetivação dos adeptos.

Neste sentido, compreendo que a produção reflexiva dos discípulos da Hamdouchiya¹⁸³, associada a experiência mística adquirida pelo contato com o estado religioso (*hal*), poderia ser enquadrada, num primeiro momento, aos “dispositivos” no sentido proposto por Foucault (1977; 1979), isto é, referentes a todo um aparelho de discurso, de análise e de conhecimento na construção dos sujeitos. Mas, ao contrário da perspectiva foucaultiana voltada para a produção dos regimes de verdade, recorri à noção de salvação¹⁸⁴, mais especificamente, a acepção de *saber prático*¹⁸⁵ de Weber (2000; 2001) para explicitar os valores de autoaperfeiçoamento perseguidos pelos adeptos e contidos em suas narrativas. Fragmentos da biografia individual de discípulos dos locais de culto foram fundamentais para compreender os valores/atitudes dessas produções e os sentidos usados no contexto ao qual pertenciam.

183. Os dados aqui apresentados se referem aos locais de culto de Fez, Essaouira e Safi. A produção dos relatos selecionados fez parte de uma composição envolvendo as esferas da vida social (trabalho, família e lazer) dos interlocutores com quais eu pude dialogar e interagir.

184. Weber (2000: 357) afirma que a salvação “qualquer que seja sua natureza, é de interesse especial na medida em que traz consequências para o *comportamento prático* na vida. Esse rumo positivo e mundano é dado de modo mais intenso pela criação de uma ‘*condução da vida*’ especificamente determinada pela religião e consolidada por um sentido central ou fim positivo, isto é, pela circunstância de que surge, a partir de motivos religiosos, uma sistematização das ações práticas em forma da orientação destas pelos mesmos valores. O fim e o sentido desta condução da vida podem estar dirigidos puramente ao além ou, também, pelo menos em parte, a este mundo”.

185. Weber (2000: 367) afirma que o *saber prático* “não se trata de nenhum conhecimento novo de fatos ou doutrinas, mas da compreensão de um sentido único do mundo. (...) Em sua essência central, é muito mais um ‘possuir’, a partir do qual se chega àquela nova orientação prática em relação ao mundo e, eventualmente, também a novos ‘conhecimentos’ comunicáveis. (...) Com isso, a contemplação não se torna uma entrega passiva aos sonhos nem uma simples auto-hipnose, embora na prática possa aproximar-se disso. Mas o caminho específico que conduz a ela é uma concentração muito enérgica em certas ‘verdades’, sendo que o decisivo para o caráter do processo está em que o essencial não é o conteúdo dessas verdades (como pode simplesmente parecer muitas vezes ao não-místico), mas a maneira como são ressaltadas e a posição central em que são colocadas dentro do aspecto global do mundo, determinando-o em sentido uniforme. (...) Esse fim consiste exclusivamente numa qualidade sentimental singular que, em termos práticos, é a união sentida do saber e da espiritualidade prática que oferece ao místico a confirmação decisiva de seu estado religioso de graça”.

Entre os interlocutores da Hamdouchiya, a noção de sujeito, compreendida como a de “alguém dotado com capacidades de agir sobre o mundo”, era definida, num primeiro momento, pela extensão de suas relações sociais. Porém, enquadrar esse modo de classificação às posições ocupadas pelos indivíduos na estrutura social, isto é, em uma “rede de relações sociais concretas” (Radcliffe-Brown, 1973) era reduzir a compreensão do contexto dessas mesmas relações sem antes refletir sobre a atuação de três categorias no esquema nativo, a saber: o corpo (*jism*), relacionado à temática dos prazeres da realidade mundana (*dunya*); a razão/intelecto (*‘aql*¹⁸⁶) e; principalmente, o “eu” (*nafs*), o que implicava no reconhecimento de que existe alguma coisa capaz de dar forma à expressão humana e animar os sujeitos. A formação dos sujeitos em um determinado espaço-tempo (Agier, 2012), isto é, a experiência de uma conduta religiosa, através da manifestação do estado religioso (*hal*) e advinda das formas devocionais existentes (leituras textuais, *dhikrs*, *qasidas* e *hadras*), era o que permitia a produção de narrativas reflexivas (*insights* e/ou analogias sobre analogias) dos discípulos por meio da combinação dessas três categorias (*jism*, *‘aql* e *nafs*).

Alguns aspectos da manifestação do estado religioso (*hal*)

A virtude da aquisição do estado religioso (*hal*) era fazer dele um aprendizado por meio da dimensão esotérica (*batini*), ou seja, interpretado como mais próxima da realidade/verdade divina (*haqiqah*, *haqq*), e não apenas reduzi-lo a uma dimensão exotérica (*zahiri*), concebido como uma derivação da percepção sensorial do mundo material, sobretudo, através dos efeitos de “esvaziamento mental” e/ou de “bem-estar” presentes entre alguns adeptos (Capítulo 3). Mas, para tal, era necessário aos discípulos o reconhecimento de dois

186. Eickelman (1985) define que o caráter racional refere-se ao discernimento dos contornos da realidade social que garante o cálculo de efetivas ações em curso praticadas pelos indivíduos.

movimentos vividos distintamente entre os locais de culto da Hamdouchiya para manifestar o *hal*: a percepção de que a aquisição de conhecimento (*'ilm*) era completamente distinta de sua prática (*amal al-'ilm*). Sobre esse ponto, os discípulos da *zawiya* de Safi consideravam que a leitura dos capítulos (*suras*) do Alcorão e dos trechos do livro “Dala’il al-Khayrat” de Jazouli era uma forma devocional ligada à aquisição de conhecimento (*'ilm*), enquanto as invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikr*), as recitações dos poemas (*qasidas*) relativos ao santo patrono (Sidi ‘Ali ben Hamdouche) e as sessões rituais (*hadras*) eram formas devocionais associadas à sua prática (*amal al-'ilm*). Já no que concernia à *zawiya* de Essaouira e à *ta’ifa* de Fez, elas possuíam uma relação diametralmente oposta à Safi uma que vez que não praticavam as leituras textuais (Alcorão e Dala’il al-Khayrat) nem os *dhikrs*. Além disso, ambas conceituavam que tanto as *qasidas* quanto as *hadras* forneciam os conhecimentos desejados e as situações concretas para seu exercício. Portanto, a formação dos sujeitos nesses locais se realizava pela confrontação dos conhecimentos religiosos dos discípulos diante das formas herdadas, e não organizadas por elas, como no caso dos adeptos de Safi.

Na *zawiya* de Safi, as leituras textuais formavam as bases iniciais para o desenvolvimento ritual e performático posterior contido nos *dhikrs*, *qasidas* e *hadras* (Capítulo 3). Entretanto, durante o trabalho de campo foi possível verificar que a variação sobre o papel da aquisição de conhecimento (*'ilm*) e de sua prática (*amal al-'ilm*) era conduzida pelos seguintes adeptos: Bichara – 65 anos, flautista (*ghita*) e líder (*moqaddim*), pela ênfase às leituras textuais; Nabil – 55 anos, flautista (*ghita*) e mestre musical (*ma’alem*), pelo realce aos ritmos do estilo da música Hamadsha e; Lahcen – 66 anos, professor universitário aposentado, pelo destaque dado às leituras e às performances musicais durante o período em que ele permaneceu na *zawiya*. Por “variação”, compreendo a capacidade criativa dos indivíduos em capitanear para si

um círculo de adeptos voltados para o exercício desses dois eixos (*'ilm* e *amal al-'ilm*) como uma condição de organizarem as suas formas devocionais locais. Como não pretendo estabelecer que a ação desses adeptos (Bichara, Nabil e Lahcen) pudesse ser concebida em termos weberianos de “dominação carismática¹⁸⁷”, indico que os valores/atitudes associados a essas figuras de autoridade procuravam reforçar os laços interacionais dos discípulos na rotinização das formas devocionais existentes.

Na *zawiya* de Essaouira, as *qasidas* e *hadras* formavam o mote ritual principal dos discípulos. Contudo, a divisão entre aquisição de conhecimento (*'ilm*) e sua prática (*amal al-'ilm*) era realizada de forma randômica pelos adeptos. Isso contribuía para a criação de um ambiente religioso permeado por dois tipos de pensamentos/ações distintos. Quanto ao primeiro grupo, alguns discípulos descreviam a impossibilidade de ampliação das experiências místicas como algo além da dimensão exotérica (*zahiri*), ou seja, centrada na percepção sensorial do mundo material. Para esses, o estilo da música Hamadsha era a responsável pelos efeitos de “esvaziamento mental” e/ou de “bem-estar” presentes aos adeptos da *zawiya*, tais como observados em Safi (Capítulo 3). Isso, para eles, resumia as formas herdadas da Hamdouchiya. Quanto ao segundo grupo, alguns discípulos declaravam ser possível a obtenção da dimensão esotérica (*batini*), ou seja, algo próximo da realidade/verdade divina (*haqiqa, haqq*). Esses relatos pessoais estabeleciam que essas experiências místicas somente eram vividas através dos níveis de engajamento individual de cada discípulo às formas devocionais existentes (*qasidas* e *hadras*) junto ao cotidiano da *zawiya*. Aliás, tal argumento era parte de uma narrativa vinculada a esse segundo grupo (preocupados com a dimensão esotérica) que imputava uma

187. Weber (1982) afirma que essa forma de dominação se caracteriza por sua instabilidade, pois nada há que assegure a perpetuidade da devoção afetiva ao dominador, por parte dos dominados.

incapacidade sobre o primeiro (voltados para a dimensão exotérica) de produzir quaisquer tipos de estados religiosos (*hals*) por meio das participações em festivais de música sufi. Nesse sentido, as preocupações com a aquisição de conhecimento (*'ilm*) e sua prática (*amal al-'ilm*) enfatizavam a vida religiosa dos sujeitos na *zawiya*, e não em determinados locais aos quais circunstâncias classificadas como “es-púrias¹⁸⁸” eram comumente associadas.

Por último, a *ta'ifa* de Fez também creditava uma centralidade às *qasidas* e *hadras* como portadoras de uma forma devocional junto à *ta-riqa*. Além disso, a divisão entre aquisição de conhecimento (*'ilm*) e sua prática (*amal al-'ilm*) seguia o padrão tal qual era vivido pela *zawiya* de Essaouira, ou seja, de forma randômica pelos adeptos. Porém, as participações desta *ta'ifa* em diversos festivais de música sufi no Marrocos e fora dele eram o que a diferenciava dos demais locais de culto da Hamdouchiya. A produção tanto da dimensão exotérica (*zahiri*) quanto da dimensão esotérica (*batini*) era passível de ocorrer ao longo do desenvolvimento de suas atividades religiosas, ou seja, a cargo das formas devocionais dos adeptos voltadas para a produção das experiências místicas, independente dos locais onde eles as expressavam. Nem mesmo a figura de Abdelaziz, 45 anos, músico e atual *moqaddim* da *ta'ifa* de Fez era capaz de exercer uma “dominação carismática” (Weber, 1982) sobre a produção dos estados religiosos (*hals*) aos participantes de sua *ta'ifa*, como numa relação mestre-discípulo. Para os membros da comunidade sufi de Fez, o estilo da música Hamadsha era não somente a responsável pelos efeitos de “esvaziamento mental” e/

188. O pagamento em dinheiro para as apresentações nos festivais de música sufi na cidade de Essaouira ocasionava, de tempos em tempos, algumas relações conflituosas entre os adeptos da Hamdouchiya local. A escolha e/ou seleção dos membros que iriam participar desses eventos, assim como o acordo que envolvia o recebimento de uma certa quantia monetária pelos discípulos eram vistos como “proble-máticos” pela comunidade sufi (Capítulo 2). Tal situação, segundo os defensores da dimensão esotérica (*batini*), impedia o desenvolvimento de quaisquer experiências místicas por meio do não reconhecimento do contato com o *hal*.

ou de “bem-estar”, mas também o canal mobilizador da produção reflexiva dos discípulos associada com a eclosão da experiência mística adquirida por meio do contato com o *hal*.

Mesmo com essa “variação” ao longo da pesquisa etnográfica, alguns elementos eram recorrentes na produção das experiências místicas. Em primeiro lugar, havia o caráter coletivo proporcionado pelas formas devocionais sufis. A vivência nos locais de culto era a responsável pela inserção dos discípulos em suas ações rituais constitutivas e, logo, tornava o polo das dimensões experienciais sufis (*zahiri-batini*) disponível segundo os legados locais, mesmo que houvesse debates entre os adeptos da Hamdouchiya sobre suas condições reais ou limites individuais para sua (re)produção. Nesse sentido, as interações, performances rituais e condutas esperadas (ética) pelos adeptos das comunidades sufis, além dos relatos individuais de cada discípulo sobre seus contatos com o *hal*, eram o que justificavam as bases argumentativas voltadas para o reconhecimento de um elemento “místico” na Hamdouchiya.

Em segundo lugar, a produção das subjetividades pelos discípulos impedia o desenvolvimento de uma compreensão durkheimiana do fenômeno “místico” por meio da chave analítica da “efervescência coletiva”. Tal perspectiva limita as significações/ações dos indivíduos a meros resultados advindos de forças psicológicas sem levar em conta os modos de subjetivação existentes tanto na produção das ações rituais quanto nos contextos formadores dos agenciamentos que constroem os sujeitos *no mundo*¹⁸⁹. Eu mesmo não havia dimensionado essa problemática quando investiguei os rituais de possessão organizados pelas

189. Mesmo assim cabe apontar as diferenças existentes pela Hamdouchiya no Marrocos com relação a outros contextos sufis. A etnografia de Pinto (2002) sobre o sufismo na Síria, por exemplo, apontou para a atuação conjunta das dimensões cognitivas, sensoriais e emotivas responsáveis pela promoção das subjetividades. No meu contexto etnográfico, a transformação das esferas do cotidiano (trabalho, família e lazer) pelos discípulos forjava o conteúdo místico por onde a maioria dessas subjetividades ganhava contornos significativos.

ta'ifas Hamdouchiya que visitavam periodicamente a vila de Sidi 'Ali (Bartel, 2013a; 2016b). Aliás, a produção acadêmica voltada para essa temática do elemento “místico” tem recorrido, cada qual à sua maneira, para uma ênfase da teoria terapêutica operante por meio do estilo da música Hamadsha (Crapanzano, 1973; Maréchal e Dassetto, 2014).

Em terceiro lugar, cabe mencionar que as sessões rituais (*hadras*) eram as que proviam as expressões consagradas associadas ao desenvolvimento da produção reflexiva dos discípulos com relação às formas devocionais existentes, tais como as leituras textuais, *dhikrs* e/ou *qasidas*. Como indiquei anteriormente, a teoria terapêutica centrada no papel do estilo da música Hamadsha reduz a compreensão de seus valores junto aos discípulos e de seus efeitos cotidianos dentro e fora dos locais de culto da Hamdouchiya. Como não pretendo justificar a produção das experiências místicas apenas pelo desenvolvimento das performances musicais dos adeptos, foi importante repensar os conteúdos narrados através dos quais eles articulavam suas práticas de flexibilidade (produção de agências). Nesse sentido, concentrei minhas análises sobre o *comportamento prático* dos interlocutores para justamente indicar os usos realizados pelos discípulos no tocante aos efeitos decorrentes do contato com o *hal*.

Por último, uma vez realizada a produção reflexiva associada a experiência mística adquirida por meio do contato com o estado religioso (*hal*), o conteúdo desses *insights* e/ou analogias sobre analogias dos discípulos não se fazia circular entre os membros das comunidades sufis; nem mesmo após ao término das atividades religiosas semanais. A ausência de compartilhamento desses conteúdos narrados dentro e fora dos locais de culto da Hamdouchiya não determinava a existência de uma “lógica do segredo¹⁹⁰” (Simmel, 2009) pelos adeptos.

190. Simmel (2009: 239) afirma que os “elementos que determinam a função sociológica do segredo são de natureza individual; mas a medida em que as disposições e as complicações das personalidades dão origem a segredos, depende ao mesmo tempo da estrutura social em que a vida decorre.

Contudo, tampouco havia um desprezo por parte dos discípulos em manifestar publicamente as vivências sobre os modos de se gerenciar essas práticas de flexibilidade. Eu somente pude analisar a circulação desse conteúdo introspectivo dos discípulos quando levei em consideração os laços de afinidade e amizade dos mesmos, ou seja, por intermédio das interações construídas dentro e fora dos espaços dos locais de culto, uma vez que, nesses momentos, incidia o discernimento de que a aquisição de conhecimento (*‘ilm*) era distinta de sua prática (*amal al-‘ilm*). No final das contas, a ênfase não recaía apenas sobre o teor expressivo desses relatos produzidos, mas sim sobre os efeitos na “condução da vida a este mundo” (Weber, 2000: 357) que culminariam ora na “invenção do eu” (Wagner, 2010c) ora no “processo de auto-objetificação¹⁹¹” (Csordas, 1994; 1997) dos adeptos.

Modos de produção dos sujeitos: três exemplos de formas de subjetivação

Os relatos escolhidos para compor a produção reflexiva dos discípulos da Hamdouchiya foram construídas a partir de alguns fragmentos da biografia de três indivíduos. Por “fragmentos”, compreendo os conteúdos narrados e elaborados nas interações durante a “experiência etnográfica¹⁹²” (Clifford, 2002), isto é, o modo controlador de autoridade por parte do processo textual entre interlocutor-pesquisador. Por

191. Csordas (1997) define o processo de auto-objetificação como um movimento em direção ao qual o *self* se torna orientado e em termos do qual o *self* se torna orientado. Por “*self*”, ele compreende “a capacidade indeterminada para se engajar ou se tornar orientado no mundo, caracterizada pelo esforço ou flexibilidade” (Csordas, 1997: 64). O processo de auto-objetificação na Hamdouchiya se assemelha a proposta de engajamento reflexivo das formas devocionais presentes no movimento carismático norte-americano (Csordas, 1994; 1997), porém se distingue da ênfase sobre as formas de elaboração de si por meio do encontro de seus participantes com uma alteridade radical, ou seja, o “Outro”. Sobre o lido com essa forma de alteridade radical, ver Eliade (1958) e Otto (2007).

192. Clifford (2002: 20) afirma que “o desenvolvimento da ciência etnográfica não pode, em última análise, ser compreendido separado de um debate político-epistemológico mais geral sobre a escrita e a representação da alteridade”.

“biografia”, compreendo os relatos de fatos particulares de algumas fases da vida de um indivíduo, mesmo que eles acabem por produzir uma inevitável “ilusão biográfica¹⁹³” (Bourdieu, 1998) quando postos em análise pelo pesquisador. Além disso, foi através dos regimes performativos factuais que pude articular as categorias de corpo (*jism*), razão/intelecto (*aql*) e; sobretudo, “eu” (*nafs*) utilizadas pelos adeptos para descrever os atos de flexibilidade. O arranjo entre essas categorias não demonstra o uso aleatório por parte dos interlocutores, mas sim a complexidade dos usos para tornar um conteúdo narrado “coerente” por meio da descrição de partes seleccionadas de suas vidas.

As categorias de corpo (*jism*) e “eu” (*nafs*)

Para a prática de flexibilidade por meio das categorias de corpo (*jism*) e “eu” (*nafs*), apresento o caso de Aziz, 40 anos, funcionário do sindicato dos trabalhadores e adepto da *zawiya* de Essaouira. O interlocutor consumia substâncias consideradas “ilícitas” (*haram*) de acordo com a moralidade religiosa marroquina, tais como álcool e haxixe. Embora esses usos ocorressem fora do ambiente familiar, eram consentidos por sua esposa. Essa “situação incomum”, do ponto de vista do interlocutor, foi atribuída por ele a seu autocontrole desenvolvido ao longo dos anos para consumir essas substâncias derivado das experiências místicas adquiridas, essencialmente, após as sessões rituais (*hadras*) organizadas na *zawiya*. Aziz relatou que começou a beber álcool quando trabalhava como ajudante de feirante na *medina* de Essaouira aos 19 anos. Mais tarde, ele atestou que sua experiência com haxixe derivava da interação com alguns membros da *zawiya*, sobretudo, nos momentos que antecediam às recitações dos poemas (*qasidas*) relativos ao santo patrono da *tariqa*.

193. O relato, seja ele biográfico ou autobiográfico, propõe acontecimentos que, sem terem se desenvolvido sempre em sua estrita sucessão cronológica, pretendem organizar-se em sequências ordenadas segundo relações inteligíveis.

Não era nenhuma novidade para o interlocutor que o consumo de álcool fosse um tema controverso junto ao campo religioso do país há bastante tempo. Tampouco, o consumo de haxixe lhe provocava qualquer espanto, visto que a “cultura do kif” (cannabis, haxixe e demais variações), instalada na região do Rife marroquino, produziu um imaginário social de sua presença junto à população. Ela, inclusive, produzia tanto uma forma difusa voltada para seu consumo, quanto uma maneira polêmica de aceitá-lo diante da realidade política do país (Chouvy, 2008; Mouna e Afsahi, 2015).

Entretanto, o que realmente preocupava Aziz era manter seu nível de consumo de tais substâncias sob controle, sem que isso provocasse alguma alteração na convivência com sua esposa. A constituição de laços matrimoniais possui uma centralidade primordial devido à sua lógica complexa no contexto islâmico marroquino (El Ayadi et al, 2007). Quanto a isso, Aziz não fugia à regra e endossava, em diversas ocasiões, o compromisso de honrar sua figura conjugal, assumida há mais de 14 anos. Porém, o grau de liberdade que ele construiu com sua esposa em face de sua relação de segredo para com seus filhos (oito e 13 anos) gerava uma “situação de hipocrisia”, segundo o próprio, sobre a qual ele se questionava ocasionalmente.

O interlocutor expôs que esse problema o perseguia desde que ele havia conhecido sua futura esposa na *zawiya* de Essaouira. Na época, ela acompanhava seu pai – discípulo da *zawiya* local – durante alguns momentos de preparação da vinda de outros adeptos da Hamdouchiya para as celebrações do nascimento do Profeta (*moussem*). O pedido de casamento demorou muito tempo para acontecer, pois Aziz procurava um emprego mais rentável. Depois de trabalhar por quase seis anos como feirante na *medina*, ele conseguiu uma ocupação como vendedor de produtos agrícolas na região de Marrakech-Safi o que, finalmente, deu a ele a estabilidade tão pretendida para a construção de sua família.

O pedido de casamento feito ao futuro sogro foi descrito por Aziz como “respeitoso”, dentro do que ele mesmo definiu como a forma “usual presente na cultura” de seu país. Depois de uma longa sequência de conversas entre o interlocutor, sua pretendente e seu sogro, a organização do casamento ficou subordinada ao montante destinado às despesas matrimoniais do futuro casal.

A vida era promissora para Aziz, mas seus problemas com a ingestão de cerveja e o consumo de haxixe eram constantes. Aliás, eles se intensificaram após a abertura de um Café/Bar nos arredores da *medina* de Essaouira (*nouveau quartier*). Muitos de seus colegas de trabalho frequentavam o local, inclusive, alguns discípulos conhecidos das *ta-riqas* Hamdouchiya e ‘Issawiya de Essaouira. As noites de “excessos” advindas desses encontros produziram alguns incidentes que levaram o interlocutor à perda de sua produtividade no trabalho e, logo, estabeleceram uma desconfiança por parte dele na manutenção de seu compromisso para a constituição de uma família. Porém, Aziz revelou que foi somente a partir do reconhecimento do contato com o *hal*, ou seja, de uma experiência mística, durante a realização de uma sessão ritual (*hadra*) na *zawiya*, que ele obteve alguma “chance”, segundo o próprio, de (re)pensar sobre o ocorrido e, mais, de refletir (referência do interlocutor ao *‘aql*) sobre a necessidade de controlar seus hábitos.

Após economizar durante um ano inteiro o montante de dinheiro para a organização de seu casamento, Aziz narrou os seguintes questionamentos morais como uma maneira de demonstrar seus cuidados pessoais quanto ao futuro: “*Como irei manter um casamento sendo [eu] incontrolável [referência do interlocutor ao nafs]? É permitido destinar o meu tempo com essas substâncias que me dão prazer? Mas esses prazeres não são condenáveis [ao Islã]? Como poderei manter algum respeito diante de minha esposa?*” eram perguntas constantes, disse Aziz. A resposta produzida por ele, após o reconhecimento de uma outra experiência mística, foi reduzir suas idas ao Café/Bar localizado no *nouveau*

quartier e se convencer da necessidade de discutir com sua futura esposa os hábitos ilícitos (*haram*) que o incomodavam. Nesse sentido, a confiança atribuída por ele à sua pretendente evidenciava um tom de intimidade estabelecido entre ambos ao longo das conversas que antecederam a consolidação dos laços matrimoniais. Ademais, o sentimento de honra para com o adepto da *zawiya* de Essaouira e parente de sua futura esposa, seu futuro sogro, criaria, mais tarde, uma série de relatos capazes de remodelar o *self* (*nafs*) de Aziz.

As conversas entre Aziz e sua futura esposa produziram alguns efeitos. Ela o poupou de críticas quanto a seus hábitos, mas o pediu que mantivesse segredo sobre o assunto. Além disso, fez-lhe outra exigência: ele estava proibido de consumir os itens ilícitos (*haram*) na casa deles.

Indagado por mim sobre a possibilidade de seu sogro estar ciente de seus vícios, Aziz aventou a possibilidade de haver alguma suspeita, em virtude de suas visitas ao Café/Bar, mas como ele nunca adentrou o lugar, não tinha certeza de nada. A figura de seu sogro foi descrita pelo interlocutor como a de um indivíduo “correto” na *zawiya* de Essaouira, com quem sempre se podia contar para conversar e/ou pedir ajudar. Posteriormente, Aziz narrou os diversos conselhos que recebeu de seu sogro sobre o que viria a ser um “bom marido” e um “adepto virtuoso” na Hamdouchiya.

Tais orientações tinham como base citações e exemplos extraídos do Alcorão como uma maneira de tornar disponível um quadro de referências morais nas conversas desenvolvidas por ele (futuro sogro) com Aziz. O interlocutor, certa vez, me confidenciou que algumas dessas interações com seu sogro não fizeram muito sentido para ele num primeiro momento, mas que depois elas geraram reconhecimento e gratidão pelos ensinamentos. O principal intuito dessas recomendações era expressar suas qualidades e torná-lo um “bom marido” e um “discípulo virtuoso” na *zawiya*.

Aziz se casou na *zawiya* de Essaouira e confessou que seus hábitos ilícitos (*haram*) persistiram com certa regularidade durante os dois primeiros anos de casamento. Quando seu primeiro filho completou um ano de idade, e, devido ao reconhecimento de uma nova experiência mística que obteve na *zawiya*, o interlocutor admitiu que determinou o fim da ingestão de álcool, sem alterar seus regimes de consumo de haxixe, especialmente na *zawiya*, após a morte de seu sogro. Quando interpelado por mim sobre as razões para tal fato, Aziz ponderou que se recordou de parte dos preceitos de seu sogro no tocante às formulações das condutas de um “bom marido” e que desenvolveu um sentimento de vergonha diante de sua esposa por causa da manutenção de seus vícios.

Embora tivesse banido o álcool de sua vida, o consumo de haxixe seguia presente na rotina religiosa de Aziz por meio de seu uso compartilhado com alguns membros de Essaouira nos momentos anteriores e posteriores das performances rituais, tais como as recitações dos poemas (*qasidas*) e as sessões rituais (*hadras*). Essa conjuntura se encontrava também difundida nas demais *zawiyas* Hamdouchiya do país que o interlocutor conhecia e visitava periodicamente (Safi, Marrakech, Al Jadida, Azemmour e Demnate), especialmente, durante as celebrações do nascimento do Profeta entre as *zawiyas* (*moussem*).

O uso de haxixe pelos discípulos de Essaouira não produzia qualquer restrição moral, tampouco, incômodo ético, por parte de Aziz, sobre as formas devocionais dos discípulos organizadas nos locais de culto da Hamdouchiya ou durante as vivências religiosas do *moussem*. O interlocutor não possuía o interesse em se intrometer na vida de ninguém que praticasse o consumo de haxixe, assim como exigia o mesmo dos demais adeptos. Entretanto, cabe ressaltar que parte do consumo de haxixe na *zawiya* de Essaouira possuía uma relação específica junto ao contexto desta cidade litorânea marroquina.

Aziz não considerava a *zawiya* como um espaço relacionado à licenciosidade, mas admitia que a cidade de Essaouira proporcionava

uma “atmosfera” para tal, entre as pessoas que moravam ou visitavam o local. O imaginário hippie dos anos de 1960 ainda era usado pelo interlocutor para justificar a presença dos jovens artistas de rua e dos turistas “alternativos” na *medina* da cidade que consumiam haxixe sem maiores cuidados em comparação com os grandes centros marroquinos. Após o fechamento do Café/Bar frequentado por Aziz pela polícia no final dos anos 2000, ele e alguns membros da Hamdouchiya passaram a conseguir haxixe por meio de contatos com os moradores da *medina*. Além disso, as edições do Festival de música do mundo Gnaoua contribuía, segundo ele, para a vinda de diversas pessoas do país e do estrangeiro que viam no haxixe um modo de alcançar novas formas de “espiritualidades” similares aos estados religiosos (*hals*) desenvolvidos nas comunidades sufis. Tal ideia, além de afrontar sua definição sobre o que viria a ser o sufismo, era tida como algo complementar e incompreensível por parte do interlocutor.

A vida conjugal e familiar de Aziz seguiria uma rotina, não fossem seus próprios questionamentos quanto à avaliação de sua forma devocional assumida na *zawiya*. O uso de haxixe ao longo de sua vida diminuiu, mas continuava a incomodá-lo. Porém, o que realmente preocupava o interlocutor era o possível ingresso de seu filho mais velho (13 anos) na *zawiya*, caso ele almejasse participar da vida religiosa sufi. Muitos pais moradores da *medina* não deixavam que seus filhos frequentassem a *zawiya* Hamdouchiya local, segundo Aziz, devido à representação comum de que as *zawiyas* da cidade eram espaços onde o consumo de haxixe estava difundido. Ele rebatia esse tipo de crítica com a justificativa de que o consumo na *zawiya* somente se realizava em uma sala específica, bem longe dos olhos do público visitante. Porém, ele também não negava que tal condição pudesse constituir em uma imagem negativa da *zawiya* local junto às crianças, uma vez que elas possuíam o livre acesso ao pátio e aos seus outros espaços.

Ao longo dos anos, Aziz vinha tentando controlar os efeitos do consumo do haxixe sobre seu corpo (*jism*) associando essa condição através da alusão do contato com o *hal*. Mesmo assim, o prazer resultante de seu consumo não o impedia de questionar os motivos que o levavam a fazê-lo, sobretudo, em um ambiente religioso como a *zawiya*. Por mais que, em sua concepção, o uso de haxixe, em algumas situações, também o conduzisse ao estado religioso (*hal*), o consumo do mesmo era o responsável por produzir diferentes registros morais que existiam paralelamente e frequentemente se contradiziam, ou seja, formando “ambiguidades morais” (Schielke, 2009a; 2009b). De um lado, o recorrente dilema entre prazer e moralidade era interpretado como “hipocrisia” pelo interlocutor, mas lhe possibilitava problematizar seus valores/atitudes juntos à *zawiya*. Do outro, um de seus argumentos, por exemplo, associava a eficácia do estado religioso (*hal*) na obtenção do controle sobre os seus prazeres relativos ao próprio consumo de haxixe. Mas, eventualmente, ele também dizia lançar mão do entorpecente para lidar com a perda de sua autoconfiança diante dos desafios da vida.

Outro efeito reflexivo associado a uma recente experiência mística por parte de Aziz na *zawiya* trouxe à tona o problema da possível participação de seu filho na comunidade sufi local, caso ele resolvesse ingressar na Hamdouchiya. O interlocutor expressou seu temor nos seguintes termos: “A busca por esse prazer [haxixe] pode ser controlada por minha devoção? Como irei valorizar o que meu sogro ensinou ou o respeito que minha esposa tem por mim? E se meu filho resolver usar algo ilícito [*haram*]?” eram perguntas constantes, disse Aziz. Questionado sobre se a presença de adeptos que consumiam ocasionalmente o haxixe nas dependências da *zawiya* não aumentava seu dilema, Aziz foi categórico em dizer que era da alçada dos indivíduos o controle de seus desejos (referência do interlocutor ao *nafs*). Ele alegou que seu filho ainda não possuía idade suficiente para discernir o que era da ordem

da influência dos sujeitos ou dos prazeres corporais (*jism*) do mundo (*dunya*). Para tal, era necessário desenvolver uma forma devocional capaz de entrar em contato com o *hal* tão almejado por Aziz.

O interlocutor mencionava sua assiduidade na *zawiya* para participar das sessões rituais (*hadras*) tocando flauta (*ghita*) e dizia que os sons provenientes do estilo da música Hamadsha eram importantes para o desenvolvimento das experiências místicas e, logo, da possibilidade de aprimorar os pensamentos/ações diante dos casos concretos vividos por ele. Além disso, Aziz evitava o contato com alguns discípulos locais, devido à sua dificuldade em estabelecer maiores interações com os discípulos considerados “problemáticos”. Por “problemático”, ele compreendia os adeptos que possuíam comportamentos agressivos, tais como o uso do tom de voz elevado nos intervalos das ações rituais coletivas, a interrupção de assuntos dos quais ele tratava com outros adeptos nos espaços comuns da *zawiya* ou, principalmente, a perturbação da concentração musical dos presentes nesses espaços. Esses episódios ocorriam geralmente durante os momentos que antecediam as performances rituais da *zawiya* local. Esses sujeitos eram associados como portadores de uma “educação inferior”, devido ao seu baixo grau de instrução formal e religiosa, na visão de Aziz.

Esses comportamentos “inaceitáveis” eram atribuídos por ele à falta de autocontrole dos adeptos, uma vez que o intelecto (*aql*) deles era incapaz de valorizar a propensão transformativa dos estados religiosos (*hals*). Segundo Aziz, alguns discípulos nem mesmo possuíam a crença de que o *hal* pudesse modificar os seus intelectos ao longo do tempo. Quando questionei sobre o papel do tempo e da repetição dos ensinamentos contidos nas formas devocionais (*qasidas* e *hadras*), que constituíam uma formação religiosa contínua nos discípulos, Aziz respondeu que a obtenção desse conhecimento (*ilm*) era complemento distinta de seu exercício (*amal al-ilm*). Nesse sentido, o julgamento do interlocutor de que a progressão sufi se realizava aos poucos, por

meio de determinada provação de si, traduzia o ambiente conflitivo da *zawiya* de Essaouira na constituição e manutenção de seu legado local.

Como o líder (*moqaddim*) de Essaouira frequentava pouco o ambiente da *zawiya*, a sua conservação ficava por conta dos três discípulos que se revezavam na gestão de sua forma institucional e atividades rituais. Aziz contou que já havia se responsabilizado por esses afazeres em parceria com dois outros adeptos, próximos dele, entre os anos de 2012 a 2014. Segundo ele, foram os “piores anos” de sua vida no que tangia à aquisição de uma experiência mística por meio do contato com o *hal*. O trato com os discípulos considerados “problemáticos” o impedia, segundo sua concepção, de desenvolver qualquer elemento “místico”. Certa vez, Aziz afirmou que o termo “paz” (*salam*), utilizado nos cumprimentos entre adeptos, quando estes chegavam na *zawiya*, era uma mentira vivida por muitos. Nesse sentido, a “proteção de sua interioridade” (referência do interlocutor ao *nafs*) com relação aos discípulos “problemáticos” tornou-se uma meta almejada por Aziz e um modo de aperfeiçoar sua devoção, ao mesmo tempo em que ele procurava manter um diálogo pessoal com as formas herdadas da *zawiya*.

O interlocutor compreendia que o contato com o *hal* estava condicionado tanto às motivações (referência do interlocutor ao *nafs*) dos discípulos quanto aos graus de interação desenvolvidos entre eles. Além do mais, o período em que esteve à frente da organização da *zawiya* serviu como exercício devocional que atestava sua capacidade de sociabilidade diante dos demais membros da comunidade sufi. A configuração desse compromisso foi descrita pelo interlocutor nem sempre por razões motivacionais de contentamento pessoal, devido às indisposições e às desavenças estabelecidas com alguns membros locais, ocasionalmente.

Apresentar autocontrole diante da comunidade sufi local e procurar soluções em face dos acontecimentos adversos inerentes ao cotidiano da *zawiya* também constituíam o regime de responsabilidade de Aziz.

Segundo ele, a organização das celebrações do nascimento do Profeta (*moussem*) na vila de Sidi ‘Ali e nos demais locais de culto da Hamdouchiya acarretava grandes discussões entre os discípulos. Mas, como se tratava de eventos anuais, o desejo de confraternizar durante essas datas era maior do que a conturbada confecção dos orçamentos coletivos – quando ele assumiu a *zawiya* – para organizar tais viagens. Realizar a peregrinação (*ziyara*) durante o *moussem* era uma chance de adquirir novas experiências místicas, ou seja, de valorizar a vivência coletiva, mas, sobretudo, de praticar individualmente sua devoção. Essa tensão entre provação de si e exercício devocional diante dos outros era o que justificava o empenho do interlocutor em assumir tais responsabilidades.

Na parte final do meu trabalho de campo junto à *zawiya* de Essaouira, Aziz ainda persistia com suas questões relativas ao segredo sobre seu consumo de haxixe. Entretanto, um “evento singular” ocorreu durante minha última visita à *zawiya*. Aziz visitou o local apresentando alterações psicológicas e sinais evidentes de embriaguez durante os momentos que antecediam as recitações dos poemas (*qasidas*). No início, ele não conseguia articular sua fala com as perguntas que eram direcionadas a ele na sala de reuniões da *zawiya*. Enquanto Aziz preparava um cigarro de haxixe nas mãos, ele verbalizou publicamente a presença de uma “contaminação” no local e culpou todos os discípulos por ela. Quando pedi para que elaborasse sua acusação, o interlocutor denunciou a existência de uma “doença interna” – mentiras, segundo ele – entre os adeptos e afirmou que o estado religioso (*hal*) havia desaparecido por completo da *zawiya*. Após alguns instantes de insultos a todos os presentes, alguns discípulos julgaram conveniente retirar Aziz do recinto e escoltaram-no até a porta da *zawiya*. No trajeto, Aziz ficou em silêncio.

Quando percebi que eles o levariam para outro lugar na *medina*, resolvi acompanhá-los. Um dos discípulos afirmou que Aziz não podia voltar para casa em tais condições e ofereceu sua própria residência

como abrigo temporário, até que os efeitos das substâncias consumidas por ele fossem eliminados de seu corpo. “*Não é correto que sua esposa e filhos o vejam assim*”, disse sem entrar em detalhes sobre como encarava o descontrole de Aziz. No entanto, ele reconheceu que as atuais indisposições recorrentes na *zawiya* de Essaouira (referência do interlocutor ao campo conflitivo) acabavam provocando algumas consequências diretas sobre as formas devocionais responsáveis pela eclosão das experiências místicas.

O caráter reflexivo em Aziz era formado por algumas tensões a partir de seus relatos. Se, por vezes, o uso de haxixe o direcionava ao reconhecimento do contato com o *hal*, a aquisição deste seria dificultada pelas relações conflitivas devido a sua posição temporária na organização das peregrinações rituais dos adeptos. Além disso, o conjunto de pensamentos/ações/sentimentos envolvidos nessa prática de flexibilidade atestava os seguintes aspectos: frustrações constantes diante das formas de conduta de si (controle do vício, redução de ambientes ligados ao consumo dessas substâncias e conversas evasivas no lido com o vício) e, especialmente; preocupações morais envolvendo sua *condução da vida* diante de figuras importantes associadas ao núcleo familiar (sogro, esposa e filho).

As categorias de razão/intelecto (*‘aql*) e “eu” (*nafs*)

Para a prática de flexibilidade utilizada por meio das categorias de razão/intelecto (*‘aql*) e “eu” (*nafs*), apresento o caso de Younes, 50 anos, diretor de colégio público e adepto da *zawiya* de Safi. O interlocutor estava muito apreensivo quanto à decisão de seu filho mais velho (18 anos) de sair do país devido a uma oportunidade de cursar engenharia mecânica na China. Os gastos anuais com o curso no país asiático e demais itens de organização da viagem (passagem, auxílio moradia e renda fixa) não eram dispendiosos, à primeira vista, para a realidade socioeconômica do interlocutor. Ele realizou uma

negociação preliminar do valor a ser pago junto à empresa responsável pela oferta de estudo, além de contar com o apoio de alguns familiares próximos no tocante à possibilidade de juntar um dinheiro extra para atingir a soma esperada para cobrir parte das despesas. O deslocamento de marroquinos que emigram¹⁹⁴, para a Europa e demais regiões do globo seja para trabalhar, seja para estudar, desde a década de 1970, era um fato sabido por Younes. Entretanto, sua preocupação era, fundamentalmente, como lidar com o sentimento de dever sobre os progressos da educação religiosa de seu filho diante de um possível afastamento temporário dele da *zawiya*.

Younes citou suas próprias experiências religiosas durante a juventude junto à *zawiya* de Safi para descrever os feitos que envolviam tanto a aquisição de conhecimento (*‘ilm*) diante do mundo, quanto a constituição de si como um devoto de Sidi ‘Ali ben Hamdouche. Porém, para dar ênfase aos valores/atitudes transmitidos a ele pela interação com os demais discípulos locais, o interlocutor recorria a uma história pessoal para frisar seu reconhecimento da *zawiya* como um local de formação dos sujeitos por excelência. Younes narrou que, no final de sua adolescência, ele desenvolveu uma “revolta interior¹⁹⁵” (referência do interlocutor ao *nafs*) em participar ativamente da *zawiya* local por causa de uma indisposição e, principalmente, de um questionamento da autoridade de seu pai, já falecido desde 2011.

Ele contou que, até os 17 anos, seu ciclo de afinidades e amizades se restringia aos poucos adeptos pertencentes à *zawiya* – jovens de sua mesma faixa etária – devido às restrições impostas por seu pai. Tal

194. De acordo com os números do Ministério de Assuntos Estrangeiros, mais de dois milhões de marroquinos residiam fora do país, ou seja, mais de 7% da população. No total, 80% desses emigrantes estavam na Europa, 13% se encontravam divididos entre diferentes países árabes e um pouco mais de 5% estavam no Canadá e Estados Unidos da América (Revue Migration, 2005).

195. A gravidade dessa situação, segundo Younes, o transformaria radicalmente por um tempo. Por isso, utilizo a referência ao “eu” (*nafs*) mobilizada pelo interlocutor.

contexto, segundo Younes, o impedia de fazer novas amizades tanto na escola quanto na sua vizinhança. Com isso, o interlocutor ficava limitado quanto às suas interações estabelecidas, pois estava restrito aos trajetos casa-escola (tempo integral ao longo da semana) e casa-*zawiya* (especialmente nas tardes nos finais de semanas). Além disso, seu pai organizava constantemente algumas leituras dos capítulos (*suras*) do Alcorão em casa, o que ocupava os momentos livres de Younes. Segundo meu interlocutor, tal prática consistia em complementar a vida religiosa de ambos e evitar o desperdício de tempo com assuntos considerados “frívolos”, ligados à realidade mundana dos homens (*dunya*). Nesse sentido, Younes destacou que as ações de seu pai estavam voltadas para a proteção contra tudo o que pudesse “prejudicar” as condutas morais no desenvolvimento de uma vida devocional, tendo no santo patrono da *tariqa* a sua máxima referência.

A rigidez de seu pai foi citada pelo interlocutor para caracterizar o que ele considerou como os “excessos” de uma autoridade paterna relacionada a um tipo de educação ultrapassada no país. A restrição ao ciclo de afinidades e amizades também era imposta aos outros jovens membros da *zawiya* de Safi. Próximo de completar 18 anos, Younes expôs sua decepção e seu incômodo ao seu pai e decidiu abandonar a *zawiya* momentaneamente para criar novos vínculos sociais na escola. Porém, ele afirmou não ter abandonado as leituras dos capítulos do Alcorão em parceria com seu pai em casa. Muito pelo contrário, ele ainda reconhecia as intenções de seu pai quanto ao valor do ensino de uma formação religiosa. Mesmo assim, as rotinas devocionais e interacionais ligadas ao mundo da *zawiya* foram substituídas, pouco a pouco, por um “mundo novo”, segundo as palavras do interlocutor, o que marcaria sua trajetória pessoal.

Em contato com novas realidades sociais, o tempo dedicado às atividades da *zawiya* havia ficado no passado, especialmente após sua saída de casa para estudar e trabalhar em outro bairro de Safi. Porém, o

interlocutor afirmou que manteve um contato próximo com seu pai através de visitas regulares em sua casa, em especial, aos finais de semana. A condução do projeto de vida de Younes, aparentemente centrado no trabalho e no estudo, foi alterada quando um professor universitário o incentivou a adentrar no mundo das artes. A partir do início dos anos de 1990, ele passou a frequentar aulas de teatro e yoga. O interlocutor – então com 25 anos – descreveu suas experiências diante do mundo cênico e “espiritual”, devido às técnicas de respiração associadas aos exercícios de yoga, como um meio de valorizar os ensinamentos e as práticas herdadas na sua adolescência construídas pela rotina religiosa na *zawiya*. Nessa perspectiva, o interlocutor pontuou que sua compreensão da experiência mística sufi passava a ser agora justificada por um desejo (referência do interlocutor ao *nafs*) de retornar à Hamdouchiya, mas sem se esquecer de seus novos e antigos aprendizados. Só que, desta vez, Younes estava com um grau de engajamento individual na *zawiya* plenamente voltado para o reconhecimento da autoridade de seu pai.

Indagado por mim sobre a influência de um sufismo *New Age* (Haenni e Voix, 2007) popular no Marrocos no início dos anos 2000, ou seja, a constituição de novas formas de subjetivação sobre as práticas do sufismo marroquino, Younes afirmou que foram poucos os discípulos que se interessaram pela vertente do passado como ele em Safi. Além disso, ele sublinhou que alguns indivíduos aderiram e/ou retornaram às práticas sufis por causa de certas “alterações” provocadas sobre as formas herdadas exibidas anteriormente nos locais de culto da *tariqa*. Tal cenário, segundo ele, foi produzido pelo recente destaque dado à música sufi no país por meio da organização de uma série de novos festivais realizados pelo governo de Mohammed VI (Mcguinness, 2010). Younes reconhecia que, naquele momento, a realidade vivida pelas *zawiyas* sufis na *medina* de Safi já era completamente distinta de seu tempo de infância ou de quando ele ainda participava ativamente da dinâmica religiosa da Hamdouchiya.

Segundo ele, o perfil dos participantes das *zawiyas* locais mudou completamente ao longo dos anos em que esteve afastado: havia uma desproporção do número de membros idosos (maioria) com relação ao número de jovens (minoria), um fenômeno novo para sua geração. Com isso, os discípulos remanescentes precisariam (re)pensar (referência do interlocutor ao *‘aql*) as ações de organização das atividades nos locais de culto restantes¹⁹⁶.

Após um pedido de seu pai para que Younes reorganizasse as atividades da *zawiya*, devido à redução das celebrações do nascimento do Profeta (*moussem*) em Safi, o interlocutor aceitou o desafio de renovar a *zawiya* local. Ele dizia ter compreendido, depois de muito tempo, o papel e o valor do conjunto de valores/atitudes religiosos vividos por ele na *zawiya*. Após uma conversa com Bichara – 65 anos, flautista (*ghita*) e líder (*moqaddim*) – e Nabil – 55 anos, flautista (*ghita*) e mestre musical (*ma’alem*) da *zawiya* –, Younes passou a organizar pequenas reuniões em sua casa com o intuito de realizar algumas leituras textuais do Alcorão e recitações dos poemas (*qasidas*) relativos ao santo patrono da *tariqa*. Para a expansão desse “círculo íntimo”, ou seja, regido por relações de afinidade, um dos artifícios usados foi a seleção de membros locais aptos a participar desses encontros através do critério de “devoção” exibido na *zawiya*. Por “devoção”, o interlocutor compreendia tanto os níveis de engajamento individual quanto a noção de autonomia relativos às performances rituais dos adeptos junto ao cotidiano da *zawiya* (Capítulo 3). Uma das razões que limitavam o acesso de demais discípulos a esse “círculo íntimo” era, segundo Younes, os problemas relacionados ao uso de bebidas alcoólicas e/ou de haxixe nos recintos da *zawiya*.

196. Segundo o interlocutor, as *zawiyas* Hamdouchiya de Casablanca e de Marrakech foram fechadas, no início dos anos de 2000, devido à falta de discípulos que pudessem renovar as formas herdadas desses locais.

Apesar desses problemas, Younes relembrou com entusiasmo seu retorno – agora na companhia de seu pai – e comentou suas reflexões iniciais associadas a obtenção de uma experiência mística numa sessão ritual (*hadra*) organizada na *zawiya*, em decorrência do desentendimento com um discípulo sobre sua insistência em fumar haxixe nas dependências da *zawiya*. “O que eu posso fazer para mudar essa realidade e como a *zawiya* pode retornar ao período que a vivenciei? Como retirar os adeptos que não respeitam o local nem os membros mais idosos?”, eram perguntas frequentes, disse Younes. Após ter reconhecido o contato com o estado religioso (*hal*) por meio da *hadra*, o interlocutor contou que elaborou ao longo da semana seguinte um plano de visitar alguns locais de culto da Hamdouchiya, em parceria com alguns outros discípulos locais (Bichara e Nabil), com o intuito de ter uma visão geral sobre o estado e os modos de organização atual delas. Diante da constatação de que as *zawiyas* visitadas (Essaouira, Al Jadida e Demnate) se encontravam com problemas muito semelhantes aos de Safi, Younes disse ter assumido um compromisso junto a seu pai sobre a necessidade de promover alguma mudança na realidade da *zawiya* de Safi.

O pai de Younes não pode vislumbrar as alterações propostas pelo interlocutor visto seu falecimento quatro meses depois da experiência mística de seu filho que envolvia o futuro da *zawiya*. Ele apenas acompanhou, minimamente, a formação de um posicionamento coletivo sob o comando de seu filho voltado aos “membros indesejáveis” (usuários de haxixe) de que suas condutas morais não seriam mais permitidas na *zawiya*. Além disso, o recém-criado “círculo íntimo” iniciado por Younes tornou público aos demais adeptos sua intenção de retornar ao “período áureo” da *zawiya*, como um espaço associado à educação e formação de novos discípulos.

As conversas entre Younes e os “membros indesejáveis” não surtiram efeito no cotidiano da *zawiya* num primeiro momento. Na mesma época, um discípulo – Elmahdi, 62 anos e comerciante – avisou para

Younes que seu irmão regressaria a Safi, após se aposentar como professor de Teologia Islâmica em Casablanca. Elmahdi contou que seu irmão o ajudaria com sua nova empreitada e difundiu entre seus amigos mais próximos que haveria uma reorganização do projeto educacional, em breve, para a *zawiya*. Elmahdi justificou a vinculação de seu irmão neste projeto renovador das formas herdadas da *zawiya* de Safi devido a seus conhecimentos adquiridos por meio das iniciações sufis tanto na *tariqa* Tijaniyya de Safi quanto, posteriormente, com um mestre (*shaykh*) da *tariqa* Kettaniya de Casablanca.

Younes se interessou em conhecer o irmão de Elmahdi, o mais brevemente possível, para partilhar algumas ideias e conversar sobre algumas condutas morais que envolveriam as formas devocionais da *zawiya* como, por exemplo, as recitações dos poemas (*qasidas*). Assim que conheceu Lahcen – 60 anos e professor universitário aposentado – Younes relatou que pressentiu algo com relação a ele. Os conhecimentos sobre o Islã e as vivências em ambientes sufis anteriores narrados por Lahcen fascinaram Younes. A apresentação de Lahcen para Bichara (*moqaddim*) e Nabil (*ma'alem*) foi uma questão de tempo e fundamental para a implementação dos novos planos desses discípulos. Após algumas interações com o “círculo íntimo” de Younes, Lahcen reconheceu que os flautistas da *zawiya* ainda possuíam o que foi considerado por ele como a “essência” do projeto de reestruturação da *zawiya* e a “chave” para a aquisição de novos adeptos: a condução do estilo da música Hamadsha a partir de sua “herança singular”, nas palavras do próprio Lahcen. Por “singular”, Lahcen compreendia a dimensão estética dos ritmos musicais – em termos de autenticidade (*asala*) – realizados pelos flautistas capazes de impulsionar futuros membros ao ambiente da *zawiya*.

O “movimento de correção” encabeçado por Lahcen, ou seja, relativo ao período de reformulação das atividades rituais da *zawiya*, teve como princípio organizacional a introdução de espaços de leituras

textuais (Alcorão e o livro “Dala’il al-Khayrat” de Imam al-Jazouli) e o retorno das invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikr*) ao cotidiano da *zawiya*. Além disso, a expulsão dos “membros indesejáveis” foi concretizada em comum acordo entre Younes, Bichara e Nabil. Tudo isso foi importante, segundo Younes, mas nada se comparava a alçada que Lahcen tinha mobilizado quanto ao papel do estilo da música Hamadsha na valorização da produção das experiências místicas entre os discípulos. Desde 2012, data que marcou o início do “movimento de correção”, a nova *zawiya* de Safi acolheu a vinda e a participação ativa de quatro jovens, o que incluiu o filho mais velho de Younes. O interlocutor destacou o interesse deles sobre o estilo da música Hamadsha, seja por meio das percussões (*harraz, ta’arija e/ou tbal*), seja por meio dos instrumentos de sopro (*ghita e nira*), como um meio de serem iniciados ao elemento “místico” da Hamdouchiya. Na parte final do meu trabalho de campo junto à *zawiya* de Safi, Younes resumiu que o momento atual era melhor. Para ele, a “situação de degradação moral” vivida por longos anos pelos discípulos havia ficado no passado. Younes afirmava que era uma questão de tempo para que os esforços dos adeptos remanescentes pudessem encontrar uma nova sustentação organizacional para o retorno de “dias gloriosos” à *zawiya*.

Mais tarde, a crença por parte do interlocutor de que seu filho pudesse contribuir significativamente para a reconstrução da *zawiya*, devido à sua presença e participação ritual por quase dois anos consecutivos, foi posta em dúvida com o surgimento de uma proposta de estudos para a China. Younes sabia perfeitamente do “dilema estrutural” existente no Marrocos quando o assunto era a geração de empregos numa sociedade que possui um mercado de trabalho cada vez mais achatado e, logo, não consegue absorver o número de formandos a cada ano (Bougroum e Ibourk, 2002). Uma resposta dos marroquinos a este dilema – ou para quem pode contar com essa possibilidade – tem sido, desde a década de 1970, a emigração, particularmente

para a Europa (França, Espanha, Itália e Bélgica). Porém, nos últimos anos, novas possibilidades e oportunidades têm sido abertas aos marroquinos. A ampliação dos laços de cooperação econômica com outros países no mundo tem gerado algumas iniciativas acadêmicas e de intercâmbios culturais significativas que convidam a nova juventude do país a se arriscar para além da fronteira comum do continente europeu.

Apesar de reconhecer a importância dessa oportunidade, Younes demonstrou algumas preocupações. Ele relatou que preferia a emigração de seu filho para a Europa do que para o continente asiático, pois tinha conhecimento de grandes comunidades islâmicas do Magreb central (Marrocos, Argélia e Tunísia) já consolidadas no velho continente (Pinto, 2006) há anos. Tal fato confortava Younes diante do problema da “distância cultural”, ou seja, a produção de alteridades a ser vivida por seu filho futuramente. Contudo, a cogitação em morar num país não muçulmano – mesmo com a existência de uma comunidade islâmica expressiva (23 milhões), porém não considerável com relação às proporções populacionais chinesas (1,7% da população) (Junqing, 2013) – gerava uma sensação de desconforto descomunal no interlocutor. O receio de que seu filho viesse a romper de vez com a “cultura marroquina” era somado ao temor de que as vivências recentes de ambos na *zawiya* ficariam no passado. Essa tensão seria, mais tarde, posta em outros termos pela capacidade reflexiva associada como um efeito das experiências místicas pelo interlocutor.

Younes conversou com seu filho e relatou que sua ideia de organizar a viagem para a China lhe parecia absurda, num primeiro momento. Mais tarde, ele manifestou que somente decidiu repensar (referência do interlocutor ao *‘aql*) o pedido de ajuda de seu filho quando adquiriu duas experiências místicas a partir de sua peregrinação (*ziyara*) a Moulay Idriss, nas celebrações do nascimento do Profeta (*mousssem*) na vila de Sidi ‘Ali em dezembro de 2016. Na época, o interlocutor

revelou que ponderou sobre sua “situação egoísta” diante de seu filho. Ele alegou que sua inquietude se relacionava muito mais quanto ao futuro da formação religiosa de seu filho do que ao seu afastamento no cotidiano da *zawiya*, mesmo que temporariamente.

Durante a peregrinação ritual, ele questionou e mudou sua maneira de agir diante do filho. “*O que ele [filho] quer tão longe de casa? Ele não entende que precisa viver as tradições [qasidas e o estilo da música Hamadsha] da zawiya? E se ele abandonar de vez a vida [sufismo] na zawiya?*” eram perguntas constantes de Younes, que afirmou ter obtido seu primeiro contato com o *hal* numa sessão de *dhikrs* realizada no mausoléu de Moulay Idriss, e, o segundo, em uma *hadra* posterior ao regresso do interlocutor a *zawiya* de Safi.

Disposto agora a apoiar a viagem do filho, surgiria a primeira questão de ordem prática: o custeio da viagem para a China por meio do apoio dos familiares do interlocutor. Além disso, Younes afirmou ter assinado um contrato com a empresa ligada ao curso de engenharia desejada por seu filho, permitindo assim uma redução dos custos com as passagens. Tal circunstância ocorreu, segundo ele, devido ao interesse da companhia pelas notas e recomendações recebidas por seu filho no colégio, ao longo dos últimos dois anos.

Um ponto, entretanto, era inegociável: a importância de que o futuro engenheiro continuasse com seus estudos sobre o sufismo na China, ao longo dos quatro anos subsequentes. Apesar de seu domínio limitado da internet, o interlocutor realizou algumas pesquisas sobre as comunidades muçulmanas chinesas e se impressionou com a diversidade da educação muçulmana do país (Allès, 2003). Mesmo assim, suas preocupações somente cessaram quando ele estabeleceu um quadro normativo de estudos para seu filho a partir de um material contendo, segundo ele, “parte do legado” da Hamdouchiya. Para tanto, vários documentos – poemas e vídeos das atividades rituais dos discípulos –, foram compilados por Younes ao longo dos últimos três

meses, além do livro recém-organizado pelo *moqaddim* da *ta'ifa* de Fez, que possui algumas histórias sobre os *dhikrs* e as *qasidas* da *tariqa*, para compor um “projeto educacional”, ou seja, um programa idealizado de estudos sobre a *tariqa* no exterior. Questionado sobre a eficácia desses recursos, Younes disse desejar (referência do interlocutor ao *nafs*) que seu filho assumisse esse compromisso de estudos com ele e reforçou sua esperança nele na preservação das formas herdadas da *zawiya* local, independentemente do local onde ele estivesse.

O caráter reflexivo em Younes era formado pela dimensão propositiva contida na maioria de suas ações. Seja pela promessa ao seu pai, por dias melhores na *zawiya* de Safi, seja pelo arranjo educacional acordado com seu filho, o caráter organizacional presente em suas ações visava a permanência de um horizonte futuro transformador sobre sua realidade vivida. Além disso, o conjunto de pensamentos/ações/sentimentos envolvidos nessa prática de flexibilidade atestava os seguintes aspectos: meditações sobre períodos significativos da trajetória de vida do interlocutor (relação conflitiva/cooperativa com seu pai e retorno a vivência sufi) e; expectativas quanto ao destino e desenvolvimento das ações propostas.

As categorias de corpo (*jism*), razão/intelecto (*'aql*) e “eu” (*nafs*)

Para a prática de flexibilidade evocada pelas categorias de corpo (*jism*), razão/intelecto (*'aql*) e “eu” (*nafs*), apresento o caso de Farouk, 58 anos, ator e adepto da *ta'ifa* de Fez. Ele preconizava combinar sua noção de “liberdade individual” com o desenvolvimento devocional em nome dos “discípulos célebres” com os quais conviveu durante o período de sua formação religiosa tanto nas *zawiyas* de Fez quanto de Essaouira. Por “liberdade”, Farouk compreendia o direito de usar substâncias como o haxixe e o álcool sem a intromissão dos outros (sufis e/ou não sufis) e o não reconhecimento da existência de indivíduos

portadores de conhecimentos religiosos (*shaykhs*) nos locais de culto da Hamdouchiya. Para ele, a influência dos antigos mestres (*shaykhs*) na vila de Sidi ‘Ali ou nos demais espaços devocionais da *tariqa* havia ficado no passado – algo inclusive compartilhado por alguns descendentes do santo patrono e discípulos atuais. Por “discípulos célebres”, Farouk compreendia o reconhecimento de homens portadores de poderes divinos (*baraka*). Aliás, a constatação da existência de tais “personalidades notáveis” vinculadas ao passado nos locais de culto da Hamdouchiya era um traço comum. Isso se devia ao processo de idealização corrente sobre os momentos “áureos” na *tariqa* por meio da expressão: “tempo dos bravos homens¹⁹⁷”. Nesse sentido, eram as formas interacionais e devocionais dos antigos discípulos que formavam parte do imaginário herdado pelo interlocutor.

Farouk contou que, antes de se mudar para Casablanca e estudar teatro no início dos anos de 1980, havia frequentado a *zawiya* de Essaouira parte de sua infância e adolescência. Lá, conheceu e desenvolveu laços de afinidade e amizade com Hicham, antigo *moqaddim* da *zawiya* de Fez, já falecido e, seu filho, Abdelaziz, 45 anos, músico e atual *moqaddim* da *ta’ifa*. O interlocutor expressou ter uma admiração pelo trabalho de ambos na manutenção do estilo da música Hamadsha complementarmente distinto das demais *zawiyas*. Nesse sentido, Hicham demonstrou ser um “bravo homem”, isto é, alguém por quem Farouk nutria um reconhecimento devido ao seu compromisso diante das formas devocionais (*dhikrs*, *qasidas* e *hadras*) da Hamdouchiya. Após algum tempo, o interlocutor disse ter participado das atividades da *zawiya* de Fez com o intuito de aprimorar seus conhecimentos sobre

197. O uso dessa expressão entre os descendentes do santo patrono era acionado pela memória afetiva dos sujeitos de que no passado, ou seja, durante o período que correspondia à maioria das sociabilidades dos interlocutores ao sufismo (Bartel, 2017a), a *tariqa* possuía membros portadores de virtudes e valores religiosos que enalteciam a produção de um patrimônio comum disponibilizado, porém vivida de forma distinta localmente.

o Islã. Nessa nova fase, Farouk disse ter tentado, à sua maneira, conciliar a vida religiosa em Fez com sua rotina profissional em Casablanca.

Para Farouk, a cidade de Fez materializava sua visão idealizada de “capital espiritual” marroquina. Mas, em vez de se concentrar sobre as eras imemoriais e consagradas da presença do sufismo na cidade e sua importância para as regiões circunvizinhas (Sanseverino, 2014), o que o interlocutor realmente guardava consigo era o período de “altos e baixos” vivido pela *zawiya* Hamdouchiya local, até seu fim, devido à morte de Hicham em 1986. Farouk afirmou que a decisão de Abdelaziz em assumir o posto de seu pai como líder (*moqaddim*) e, por assim, determinar os novos caminhos de um círculo de adeptos próximos a ele foi “inovadora”. Por “inovação”, Farouk compreendia a organização de uma série de novas ações rituais coletivas para fora do espaço da antiga *zawiya* centrada na figura de Abdelaziz.

O sufismo marroquino, de modo geral, era compreendido pelo interlocutor por dois caminhos. No primeiro, anterior ao ingresso de Farouk nas práticas devocionais da Hamdouchiya, o interlocutor enalteceu a construção de projetos educacionais vinculados a *tariqa* Qadiriyya Boutchichiyya por meio da figura do *shaykh* Sidi Hamza *al-Qadiri al-Boutchichi* (1922-2016), introduzidos por este último no final da década de 1970 no Marrocos (Driss, 2002). A segunda linha de raciocínio, posterior ao ingresso de Farouk no sufismo, destacou a produção e divulgação de eventos e festivais de música sufi em todo o país que se tornariam expressivos na metade dos anos 2000 (Mcguinness, 2010). Essas perspectivas somente foram possíveis de se consolidar no país devido à promoção de uma imagem e discurso público do sufismo como um elemento de tolerância frente ao avanço do salafismo (Chih, 2012; Muedini, 2012; 2015) no Marrocos contemporâneo.

Farouk afirmou que suas primeiras experiências místicas junto à *zawiya* de Fez datavam dos anos de 1980. Ele as classificava como sendo suas “visões sobre o futuro”. Por essa expressão, o interlocutor

compreendia à sua nova filiação religiosa à Fez e não mais à *zawiya* de Essaouira junto a seus parentes e amigos. Mas, segundo ele, essas preocupações quanto ao futuro também eram vivenciadas em seus constantes deslocamentos entre a “capital espiritual do país” (Fez) e seu retorno à vida profissional na “capital econômica do Marrocos” (Casablanca). Certa vez, a oportunidade de encenar em uma famosa companhia de teatro rendeu-lhe um convite de trabalho na recém-criada companhia de televisão privada erguida sob a cooperação do governo de Hassan II. Fundada em 1989, essa emissora se tornaria na década seguinte (1997) num dos canais mais assistidos no Marrocos: a 2M. A carreira de Farouk aparentemente progredia, mas, com o tempo, conflitos se tornaram comuns no ambiente de trabalho devido à sua falta de paciência com diretores, funcionários, atores e músicos com os quais interagia profissionalmente. Nesse sentido, a busca por uma “tranquilidade interior” (referência do interlocutor ao *nafs*), ou seja, ao aperfeiçoamento de sua paciência (*sabr*), se transformaria numa meta a ser perseguida junto ao círculo de adeptos de Hicham e Abdelaziz. “*Hicham me ajudou a entender muitas coisas que aconteciam comigo após as hadras [o hal e seus efeitos]. Mas o que eu podia fazer para controlar a minha impaciência fora da zawiya [no trabalho]? Como deveria me portar com as pessoas que precisava para garantir um futuro?*” eram perguntas constantes, disse Farouk.

O aprendizado de escutar outras pessoas, seja na *zawiya*, seja no ambiente de trabalho, ajudou-o a repensar certos valores/atitudes. Farouk disse que a cada nova experiência mística na *zawiya* de Fez ele revia (referência do interlocutor ao *aql*) suas posturas diante dos colegas. Porém, cabe apontar que a “progressão educacional” de Farouk continha fases de “altos e baixos” visto que seus problemas de relacionamento no trabalho persistiam. Para ele, somente a vida religiosa junto à *zawiya* de Fez se constituía em momentos de aprendizado capazes de proporcionar uma maior compreensão sobre o que se passava em

seu cotidiano. Nesse sentido, o reconhecimento do contato com o *hal* o conduzia a uma constante prática de flexibilidade (em termos de seus efeitos associados), mesmo que sua eficácia não fosse concretizada imediatamente.

As atividades religiosas da *zawiya* de Fez foram encerradas em 1986, após a morte de Hicham. Um desabamento ocorrido nas partes internas da *zawiya* impediu o acolhimento dos discípulos no local, estabelecido há muitos anos na *medina* de Fez. O filho de Hicham (Abdelaziz) resolveu isolar o terreno com um muro e deixou o restante da área sob os cuidados de um parente – que, desde então, realiza a limpeza e a manutenção dos túmulos de familiares de Abdelaziz. A aposta desse novo *moqaddim* (Abdelaziz) junto a seus adeptos mais próximos, como Farouk, se restringiu a duas metas. A primeira era organizar uma comunidade religiosa (*ta'ifa*) voltada para as formas musicais herdadas de seu pai (Hicham). A segunda era divulgar as performances ligadas ao estilo da música Hamadsha de Fez como uma expressão devocional única – em termos de autenticidade (*asala*) – em eventos e festivais de música sufi não somente no Marrocos, mas fora dele (EUA, Canadá, França, Alemanha, Bélgica, Japão e Austrália). Segundo Farouk, o aprendizado sufi adquirido nessa nova fase de sua devoção “moderna”, ou seja, fora do ambiente da *zawiya*, lhe trouxe novos exercícios de convivência, em virtude dos desafios tanto de apresentar o estilo da música Hamadsha de Fez em público quanto de lidar com pessoas tão diversas nessas ocasiões.

Passados mais de 30 anos de trabalho conjunto com Abdelaziz, o legado da *ta'ifa* de Fez ecoa hoje não somente nos locais de culto da Hamdouchiya, mas principalmente junto à população marroquina. Farouk adquiriu uma notoriedade popular como ator por meio das produções cinematográficas organizadas pela emissora 2M. Isso o ajudou a divulgar a imagem da *ta'ifa* de Fez e, logo, proporcionou a participação de Abdelaziz em programas da emissora. Atualmente, as aparições

esporádicas da *ta'ifa* de Fez na grade televisiva do canal 2M e, sobretudo, as participações no Festival de Música Sagrada do Mundo, realizado todos os anos no mês de junho¹⁹⁸, eram as principais fontes de sucesso midiático dessa comunidade religiosa (*ta'ifa*).

Essas apresentações eram valorizadas pelo interlocutor, pois não somente proporcionavam a divulgação das formas estéticas reconhecidas pelos discípulos da Hamdouchiya (referente ao estilo da música Hamadsha), mas também possibilitavam a prática da dimensão esotérica (*batini*), ou seja, interpretada como mais próxima da realidade/verdade divina (*haqiqa, haqq*), para além do espaço físico das *zawiyas*. Para Farouk, diversas experiências místicas foram produzidas por ele junto aos festivais de música sufi ao longo desses anos de publicidade em parceria com a *ta'ifa* de Fez. O conjunto dessas experiências, segundo o interlocutor, o fizeram repensar (referência do interlocutor ao *'aql*) suas formas interacionais diante das pessoas com as quais era “obrigado” a conviver. Além disso, parte de seus questionamentos sobre a perda de controle advinda de seus prazeres corporais (*jism*), especialmente do uso de haxixe, foi fruto desse mesmo período. O interlocutor afirmou que, diante de tais desafios, teve de se posicionar e produzir respostas efetivas para suas indagações mais “íntimas” (referência do interlocutor ao *nafs*).

Um desses questionamentos, segundo o interlocutor, lhe veio quando seu filho de 22 anos ingressou na *tariqa* Qadiriyya Boutchichiyya por intermédio de um mestre (*shaykh*) de Essaouira iniciado pelo grande reformulador desta *tariqa* na década de 1970, o *shaykh* Sidi Hamza *al-Qadiri al-Boutchichi*. As crenças de que seu filho pudesse seguir as práticas devocionais (*qasidas* e *hadras*) da Hamdouchiya foram frustradas pelo que ele denominou de “conversão cega”. Por essa

198. A diversidade de gêneros musicais religiosos presente no evento tem difundido a ideia de “sacralidade” na maioria de suas edições (Kapchan 2008).

expressão, Farouk compreendia a posição hierarquizada contida na relação mestre-discípulo recém-inaugurada por seu filho. Para ele, o tipo de sufismo praticado atualmente pela Boutchichiyya não permitia que seus adeptos pudessem refutar os ensinamentos transmitidos pelos mestres (*shaykhs*). Indagado sobre em que a Hamdouchiya se difere da Boutchichiyya nesse quesito, o interlocutor afirmou que as formas herdadas da Hamdouchiya estavam confinadas nas mãos de poucos adeptos nos locais de culto tais como líderes (*moqaddims*), mestres musicais (*ma'alems*) e demais membros que conviveram no “tempo dos bravos homens”. Tal quadro atual, mesmo que desfavorável do ponto de vista organizacional para a expansão dos locais de culto existentes, ainda mantinha o valor da experiência na produção do estado religioso (*hal*) por meio de seu caráter coletivo e não apenas centrado na relação entre indivíduos – no caso, ele se referia ao par mestre-discípulo. Na visão de Farouk, o método renovado pela Boutchichiyya apenas criava adeptos que repetiam programas educacionais impostos por seus mestres (*shaykhs*) e veneravam a personalidade de *shaykh* Sidi Hamza.

Pude acompanhar alguns desses debates de Farouk com seu filho sobre a problemática da autonomia nos sujeitos. De um lado, o interlocutor defendia a liberdade dos adeptos para vivenciarem o *hal*. De outro, seu filho advogava uma submissão ao *shaykh* a quem considerava um indivíduo dotado de conhecimentos religiosos. Interpelado por mim sobre a distinção do valor de submissão – em termos de vocação e, mais especificamente, de engajamento (Capítulo 3) – entre Hamdouchiya e Boutchichiyya, o interlocutor não negava a possibilidade de haver uma relação mestre-discípulo na Hamdouchiya. Porém, o que ele simplesmente não aceitava era a submissão em termos absolutos (autoritários) a um *shaykh*. Segundo ele, era isso que impedia os meios para o desenvolvimento de uma prática de flexibilidade. Essa capacidade de refletir (referência do interlocutor ao *'aql*) era

fundamentalmente preconizada por Farouk como uma maneira de avaliar seu grau de comprometimento e devoção junto aos círculos de afinidades e amizades da *ta'ifa* de Fez e nos demais locais de culto da Hamdouchiya que visitava. Portanto, seu filho era livre para escolher outra *tariqa* como projeto de vida, mas não a submissão – em termos autoritários – a um *shaykh*.

Além desses debates tumultuados, o uso de substâncias prazerosas ilícitas (*haram*), como o haxixe e o álcool era constantemente problematizado – assim como no caso de Aziz, da *zawiya* de Essaouira. De tempos em tempos Farouk colocava à prova sua própria capacidade reflexiva para impor um autocontrole sobre tais prazeres. Em julho de 2017, durante a realização de um evento na *zawiya* Hamdouchiya de Essaouira e em consonância com o Festival de música do mundo Gnaoua, pude presenciar uma participação de Farouk em conjunto com seus antigos parceiros de *zawiya*. Após alguns minutos de sessão ritual (*hadra*), simultaneamente com o uso dos instrumentos de sopro (*ghita*) e de percussão (*harraz* e *ta'arija*), o interlocutor se abaixou no meio dos músicos e assim permaneceu por cerca de 30 minutos. Agachado no chão, rente ao tapete, seu rosto não demonstrava qualquer outra feição para além de seus olhos fechados. Após o final da *hadra*, ele se levantou e pôs-se a enxugar as lágrimas que desciam de seu rosto. Cogitei em questionar sua experiência, mas tive de esperar o cortejo dos demais discípulos para abraçá-lo. Mais tarde, em um Café, ele relatou alguns dos efeitos de flexibilidade associados a essa experiência mística que reconheceu ter tido na *zawiya*.

Em primeiro lugar, Farouk admitiu que seu uso abusivo de haxixe o incomodava novamente. Entretanto, as lembranças dos amigos que já morreram e dos adeptos da *zawiya* que se encontravam doentes formavam as imagens centrais que buscavam descrever seu reconhecimento do contato com o estado religioso (*hal*). Após alguns minutos de choro, a ênfase de que parte de sua devoção era fruto direto da convivência

com esses homens do passado formou as bases argumentativas de Farouk para justificar seus novos questionamentos vividos. “*Como posso deixar que meu corpo (jism) [os abusos de haxixe] comande o meu ser (nafs)? Eu preciso respeitar a honra e tradição dos homens que criaram tudo o que vivi desde criança. Como posso fazer algo pela zawiya hoje? O que fazer?*” foram perguntas formuladas por Farouk ao longo de nossa conversa informal. Nesse sentido, o respeito às formas devocionais, a memória e a honra dos homens do passado eram usados como elementos que justificavam um novo posicionamento moral de sua parte.

Somente parte dos dilemas vividos pelo interlocutor foi guiada por suas novas resoluções associadas a essas experiências místicas adquiridas. Quanto à ideia de ajudar a *zawiya* Hamdouchiya de Essaouira, Farouk passou a arrecadar fundos para essa comunidade sufi durante o Festival de música do mundo Gnaoua. Ele aproveitou seus contatos pessoais com o presidente (*ra'is*) da *zawiya* Gnaoua para gerir futuros eventos em conjunto com a *ta'ifa* de Fez. Além disso, ele confirmou sua participação na doação de uma quantia em dinheiro que fosse útil na organização das celebrações do nascimento do Profeta (*mousslem*) pela Hamdouchiya local. Segundo ele, o evento se realizaria em breve, mais precisamente, em outubro de 2017. Já quanto a conduta de controlar seu uso abusivo de haxixe, Farouk optou por abandoná-lo apenas na *zawiya* de Essaouira durante a parte final do festival Gnaoua.

Questionado sobre se suas ações eram “adequadas”, ou seja, condizentes com suas expectativas, Farouk emitiu um julgamento de que tudo o que refletiu (referência do interlocutor ao *'aql*) não era perfeito como solução, mas que, por ora, lhe bastava não mais recorrer ao uso de haxixe na *zawiya* de Essaouira. Suas ações para ajudar a comunidade sufi local lhe soavam apropriadas para manter o legado dos homens com os quais se sentia em dívida. Mais tarde, ele convenceu o líder (*moqaddim*) de Essaouira a evitar a cobrança de dinheiro aos visitantes da *zawiya* local durante o festival Gnaoua. Como muitos estrangeiros

visitavam Essaouira nesse período, alguns membros propuseram o recolhimento de algum montante de dinheiro aos turistas como uma maneira de promoverem uma contribuição extra para a organização do *moussem* em outubro de 2017. Farouk revelou que considerava essa ação aviltante para a imagem da *zawiya*. Por isso, ele ponderou que para honrar o “tempo dos bravos homens” era preciso a união dos adeptos e não a extorsão dos visitantes.

No final do festival Gnaoua, Farouk conseguiu reatar antigos laços com alguns comerciantes locais que ajudavam a *zawiya* de Essaouira com suas despesas durante o *moussem*. Eu mesmo o acompanhei em uma dessas visitas a uma confeitaria famosa localizada na *medina* de Essaouira. O dono do local ficou bastante contente em ver Farouk após muitos anos. Assim que algumas conversas informais sobre sua vida profissional em Casablanca terminaram, o interlocutor foi direto ao ponto que o havia feito visitar o local. O dono do estabelecimento narrou um episódio sobre suas razões de parar com os auxílios financeiros à *zawiya* local. Um desentendimento com o líder (*moqaddim*) de Essaouira, por parte desse amigo de Farouk, foi usado como exemplo para narrar o total despreparo existente entre os adeptos de Essaouira com os recursos oferecidos por ele nas duas últimas edições das celebrações do nascimento do Profeta (*moussem*). Devido à sua relação pessoal com o dono do estabelecimento, Farouk conseguiu reatar o apoio desse comerciante à *zawiya* para o *moussem* de 2017. Porém, o próprio interlocutor se comprometeu a gerir a futura quantia ofertada por seu amigo como uma maneira de garantir o seu uso comum à *zawiya*.

O caráter reflexivo em Farouk era formado por uma perspectiva crítica na formulação da maioria de seus questionamentos. Por mais que termos como transformação e controle de si fizessem parte de seu ideal sobre a “progressão educacional” proporcionada pela Hamdouchiya, as soluções engajadas continham aspectos conflitivos bastante presentes como, por exemplo, os embates com pessoas ligadas à sua esfera de

trabalho (funcionários e colegas) ou de família (filho). Além disso, o conjunto de pensamentos/ações/sentimentos envolvidos nessa prática de flexibilidade atestava os seguintes aspectos: o aperfeiçoamento da ação interacional segundo as situações evocadas na trajetória de vida do interlocutor e; a ênfase no passado como elemento a ser cultuado através da memória devido as relações estabelecidas com determinados discípulos (dívida social para com o *moqaddim* da *zawiya* de Fez e com os demais homens que o socializaram nas formas devocionais da *tariqa*).

O conjunto das três trajetórias de vida (Aziz, Younes e Farouk) selecionadas indicava os usos e as configurações possíveis dos conteúdos narrados presentes nas práticas de flexibilidade dos discípulos. A caracterização de seu efeito transformativo na vida dos interlocutores, como uma extensão da aquisição dos estados religiosos (*hals*) a partir do desenvolvimento das formas devocionais existentes (leituras textuais, *dhikrs*, *qasidas* e *hadras*), formava a base dos relatos descritos. Essas narrativas possuem como singularidade a expressão de momentos de vida, problemáticas individuais e ações/julgamentos éticos como um modo de evidenciar uma diversidade de valores/atitudes presentes entre os discípulos citados nesta seção. Mesmo assim, cabe destacar que a seguinte análise geral foi proposta como condição de tornar “coerente”, ou melhor, inteligível as bases argumentativas dos interlocutores.

Alguns comentários analíticos

As formas devocionais da Hamdouchiya eram destituídas, quase que por completo, da dimensão emotiva (Capítulo 3), a não ser em ocasiões muito específicas que as envolviam a partir do encontro social dos adeptos de tempos em tempos como, por exemplo, no *moussem* (Capítulo 4). Mesmo assim, ela possuía um papel ativo nos planos argumentativo ritual e pós-experiencial dos discípulos. A produção de sentimentos, preocupações, incômodos, temores, frustrações e, inclusive, choros se

relacionava com a produção de moralidades, tais como respeito, reconhecimento, honra, vergonha, compromisso, dever e liberdade por parte dos interlocutores. Porém, essas emoções e valores morais não acabavam, desse modo, por expressar a produção da experiência mística adquirida por meio do contato com o estado religioso (*hal*) pelos adeptos. Afirimo isso porque era somente após o desenvolvimento conjunto dessas duas facetas (emoções e valores morais) que os questionamentos, problematizações e incertezas, ou seja, decorrentes das práticas de flexibilidade produziam um diferente corpo de conhecimento sobre o mundo (Barth, 1987) e uma ética, isto é, um campo de ação e de julgamento prático (Lambek, 2010a). Nessa configuração, a sua consequência direta traz à tona a questão da agência¹⁹⁹ (Ortner, 2007a; 2007b).

Se o reconhecimento do contato com o *hal* era o que permitia aos discípulos o acesso as práticas de flexibilidade, um de seus efeitos centrais era a criação de uma perspectiva de ação aos sujeitos, ou seja, uma agência a partir da construção de projetos. Essa construção cultural da agência permitia aos interlocutores uma base voltada para o desenvolvimento de projetos pessoais em decorrências das vicissitudes de suas vidas. Sendo assim, essa forma de *condução da vida* proporcionava um quadro de ações ao horizonte vivido, porém limitado diante das condições constitutivas de cada trajetória de vida dos adeptos. Nesse sentido, se “o mundo é ‘feito’ por intermédio da ação de pessoas comuns também significava que ele poderia ser desfeito e refeito” (Ortner, 2007a: 38). Para tal, a “agência²⁰⁰” e a “intencionalidade²⁰¹”

199. Ortner (2007b: 51) afirma que “a melhor maneira de abordar as questões envolvidas na definição de agência talvez seja equacionando uma série de componentes: (1) a questão de se agência implica inerentemente ‘intenções’ ou não; (2) a universalidade da agência e, ao mesmo tempo, o fato de esta ser culturalmente construída; e (3) as relações entre agência e ‘poder’”.

200. Ortner (2007b: 52) define agência como algo que faz parte do processo do que Giddens (1979) denominou de “estruturação: o fazer e refazer de formações sociais e culturais mais amplas”.

201. Ortner (2007b: 52) define intencionalidade como “uma ampla gama de estudos, tanto cognitivos como emocionais, e em vários níveis de consciência, que estão orientados para algum fim”.

(Ortner, 2007b) dos discípulos formavam os elementos contidos nessas práticas de flexibilidade.

Um dos aspectos cruciais das narrativas sobre o *hal* era a de que ele se relacionava a momentos cruciais (introspecção biográfica) na vida dos interlocutores. Aziz ensaiou obter um maior controle sobre seu consumo de haxixe por meio da “situação incomum” de convivência, em parte, realizada por sua esposa. Além disso, ele vivia uma “situação de hipocrisia” no tocante à revelação de seus segredos, caso seu filho ingressasse no ambiente da *zawiya* de Essaouira. Já Younes conseguiu desenvolver propostas e respostas em relação ao que definiu como sendo a “situação de degradação moral” perpetuada na *zawiya* de Safi durante seu retorno. E, por conseguinte, elaborou alternativas sobre suas expectativas diante da “situação egoísta” estabelecida junto a seu filho, devido ao futuro afastamento dele da comunidade sufi. Por último, Farouk procurou combater a “situação de aversão” no trato com as pessoas de seu ambiente de trabalho. Além do mais, ele reviu suas posições e ações tanto no embate da “conversão cega” de seu filho na *tariqa* Boutchichiyya, quanto no desenvolvimento de novas façanhas para a *ta'ifa* de Fez e assistências à *zawiya* de Essaouira. Nesse sentido, os relatos dos interlocutores convergiram para uma produção reflexiva sintetizada por meio das “situações” associadas a seus cotidianos familiares e de trabalho.

A análise das performances dos interlocutores sobre os efeitos do *hal* (agência) expôs três temáticas: a identificação das adversidades sobre a forma devocional individual; o exercício de um autocontrole diante da realidade e; a elaboração de ações num prazo imediato ou em um futuro próximo. O reconhecimento das provações em Aziz atuou sobre seus comportamentos a partir de concepções em como ser um “bom marido” para sua esposa e um “discípulo virtuoso” na *zawiya*, por mais que esses problemas fossem acumulados ao longo dos anos. Já em Younes, interveio no interlocutor a ideia de reorganizar o futuro

das formas herdadas da *zawiya* de Safi por meio de suas relações de parentesco e de afinidades. Isso se expressou através dos termos de honra com relação a seu pai, das expectativas sobre as participações de seu filho e dos auxílios ofertados pelos adeptos do “círculo íntimo” tais como Lahcen (mestre de Younes), Bichara (*moqaddim*) e Nabil (*ma’alem*). E, finalmente, Farouk partiu de suas intenções iniciais tanto para desenvolver relações interacionais de convivência quanto de aprimoramento de suas virtudes ao longo da própria trajetória pessoal. Assim, os interlocutores creditavam ao estado religioso (*hal*) a possibilidade de assimilar os eventos mais significativos de cada um deles com base no compartilhamento de um elemento “místico” disponível aos rituais da Hamdouchiya.

O tema do controle de si era recorrente e formava o grande mote dos efeitos associados a experiência mística entre os interlocutores. O consumo de haxixe e de álcool (Aziz e Farouk), as preocupações quanto ao futuro das *zawiyas* (Younes e Farouk), as indagações sobre as escolhas de seus filhos (Aziz, Younes e Farouk), além dos estados de impotência (Aziz), egoísmo (Younes) e impaciência súbita (Farouk) sintetizavam os desafios imediatos vividos pelos interlocutores. A identificação dessas provações exigia uma produção reflexiva para controlar, silenciar temporariamente ou, inclusive, em raras ocasiões, eliminar o problema vivido. Nessa perspectiva, prazeres corporais, discernimentos existenciais e desejos privados salientavam as temáticas do autocontrole perseguido pelas narrativas dos discípulos. Era por meio dele que categorias como corpo (*jism*), razão/intelecto (*aql*) e “eu” (*nafs*) foram relevantes para situar onde os interlocutores iriam construir suas bases propositivas de ação com o intuito de transformar os *selves* e a realidade próxima que os afetava.

A noção de autocontrole desenvolvida ao longo das circunstâncias apresentadas era o que permitia a avaliação da progressão sufi pelos

discípulos. Mais do que isso, o constante aperfeiçoamento de si diante das próprias inconsistências pessoais constituiu uma meta prioritária dos interlocutores. Nesse sentido, a acepção de *saber prático* (Weber, 2000) resumia tais ações que visavam estabelecer algum conhecimento que possibilitasse a “condução da vida a este mundo” (Weber, 2000: 357). Dito de outra forma, o desempenho de procedimentos que pudessem contribuir para a constituição de novas realidades sobre os *selves* dos interlocutores atuava de três modos: sobre si; na relação familiar – no caso, sobre os filhos dos interlocutores e; na relação intersubjetiva com os adeptos. Era com base nesses arranjos que os legados locais, isto é, as formas públicas de pensamento e ação dos discípulos expressavam os valores/atitudes dos efeitos associados a experiência de contato com o *hal*.

Por fim, um conhecimento sobre a manifestação do estado religioso (*hal*) contido nesses relatos estabelecia uma combinação com outros domínios para além do monopólio exercido pelo vocabulário religioso islâmico. Se o senso comum forma um “sistema cultural²⁰²” como descreve Geertz (1997c), ou seja, orienta a capacidade dos sujeitos de lidarem com seus problemas rotineiros, as convenções cotidianas dos interlocutores indicavam tais capacidades por meio de algumas analogias sobre os efeitos relacionados com a produção de suas experiências místicas.

Por exemplo, as opiniões de Aziz divergiam sobre as origens da manifestação do *hal* entre os discípulos. Ora ele considerava que o uso de haxixe na *zawiya* de Essaouira pudesse mobilizar tais experiências, ora ele presumia que os ritmos do estilo da música

202. Geertz (1997c: 127) define que “como estrutura para o pensamento, ou uma espécie de pensamento, o bom senso é tão autoritário quanto qualquer outro: nenhuma religião é mais dogmática, nenhuma ciência mais ambiciosa, nenhuma filosofia mais abrangente”. Além disso, “o bom senso tem a pretensão de ir além da ilusão para chegar à verdade, ou, como costumamos dizer, chegar às coisas como elas realmente são” (Geertz, 1997c: 128).

Hamadsha sobre os adeptos durante a realização das sessões rituais (*hadras*) conseguissem impulsioná-los. Essas afirmações apenas atestavam que a manifestação do *hal* se resumia a uma dimensão exotérica (*zahiri*), ou seja, centrada na percepção sensorial do mundo material. Para ultrapassá-la, era relevante ponderar a intervenção de Deus (*Allah*) por meio de seu poder divino (*baraka*). “Muitos homens sábios [santos] já existiram e eles nunca tiveram o acesso [estudos religiosos] que temos hoje. Mesmo assim, isso não é a certeza que iremos nos tornar sábios. Quem escolhe no final das contas é Allah [Deus]”, disse Aziz. Assim, a produção da dimensão esotérica (*batini*), ou seja, o alcance da realidade/verdade divina (*haqiqa, haqq*) era compreendida por uma “naturalidade” (Geertz, 1997c: 129) complementar à progressão sufi constituída pelas formas devocionais dos membros da comunidade sufi.

Já o processo de objetificação, ou seja, a transformação de um código cultural em uma prática adotada pelos indivíduos consciente ou inconscientemente (Eickelman e Piscatori, 1996) assinalava algumas competências dos discípulos para acionar o que era compreendido como “tradição”. Younes voltou-se para a organização de formas devocionais (leituras textuais, *dhikrs, qasidas* e *hadras*) projetadas em um futuro próximo a partir do ingresso de jovens para renovar a *zawiya* de Safi. Já Farouk estabeleceu algumas ações individuais imediatas na preservação da memória do que ele definia como o “tempo dos bravos homens”. Os dilemas vividos por ambos mobilizavam as formas devocionais da Hamdouchiya para impulsionar o porvir dos discípulos ou celebrar as glórias dos homens que foram os responsáveis pelo estabelecimento das referências utilizadas atualmente.

A produção de conhecimentos por parte dos interlocutores seguia, novamente (Capítulo 4), o modelo proposto por Barth (1995; 2002) que afirmou a existência de: um corpo substantivo de afirmações e ideias sobre os aspectos do mundo; uma comunicabilidade

e alcance médio dessas representações sob o aspecto de palavras, símbolos, gestos e ações performativas e; uma organização social que distribui, comunica, circula e transmite esses conhecimentos numa série de relações sociais instituídas. As enunciações contidas no plano argumentativo de Aziz, Younes e Farouk tornavam o *hal* o princípio gerador da produção reflexiva praticada pelos adeptos. Já a comunicação desses conteúdos afirmava as mediações e/ou transformações dos *selves* nos interlocutores com base nos modos interacionais e, sobretudo, nas formas de subjetivação fabricadas. E, por último, as performances rituais da Hamdouchiya garantiam o exercício dessas experiências e as vivências de seus efeitos (agência) nos locais de culto da *tariqa* em parceria com os modos de *condução da vida* organizados pelos interlocutores.

Conclusões

A subjetivação, ou seja, a maneira pela qual o indivíduo é chamado a se reconhecer como sujeito moral da conduta pode ser resumida a partir das quatro dimensões contidas na perspectiva de Foucault (1984), mas incluindo outras contribuições, a saber: a substância ética, os tipos de sujeição, as formas de elaboração de si e, por último, sua teleologia moral. A utilização desse esquema advindo dos efeitos (práticas de flexibilidade) associados a experiência mística por meio do contato com o estado religioso (*hal*) dos discípulos possibilitou descrever que: a substância ética, ou seja, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral, atendia aos projetos – aspirações individuais inseridas num esquema cultural específico – dos adeptos e/ou às formas herdadas idealizadas por eles, tal como acontece sob o regime de uma agência (Ortner, 2007b); o tipo de sujeição – em termos dos efeitos relacionados ao *hal*, ou seja, a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se obriga a colocá-la em prática, se realizava pelos usos das

relações de parentesco, laços de afinidade e amizade entre os discípulos, além da aplicação de um conhecimento religioso para sustentar suas afirmações enunciadas: as formas de elaboração de si – em termos de uma invenção por meio do uso de analogias (Wagner, 2010b) e/ou processo de auto-objetificação (Csordas, 1994; 1997), ou seja, a maneira pela qual o indivíduo transforma seu próprio comportamento conforme uma regra dada, e transforma a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta, produziam as noções de responsabilidade e de autocontrole dos discípulos diante dos acontecimentos postos pelo dia a dia e; a teleologia moral, ou seja, a ação moral inserida num conjunto maior de uma conduta – termo próximo da noção de salvação e da acepção de *saber prático* em Weber (2000; 2001) – pretendia forjar o autoaperfeiçoamento dos adeptos.

Algumas limitações sobre a análise das performances apresentadas incluem um debate sobre o contexto ao qual os interlocutores pertenciam. A produção reflexiva associada à manifestação do *hal* junto ao tipo de Islã praticado no Marrocos se encontrava relacionada com a esfera de um “lugar íntimo” (Ferrié, 1995), isto é, conhecido pelos desejos e hábitos de viver dos sujeitos. Isso a difere completamente do reconhecimento de questões religiosas presentes na esfera pública por meio da constituição de *habitus*, campos e demais controvérsias que possam envolver o Islã marroquino (Rachik, 2015). A medida do elemento “místico” da Hamdouchiya expõe as formas de subjetivação somente rotinizadas pelos discípulos nos seus locais de culto e, eventualmente, relacionadas com seus cotidianos familiares e de trabalho.

O tipo de sujeito religioso da Hamdouchiya pressupõe a criação de uma perspectiva de ação aos sujeitos (agência), porém que reconhece algumas referências comuns compartilhadas. Isso permite que o sujeito possa reavaliar a sua própria trajetória a partir de quadros normativos adquiridos de forma contínua. O uso do termo “tradição” pelos

interlocutores indicava as formas públicas de pensamento e ação dos sujeitos para expressarem seus pertencimentos religiosos. No mais, o *hal* conjugava toda uma série de narrativas que visava a construção dos sujeitos a partir da mobilização de conteúdos práticos que pudessem alterar a *condução da vida* dos adeptos como um modo de orientação de suas ações no mundo.

Parte III

Concluindo a pesquisa



Palavras finais

A análise das participações rituais e produções performativas dos discípulos nos locais de culto (*ta'ifas/zawiyas*) da *tariqa* Hamdouchiya evidenciou como a construção dos sujeitos sufis era produzida por meio do engajamento em práticas devocionais.

Para tal, a constituição de uma “tradição” compartilhada pelos adeptos era vivenciada de forma distinta em seus diversos espaços devocionais visto que ela atuava como um modo prático de viver ou como técnicas “para ensinar o corpo e a mente a cultivar virtudes e habilidades específicas que foram autorizadas, transmitidas e reformuladas ao longo das gerações” (Asad, 2001: 216).

O processo de “subjetivação” dos discípulos da Hamdouchiya promovia a possibilidade de tornar as relações de si para consigo em alvo de preocupação por parte dos agentes na construção de suas experiências religiosas ao longo do cotidiano e como parte do processo iniciático sufi. Essas iniciações envolviam o ingresso dos sujeitos as formas devocionais organizadas (*dhikrs, qasidas e hadras*) e aos seus múltiplos significados compartilhados por meio das interações simbólicas existentes nos locais de culto da *tariqa*. Mais uma vez, cabe destacar que essa distinção entre “tradição” e “subjetivação” se restringiu aos propósitos analíticos da pesquisa,

uma vez que ambas constituíam a mesma realidade vivida pelos interlocutores.

Nestas observações finais, discutirei como os processos criativos de autoridade (exercício do poder), forma institucional (arranjo das relações cotidianas) e práticas de flexibilidade (produção de agências) da *tariqa* eram constituídos e como suas diferentes expressões – interação, performance ritual e conduta esperada (ética) – eram articuladas na produção da comunidade sufi imaginada.

Se o processo de “invenção do eu” (Wagner, 2010c), ou seja, de tornar-se um sujeito atuante no mundo, tem como fundamento a rotinização das práticas sufis, a construção das distintas experiências religiosas realizadas por seus membros resultou da combinação de diferentes elementos, porém tendo a seguinte centralidade: o engajamento dos discípulos nas ações rituais coletivas da *tariqa*. De modo geral, pude perceber que: os diferentes valores/atitudes atribuídos pelos adeptos à interação e à sociabilidade determinavam os modos distintos de se abordar e compreender a “tradição” associada a Hamdouchiya; as relações de poder que definiam as formas de autoridade e moldavam o processo de construção dos sujeitos nos locais de culto advinham da autoridade investida nos líderes (*moqaddims*) e mestres musicais (*ma’alems*) em permanente mediação com as contribuições, iniciativas e, sobretudo, vocações – engajamentos – dos discípulos; os elementos do regime disciplinar relacionado ao legado da *tariqa* referiam-se às doutrinas, práticas e narrativas que moldavam os diferentes níveis de iniciação do percurso sufi; o ciclo ritual vivido pelos discípulos, de tempos em tempos, reforçava a ideia de uma comunidade sufi compartilhada por meio da organização de eventos coletivos (*moussems*) e; um corpo de conhecimento e uma ética voltados para a *condução da vida* dos adeptos adquiriam um papel ativo no plano argumentativo ritual e pós-experiencial na produção de agências.

Inicialmente, tentei compreender a dinâmica da emergência, transmissão e estabelecimento de uma codificação particular das formas herdadas da Hamdouchiya. Para tal, foi preciso questionar como o poder era exercido e quais práticas devocionais moldavam as subjetividades religiosas dos discípulos dessas comunidades sufis. O caráter da autoridade religiosa, as formas doutrinárias de codificação e o papel central das experiências místicas na constituição e afirmação das subjetividades sufis foram elementos definidores das rotinas presentes nos locais de culto que concentrei a pesquisa (Safi, Essaouira e Fez).

O modelo de sufismo praticado pela Hamdouchiya possibilita pôr em diálogo as construções simbólicas do Marrocos ainda vigentes nas *zawiyas* em permanente combinação com os processos de subjetivação moral em curso. Os distintos níveis, situações e lugares ocupados pelos discípulos junto aos locais de culto da Hamdouchiya forneciam as bases para a verificação das variações na construção dos pertencimentos religiosos dos membros nas comunidades sufis.

Em seguida, explorei as bases do processo disciplinar pressuposto na organização e na existência ritual dos adeptos na *zawiya* de Safi. As noções de responsabilidade e autonomia foram fundamentais na estrutura religiosa constituída que tem na ideia de vocação sua *raison d'être* para o desenvolvimento das diversas práticas devocionais (leituras textuais, *dhikrs*, *qasidas* e *hadras*) da *tariqa*. Mais uma vez, o engajamento individual se mostrou decisivo nas seguintes situações envolvendo a: produção de valores de hospitalidade e solidariedade expressos pela ideia de interação e sociabilidade entre os presentes nas dinâmicas rituais; intenção devocional desejada como um modo de transformação dos dispositivos morais e; constituição dos laços interacionais rotinizados pelas performances rituais como um modo de evidenciar os processos de submissão desenvolvidos pelos sujeitos.

De todas as práticas devocionais envolvidas, as sessões rituais (*hadras*) possuíam uma centralidade na vida cotidiana sufi. A importância

do estilo da música Hamadsha na fabricação da experiência mística por meio da passagem da dimensão exotérica (*zahiri*) rumo à dimensão esotérica (*batini*) era notória, pois ela propiciava a produção dos estados religiosos (*hals*) e criava uma expectativa de poder dominar o caráter reflexivo da progressão iniciática dos discípulos junto às suas esferas mais próximas da vida social (trabalho, família e lazer).

Prossigui minha pesquisa com a análise da peregrinação (*ziyara*) dos adeptos durante o período de celebrações em torno da figura do santo patrono (*moussem*). A edição de 2017, organizada pela *zawiya* de Taroudant, exibiu a faceta pública das ações coletivas das *zawiyas* Hamdouchiya por meio da congregação de seus discípulos em diversos espaços de interação, performance ritual e conduta esperada (ética). Vivências religiosas perpassavam todo o período da peregrinação ritual e, ao mesmo tempo, criavam as condições que propiciariam os processos de subjetivação dos adeptos. As performances rituais (*qasidas* e *hadras*) traziam à tona as distintas visões compartilhadas pelos discípulos sob o aspecto de múltiplas narrativas atribuídas à vivência coletiva. De um modo geral, o sistema de contraprestações e a dimensão ética das *zawiyas* Hamdouchiya participantes do *moussem* de Taroudant formavam a base das relações simbólicas definida em termos de “tradição”.

Mais uma vez, as performances rituais conduzidas pelas lideranças (*moqaddims*) dos distintos locais de culto da *tariqa* foram fundamentais na constituição das vivências religiosas pelos sujeitos. Isso se desenvolvia, particularmente, na constante mediação realizada pelos discípulos para se adequar às regras morais de conduta. A vida religiosa evocada através do encontro de diversas *zawiyas* Hamdouchiya consistia na rotinização das ações rituais como ponto de partida das experiências religiosas geradas pelos adeptos. Por isso, as performances rituais (*qasidas* e *hadras*) eram valorizadas e formavam parte das ações devocionais da *tariqa*.

Ao final da pesquisa, analisei a produção reflexiva dos adeptos como um efeito da experiência mística adquirida por meio do contato com o estado religioso (*hal*). O tipo de sujeito religioso da Hamdouchiya pressupõe a criação de uma perspectiva de ação aos sujeitos (agência), porém que reconhece algumas referências comuns compartilhadas. Isso permite que o sujeito possa reavaliar a sua própria trajetória a partir de quadros normativos adquiridos de forma contínua. O uso do termo “tradição” pelos interlocutores indicava as formas públicas de pensamento e ação dos sujeitos para expressarem seus pertencimentos religiosos. No mais, o *hal* conjugava toda uma série de narrativas que visava a construção dos sujeitos a partir da mobilização de conteúdos práticos que pudessem alterar a *condução da vida* dos adeptos como um modo de orientação de suas ações no mundo.

O termo “agência” utilizado no meu contexto etnográfico se vincula, por assim dizer, a teoria da prática (Ortner, 2007a; 2007b) em várias direções. Em primeiro lugar, havia uma preocupação por parte dos sujeitos voltada para a construção de “metas e projetos culturalmente constituídos e envolvendo tanto práticas de rotina como ações intencionalizadas” (Ortner, 2007b: 45-46). Isso traduzia o desenvolvimento da temática do controle de si diante das situações conflitivas vividas pelos interlocutores por meio da ideia de autoaperfeiçoamento. Em segundo, a forma prática dos sujeitos se relacionava propriamente com a questão de a agência ser um produto cultural e historicamente construído. Tal disposição se verificava nos múltiplos arranjos fabricados sobre as esferas da vida social (trabalho e família) dos adeptos por meio de suas práticas de flexibilidade distintas. No final, ambas perspectivas (re)afirmavam o poder transformativo creditado ao *hal*.

Essas intencionalidades promovidas pelos discípulos permitiam toda uma série de mudanças implementadas ao longo de seus processos iniciáticos justificadas em termos de uma “tradição” vigente. Se a “mudança é em grande medida um subproduto, uma consequência não

intencional da ação, por mais racional que a ação tenha sido” (Ortner, 2011), é preciso dizer que o comportamento moral dos sujeitos da Hamdouchiya muda a partir das constantes reflexibilidades produzidas, desde que seja compreendida também de forma não intencional. Sendo assim, faz sentido afirmar que “as pessoas sabem o que fazem; elas frequentemente sabem o porquê fazem o que fazem; mas o que elas não sabem é o que faz [causa] aquilo que elas fazem” (Dreyfus e Rabinow, 1982: 187).

Esse aspecto do *hal* como elemento “místico” da Hamdouchiya insere a questão de como os discípulos se relacionavam com o que era compreendido como “transcendente”. Porém, diferente da aspiração pelo transcendente em termos de um esforço aberto para a perfectibilidade moral (Khan, 2012), o efeito advindo do contato com o *hal* refletia o esforço concreto dos adeptos para estabelecer novas formas de sociabilidade e relações intersubjetivas neste mundo, em face das relações sociais estabelecidas. Neste sentido, a pesquisa etnográfica se soma a linha recente de estudos que abriu o caminho para recuperar o papel do transcendente na formulação de horizontes e trajetórias de vida entre muçulmanos (Elliot e Menin, 2018; Gaibazzi, 2015; Mittermaier, 2011; Schielke, 2009a). O elo entre a transcendência e o esforço para traduzi-la em novas formas de sociabilidade que possam subverter, substituir e/ou falar como uma alternativa às formas de interação e intersubjetividade institucionalizadas e estabelecidas, mundanas ou também religiosas (Abenante e Vicini, 2017) formava parte dessa caracterização do *hal* entre os discípulos.

O caráter ritual da Hamdouchiya permite estabelecer uma polaridade entre a sociabilidade dos símbolos religiosos mobilizados por suas comunidades sufis supralocais e a construção das experiências pelos discípulos. Turner (1974; 2005b) elaborou as linhas gerais do processo ritual que, mais tarde, culminariam nas análises sobre o papel das experiências dos indivíduos em diálogo com as estruturas sociais vividas (Turner,

1986). Em primeiro lugar, a delimitação das interpretações da exegese nativa serviu de base para referenciar as propriedades simbólicas contidas nas práticas rituais. Em segundo, o crivo analítico das experiências fabricadas pelos sujeitos emergiu como uma possibilidade mais elaborada de compreender a dinâmica dos rituais. Contudo, essa passagem de um polo ao outro não sinalizou uma devida importância aos processos de subjetivação, tal como eram compreendidos no meu contexto etnográfico através do resultado do processo iniciático sufi realizado ao longo do tempo – por intermédio de relações de afinidades e amizades em sua ampla maioria dos casos – e que possuía a interação como base.

Era notória a dimensão que as sessões rituais (*hadras*) ocupavam como condição e elemento na constituição das práticas e das narrativas. Se o estilo da música Hamadsha era o canal que possibilitava a passagem da dimensão exotérica (*zahiri*) rumo à esotérica (*batini*), a substância transformativa contida no estado religioso (*hal*), do ponto de vista dos sujeitos, justificava a produção das *hadras*, mesmo que, às vezes, se levasse em conta a efemeridade de sua experiência e efeito. Mesmo assim, caminhos complementares puderam contribuir para a compreensão deste fenômeno. Por “tradição”, a *hadra* atuava como um canal comunicativo de significados compartilhados que induziam a sua experiência (Rouget, 1980). Por “subjetivação”, a *hadra* unia a construção dos constructos sufis mobilizados, mas permitia que a variação entre indivíduos pudesse ocorrer devido ao seu caráter ritual indutivo (Pinto, 2002; 2016) sobre os adeptos.

Por “experiência”, a transformação das esferas do cotidiano (trabalho, família e lazer) pelos discípulos forjava o conteúdo “místico” historicamente específico e estruturado internamente nos locais de culto. As narrativas reflexivas (*insights* e/ou analogias sobre analogias) dos adeptos – após participarem das ações rituais coletivas – tais como leituras textuais (Alcorão e o livro “Dala’il al-Khayrat” de Imam al-Jazouli), invocações dos nomes e da presença de Deus

(*dhikr*), recitações dos poemas (*qasidas*) dedicados ao santo (*wali*) patrono e sessões rituais (*hadras*) – enfatizavam a busca pelo comportamento “correto” (Mahmood, 2005) ou virtuoso, a partir da constante observação e aprimoramento de seus percursos individuais, como mecanismos constituintes da progressão iniciática sufi. Nesse sentido, as práticas religiosas e os relatos mobilizados criavam as formas heterogêneas vividas pelos sujeitos e as condições e demais aspectos que possibilitavam a composição e, sobretudo, a “invenção do eu” (Wagner, 2010c).

O regime disciplinar que envolvia as doutrinas, práticas e narrativas da Hamdouchiya possibilitou repensar um campo unificado do processo ritual de forma mais amplo. Com base nas práticas devocionais desenvolvidas, símbolos e experiências religiosas convergiram para a fabricação dos sujeitos uma vez que múltiplos percursos foram possíveis até que os relatos mobilizados pudessem regular, informar e construir “*selves* religiosos” (Asad, 1993: 125). Mais adiante, foi preciso enfatizar que determinadas condutas, estilos e expressões formais que caracterizavam o relacionamento de uma pessoa com uma moral não eram contingentes, mas sim “necessários ao entendimento do tipo de relação que é estabelecida entre o *self* e as estruturas da autoridade social” (Mahmood, 2005: 120). Foi somente a partir dessas mediações é que pude observar a dinâmica dos rituais que propiciariam a “invenção do eu” (Wagner, 2010c) historicamente específica através do surgimento e composição de novos aspectos inseridos nos locais de culto da *tariqa* durante a construção da pesquisa etnográfica. Nesse sentido, os elementos criativos presentes da Hamdouchiya – sob a forma de autoridades, relações institucionais e práticas de flexibilidade – trazem o papel da inovação como uma importante etapa do processo de significação inserido na lógica do ritual como um modo de comunicação (Wagner, 1984).

O que se compreende como “tradição” deve ser visto como um conjunto de práticas e argumentos que asseguram o vínculo social. Desse modo, evita-se a sua identificação como algo dependente de uma autoridade inquestionável. Assim, a tradição não seria mais o oposto da “modernidade” pretendida a ser vista como a manifestação de autonomia e criatividade humana (Salvatore, 2009). Diferente da transmissão de formas cristalizadas ao longo das gerações, as comunidades sufis da Hamdouchiya eram estruturadas por modelos normativos atualizados e recriados segundo o momento histórico e o contexto cultural vivido (Asad, 1986) e, mais especificamente, vistas como “modelos agrupados de práticas sociais transmitidas, transformadas e refletidas por argumentos e discursos entre culturas e gerações” (Salvatore, 2009: 6).

Os adeptos da *tariqa* formavam múltiplas comunidades (Weber, 1973) tendo em cada local de culto a sua expressão máxima de pertencimento imaginado. Ao mesmo tempo, a rotinização e a congregação dos valores/atitudes mobilizados pelos discípulos dialogavam com a modalidade de Islã praticada no país (Eickelman, 1976; 1985) e com o tipo de sufismo apolítico (Muedini, 2012; 2015) – consoante com o aspecto “místico contemplativo” (Weber, 2000) da Hamdouchiya – estruturado pela monarquia de Mohammed VI devido ao seu monopólio do campo político-religioso marroquino (Tozy, 1999). Os modos de inserção e os posicionamentos dos sujeitos frente a essas controvérsias fundamentavam as formas públicas de pensamento e ação de seus membros nos distintos locais de culto.

A construção das comunidades supralocais coincidia com a produção de igualdade/distinção entre seus membros. Durante a maioria das práticas devocionais observadas tais como leituras textuais, *dhikrs* e *qasidas* havia o estabelecimento de uma comunidade moral igualitária pelos adeptos. Somente as *hadras* eram as responsáveis tanto pela individuação dos sujeitos quanto pelo posicionamento de cada membro em níveis hierárquicos estabelecidos localmente. O

principal elemento definidor dessas comunidades era o elo interacional que conectava cada um desses membros diante das formas herdadas nos locais de culto.

Os discípulos da Hamdouchiya definiam seus pertencimentos em relação a uma noção abstrata de “comunidade”, mas a partir de determinadas localidades do país. Com efeito, durante o período de minha pesquisa de campo era comum que os interlocutores definissem suas relações com o sufismo por meio da expressão em árabe “Hamdouche de Rabat” (*ana Hamdouche f-ribat*) ou, menos frequentemente, “Hamadsha de Rabat” (*ana Hamadsha f-ribat*). Era somente após a exposição desse vínculo, centrado no par *tariqa*-local, que as redes pessoalizadas dos adeptos podiam ser acionadas na interação com outros sujeitos para a construção de uma imagem compartilhada do que viria a ser a Hamdouchiya.

Isso indicava que a *tariqa* tinha como foco uma imagem pública criada pelos adeptos através da ênfase dada às bênçãos herdadas de seu santo patrono (*tariqa tabarruq*) em oposição à ideia de um sufismo “vivo” (*tariqa hayya*), como o que ocorre na *tariqa* Qadiriyya Boutchichiyya. Mesmo que o estilo da música Hamadsha atuasse como um elemento classificatório da *tariqa* junto à sociedade marroquina, ela transmitia a ideia de que a filiação de seus membros se baseava numa imagem genérica dessa dimensão estética. Por fim, o relacionamento com indivíduos mais proeminentes dos locais de culto atuava como um diferenciador entre as comunidades supralocais, ao mesmo tempo que vinculava as ações desses discípulos a uma relação permanente de continuação/reconstrução do legado da *tariqa*.

Se “criamos o eu a partir do mundo da ação e o mundo da ação a partir do eu” (Wagner, 2010c: 133), os discípulos da Hamdouchiya participavam ativamente dessa dinâmica visto as suas capacidades de proverem formas criativas de elaboração de si ao longo do engajamento em suas rotinas devocionais, performances rituais e produções

reflexivas formuladas. Neste caso, pode-se afirmar que essas invenções traduziam a articulação das convenções mobilizadas na produção concreta de seu cotidiano. Nunca é demais lembrar que “como essa convenção só pode ser sustentada e levada por atos de invenção, e como a invenção só pode resultar em expressões efetivas e dotadas de significação quando sujeita às orientações de convenção nem uma nem outra podem ser consideradas como um determinante” (Wagner, 2010c: 132). O que reside até aqui, como invenções constituídas pela Hamdouchiya, foram as tecnologias sobre o *self* que visavam justamente marcar a história de como os indivíduos agiam sobre si mesmos (Foucault, 1988) e/ou o conjunto de controles que procuravam prever, controlar e coagir o “eu” (Wagner, 2010c).

O problema da “luta pelo real” (Geertz, 2004: 98), isto é, uma maneira de conceber a vida, na Hamdouchiya era fazer do cotidiano uma arena constante de aprendizagem associado ao processo de iniciação mística (*tarbiyya*), mesmo que houvesse diferenciações entre cada comunidade sufi supralocal. Entretanto, muito mais do que a suposição dessa perspectiva, a capacidade criativa dos sujeitos colocava a questão do “poder da invenção” (Wagner, 2010b) na ordem do dia da *tariqa* na caracterização do que se compreendia como “luta” e, sobretudo, “real”. Para além da atribuição de um sentido primeiro à experiência por meio de “sistemas de significação” (Geertz, 2004) vigentes, cabe indicar as potencialidades de formas criativas em curso – em permanente tensão com o que se denomina de “tradição” – que fazem das práticas e dos discursos um conjunto de técnicas disciplinares que realçariam os conhecimentos e as capacidades éticas constituídas pelos sujeitos (Hirschkind, 2001; 2006). É somente a partir delas que se pode almejar realizar uma análise sobre as capacidades transformativas dos rituais que envolvem a constante fabricação de sujeitos atuantes no mundo.

Referências bibliográficas

- ABENANTE, Paola; VICINI, Fabio. Interiority unbound: Sufi and modern articulations of the self. *Culture and Religion*, Coventry, v. 18, n. 2, p. 57-71, 2017.
- ABITBOL, Michel. *Histoire du Maroc*. Paris: Perrin, 2009.
- AGIER, Michel. Penser le sujet, observer la frontière. Le décentrement de l'anthropologie. *L'Homme*. Revue française d'Anthropologie, Paris, (201-203), p. 51-75, 2012/3-4.
- AGNOUCHE, Abdellatif. Les chorfa face a l'«Etat de droit» dans le Maroc contemporain. In: SANTUCCI, Jean-Claude (ed.). *Le Maroc Actuel*. Une modernisation au Miroir de la Tradition? Paris: CNRS, 1992. p. 273-283.
- AGRAMA, Hussein Ali. *Questioning secularism: Islam, sovereignty, and the rule of law in modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- AL HANI, Hafida. *La presse écrite religieuse au maroc de 1956 a 1991*. Rabat: Dar Al Qalam, 2014.
- ALLÈS, Élisabeth. Muslim Religious Education in China. *China Perspectives*, Hong Kong, n. 45, p. 1-13, 2003.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- _____. Introdução: Mercadorias e a política de valor. In: *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EDUFF, 2008. p. 15-88. [1988]

- ARABI, El Hassane. *Magia y superstición. Santos y santuarios de Marruecos*. Madrid: Clan Editorial, 2006.
- ASAD, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C, Center for Contemporary Arab Studies: Georgetown University, 1986.
- _____. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- _____. Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion". *History of Religions*, Chicago, v. 40, n. 3, p. 205-222, 2001.
- _____. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- _____. Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 42, n. 1, p. 166-214, 2015.
- ASSARAF, Robert. *Mohammed V et les Juifs du Maroc à l'époque de Vichy*. Paris: Plon, 1997.
- AUBIN, Eugène. *Morocco of Today*. New York: E. P. Dutton, 1906. [1904]
- AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- BALIBAR, Etienne. L'introuvable humanité du sujet moderne. L'universalité "civique-bourgeoise" et la question des différences anthropologiques. *L'Homme*. Revue française d'Anthropologie, Paris, (201-203), p. 19-50, 2012/3-4.
- BANDAK, Andreas; BOYLSTON, Tom. The "orthodoxy" of orthodoxy on moral imperfection, correctness, and deferral in religious worlds. *Religion and Society: Advances in Research*, New York, n. 5, p. 25-46, 2014.
- BARTH, Fredrik. *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press, 1975.
- _____. *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- _____. Other Knowledge and Other Ways of Knowing. *Journal of Anthropological Research*, Chicago, v. 51, n. 1, p. 65-68, 1995.

- _____. Comparative methodologies in the analysis of anthropological data. In: BOWEN, John; PETERSEN, Roger (eds.). *Critical Comparisons in Politics and Culture*. New York: Cambridge University Press, 1999. p. 78-89.
- _____. An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology*, Chicago, v. 43, n. 1, p. 1-18, 2002.
- _____. Etnicidade e o Conceito de Cultura. *Antropolítica*, Niterói, n. 19, p. 15-30, 2005. [1995]
- BARTEL, Bruno Ferraz. Ritos de purificação corporal: uma experiência nas abluções muçulmanas. In: *III Jornada de Ciências Sociais (UFRJ)*, Rio de Janeiro, 2010.
- _____. A crença em Jinns na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro. In: *XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, Punta del Este, 2011a.
- _____. A eficácia do Wudu numa comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro. In: *XII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões*, Juiz de Fora, 2011b.
- _____. Representações do demônio no Islã: a crença em Iblis numa comunidade muçulmana sunita carioca. In: *IX Reunião de Antropologia do Mercosul*, Curitiba, 2011c.
- _____. Seres invisíveis do universo islâmico: Jinns na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro. In: *V Jornada de antropologia do PPGA/UFF*, Niterói, 2011d.
- _____. *A ambiguidade do sagrado: o culto a Aisha Qandisha na vila de Sidi 'Ali, Marrocos*. 2013. 171f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2013a.
- _____. A dupla face do sagrado: o culto à Aisha Qandisha na vila de Sidi 'Ali, Marrocos, *VII Jornada de antropologia do PPGA/UFF*, Niterói, 2013b.
- _____. A dinâmica da baraka no mausoléu de Sidi 'Ali ben Hamdouche, Marrocos. *Equatorial – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, Natal, v. 3, n. 4, p. 11-37, 2016a.

- _____. *Representação, peregrinação, sacrifício e possessão no culto à Aisha Qandisha*. Rio de Janeiro: Autografia, 2016b.
- _____. Dévotion, savoir-faire et pouvoir: les changements dans les formes de la domination aux zawiya de la tariqa Hamdouchia. In: *Séminaires: les mardis du Centre Jacques Berque*, Rabat, 2017a.
- _____. La gestion du champ religieux au Maroc: le processus de normalisation du culte de Sidi ‘Ali ben Hamdouche. In: *Séminaires: les mardis du Centre Jacques Berque*, Rabat, 2017b.
- _____. *Criações devocionais no sufismo marroquino: performance e ritual entre os discípulos da tariqa Hamdouchiya*. 2019. 246f. Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2019.
- _____. O santo e a cura: performances e subjetividades no mausoléu de Sidi ‘Ali ben Hamdouche, Marrocos. *Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia*, Niterói, v.48, n. 1, p. 218-245, 2020a.
- _____. Poder, conhecimento e performance no Marrocos: moqaddemine e jnun nas arenas rituais da confraria Hamadsha. *Pós – Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, Brasília, v. 15, n. 1, p. 135-166, 2020b.
- _____. Um país, duas pesquisas: a construção dos trabalhos de campo no Marrocos. *Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia*, Niterói, v.51, n. 1, p. 363-383, 2021a.
- _____. A comoditização do sufismo marroquino: formas estéticas na tariqa Hamdouchiya. *Religião & Sociedade* (no prelo, 2021b).
- _____. “Ser um bom muçulmano no Marrocos” na perspectiva do nacionalismo de Mohammed VI. In: *Cultura Política e Islã: História e Representações* (no prelo, 2021c).
- BALDICK, Julian. *Mystical Islam: an Introduction to Sufism*. London: I.B. Tauris, 1989.
- BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
- BECK, Herman. *L’image d’Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharīfiene des sultans marīnides (656-869/1258-1465)*. Leiden: Brill, 1989.

- BELL, Catherine. *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press, 1992.
- . *Ritual: perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press, 1997.
- BEN BRAHIM, Mohammed. Pratiques communautaires et développement local: cas du Moussem de Moulay Ali Ben A'mer dans le pays de Talssint (Oriental marocain). *Asinag*, Rabat, v. 7, p. 57-70, 2012.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reproduzibilidade técnica. In: *Obras escolhidas*, v. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. p. 165-196. [1936]
- BERGEAUD-BLACKLER, Florence; ECK, Victor. Les « faux » mariages homosexuels de Sidi Ali au Maroc: enjeux d'un scandale médiatique. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, v. 129, 2011, Disponível em: <http://remmm.revues.org/7180>. Acesso em 07/08/2017.
- BERQUE, Jacques. *Structures sociales dans le Haut Atlas Marocain*. Paris: Presses Universitaires, 1955.
- BERTRANA, Aurora. *Marruecos sensual y fanático*. Rabat: IEHL, 2009. [1936]
- BLOCH, Maurice. *Political language and oratory in traditional society*. New York: Academic Press, 1975.
- BODDY, Janice. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.
- BOUASRIA, Abdelilah. *Master and Disciple: Morocco's Authoritarianism Or the Other Face of Islam*. Indiana: AuthorHouse, 2006.
- . *Sufism and politics in Morocco: activism and dissent*. New York: Routledge, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998. p. 183-191. [1986]
- . *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. [1989]
- . Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 27-78. [1971]

- _____. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2007. [1979]
- BOUGROUM, Mohammed et; IBOURK, Aomar. Le chômage des diplômés au Maroc: quelques réflexions sur les dispositifs d'aide à l'insertion. *Formation emploi*. Revue française de sciences sociales. Dossier Regards sur l'insertion après l'université. Marseille: La documentation française, n. 79, p. 83-101, 2002.
- BROUKSY, Lahcen. *Makhzénité et modernité*. Révolution tranquille d'un roi. Rabat: El Maarif Al Jadida, 2002.
- BROWN, Kenneth. *People of Salé: Tradition and Change in a Moroccan City, 1830-1930*, Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- BRUNEL, René. *Essai sur la confrérie religieuse des Aïssaouas au Maroc*. Casablanca: Editions Afrique Orient, 1926.
- CAILLÉ, Alain. *Antropologia do Dom*. O terceiro Paradigma. Petrópolis: Vozes, 2002. [2000]
- _____. O princípio de razão, o utilitarismo e o antiutilitarismo. *Sociedade e Estado*, Brasília, v.16, n. 1-2, p. 26-56, 2001. [1997]
- CHAGAS, Gisele Fonseca. *Sufismo, carisma e moralidade: uma etnografia do ramo feminino da tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya em Damasco, Síria*. 2011. 264f. Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2011.
- _____. Female Sufis in Syria: Charismatic Authority and Bureaucratic Structure. In: LINDHOLM, Charles (org.). *The Anthropology of Religious Charisma*. Ecstasies and Institutions. New York: Palgrave Macmillan, v. 1, 2013. p. 81-100.
- _____. A(s) estrada(s) para Damasco: reflexões sobre as experiências de trabalho de campo em uma sociedade do Oriente Médio. *Antropolítica*, Niterói, n. 37, p. 403-423, 2014.
- CHETRIT, Joseph. L'identité judéo-marocaine après la dispersion des communautés. Mémoire, culture et identité des juifs du Maroc en Israël. In: ABÉCASSIS, Frédéric; DIRÈCHE, Karima; AOUAD, Rita (dir.). *La*

- bienvenue et l'adieu*. 3. Migrants juifs et musulmans au Maghreb (XVe-XXe siècle). Casablanca: Centre Jacques-Berque, La Croisée des Chemins, 2012b. p. 135-164.
- CHIH, Rachida. *Le soufisme au quotidien*. Confréries d'Égypte au XX siècle. Arles/Paris: Sindbad/Actes Sud, 2000.
- _____. What is a Sufi Order? Revisiting the concept through a case study of the Khalwatiyya in contemporary Egypt. In: HOWELL, Julia Day; BRUI-NESEN, Martin Van (orgs.). *Sufi and the 'modern' in Islam*. New York: I.B. Tauris & Company, 2007. p. 21-38.
- _____. Sufism, Education and Politics in Contemporary Morocco. *Journal for Islamic Studies*, Oxford, v. 32, p. 24-46, 2012.
- CHOUVY, Pierre-Arnaud. Production de cannabis et de haschich au Maroc: contexte et enjeux. *L'Espace Politique*, v. 4, 2008-1. Disponível em: <http://journals.openedition.org/espacepolitique/59>. Acesso em 20/01/2018.
- CLAISSE, Pierre-Alain. *Les Gnawa marocains de tradition loyaliste*. Paris: Éditions L'Harmattan, 2002.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. [1998]
- COMBS-SCHILLING, M. Elaine. *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice*. New York: Columbia University Press, 1989.
- _____. Etching Patriarchal Rule: Ritual Dye, Erotic Potency, and the Moroccan Monarchy. *Journal of the History of Sexuality*, Texas, v. 1, n. 4, p. 658-681, 1991.
- CORCOS, Sidney. La communauté juive de Mogador-Essaouira. Immigrations et émigrations, recherche généalogique et onomastique. In: ABÉ-CASSIS, Frédéric; DIRÈCHE, Karima; AOUD, Rita (dir.). *La bienvenue et l'adieu*. 3. Migrants juifs et musulmans au Maghreb (XVe-XXe siècle). Casablanca: Centre Jacques-Berque, La Croisée des Chemins, 2012c. p. 123-156.
- COSLADO, Elsa; MCGUINNESS, Justin; MILLER, Catherine. Introduction. In: *Médinas Immuables? Gentrification et changement dans les*

- viles historiques marocaines (1996-2010). Rabat: Centre Jacques-Berque, 2013. p. 27-41.
- CORNELL, Vincent J. The Logic of Analogy and the Role of the Sufi Shaykh in Post-Marinid Morocco. *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge MA, v. 15, n. 1, p. 67-93, 1983.
- _____. Ribat Tit-n-Fitr and the Origins of Moroccan Maraboutism. *Islamic Studies*, Oxford, v. 27, n. 1, p. 23-36, 1988.
- _____. *Realm of the saint: power and authority in moroccan sufism*. Austin: University of Texas Press, 1998.
- CRAPANZANO, Vincent. *The Hamadsha: a Study in Moroccan Etnopsychiatry*. Los Angeles: University of California Press, 1973.
- _____. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- CSORDAS, Thomas J. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology*, Arlington, v. 18, n. 1, p. 5-47, 1990.
- _____. *The sacred self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1994.
- _____. *Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1997.
- _____. Asymptote of the Ineffable. Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion. *Current Anthropology*, Chicago, v. 45, n. 2, p. 163-185, 2004.
- DALLE, Ignace. *Maroc: Histoire, société, culture*. Paris: La Découverte, 2007.
- DARIF, Mohamd. *Monarchie Marocaine et Acteurs Religieux*. Casablanca: Afrique Orient, 2010.
- DERMENGHEM, Émile. *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris: Gallimard, 1954.
- _____. *Vies des saints musulmans*. Arles/Paris: Sindbad/Actes Sud, 2005. [1981]

- DICHTER, Thomas. Are We there yet? Geertz, Morocco, and Modernization. *The Journal of North African Studies*, Londres, v. 14, n. 3-4, p. 543-557, 2009.
- DOUGLAS, Mary. Deciphering a Meal. *Daedalus*, Cambridge, v. 101, n. 1 (Myth, Symbol, and Culture), p. 61-81, 1972.
- _____. *Natural symbols: Explorations in cosmology*. London/New York: Routledge, 1996. [1970]
- DOUTTÉ, Edmond. Notes sur L'islam Maghribin: Les Marabouts (Suite). *Revue de l'histoire des religions*, Paris, v. 41, p. 22-66, 1900a.
- _____. Notes sur L'islam Maghribin: Les Marabouts (Fin). *Revue de l'histoire des religions*, v. 41, Paris, p. 289-336, 1900b.
- DRISS, Karim Ben. *Sidi Hamza al-Qadiri Boudchich*. Le renouveau du soufisme au Maroc. Beyrouth: Milano: Albouraq – Arché, 2002.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Power and Truth. In: *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. University of Chicago Press: Chicago, 1982. p. 184-204.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985. [1983]
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008. [1912]
- DWYER, Kevin. *Moroccan dialogues*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
- EADE, John; SALLNOW, Michael. Introduction. In: EADE, John; SALLNOW, Michael (org.). *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge, 1991. p. 1-29.
- EL AHMADI, Mohsine. *La Monarchie & L'islam*. Casablanca: Ittissalat Salon, 2006.
- EL ASRI; Farid; VUILLEMENOT, Anne-Marie. Le “World Sufism”: quand le soufisme entre en scène. *Social Compass*, Louvain-la-Neuve, v. 57, n. 4, p. 493-502, 2010.

- EL AYADI, Mohammed; RACHIK, Hassan; TOZY, Mohamed. *L'Islam au quotidien*. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc. Casablanca: Editions Prologues, 2007.
- EL BOUDRARI, Hassan. Quand les saints font les villes. Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVIIe siècle. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Paris, v. 40, n. 3, p. 489-508, 1985.
- EL GHISSASSI, Hakim. *Regard sur le Maroc de Mohammed VI*. Paris: Editions Michel Lafon, 2006.
- EL MANSOUR, Mohamed. Sharifian Sufism: The Religious and Social Practice of the Wazzani Zawiya. In: GELLNER, Ernest; JOFFÉ, G. (eds.). *Essays in Honour of David Hart*. Cambridgeshire: Means Press, 1991. p. 1-15.
- ELLIOT, Alice; MENIN, Laura. For an anthropology of destiny. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Chicago, v. 8, n. 1/2, p. 292-299, 2018.
- ELIADE, Mircea. *Patterns of Comparative Religion*. London/New York: Sheed and Ward, 1958.
- EICKELMAN, Dale F. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Modern Middle East Series n. 1. Austin, London: University of Texas Press, 1976.
- _____. *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth Century Notable*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- _____. *The Middle East and Central Asia: an anthropological approach*. New Jersey: Prentice-Hall, 1998. [1981]
- _____. Not lost in translation: the influence of Clifford Geertz's work and life on anthropology in Morocco, *The Journal of North African Studies*, Londres, v. 14, n. 3-4, p. 385-395, 2009.
- EICKELMAN, Dale; PISCATORI, James. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- ER RACHID, Ben Rochd. *Douze siècles de Soufisme au Maroc*. Casablanca: Déchra, 2003.
- ERCKMANN, Jules. *Le Maroc Moderne*. Rabat: Dar Al Aman, 2012. [1885]

- ESCHER, Anton; PETERMANN, Sandra. Facteurs et acteurs de la gentrification touristique à Marrakech, Essaouira et Fès. In: COSLADO, Elsa; MCGUINNESS, Justin; MILLER, Catherine (dir.). *Médinas Immuable?* Gentrification et changement dans les villes historiques marocaines (1996-2010). Rabat: Centre Jacques-Berque, 2013a. p. 101-130.
- _____. Du jet-setter au retraité: parcours et profils des habitants étrangers des médinas de Marrakech et d'Essaouira. In: COSLADO, Elsa; MCGUINNESS, Justin; MILLER, Catherine (dir.). *Médinas Immuable?* Gentrification et changement dans les villes historiques marocaines (1996-2010). Rabat: Centre Jacques-Berque, 2013b. p. 189-214.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon. Press, 1949.
- _____. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1978. [1965]
- FADIL, Nadia; FERNANDO, Mayanthi. Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an anthropological divide. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, Chicago, v. 5, n. 2, p. 59–88, 2015.
- FERRIÉ, Jean-Noël. Lieux intérieurs et culture publique au Maroc. *Politix*, Paris, v. 8, n. 31, Troisième trimestre, p. 187-202, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977. [1976]
- _____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. [1978]
- _____. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- _____. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985. [1984]
- _____. Technologies of the Self. In: MARTIN, Luther H., GUTMAN, Huck, HUTTON, Patrick H. (eds.). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988. p. 16-49.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 1999. [1975]

- _____. *A Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. [1969]
- _____. *Histoire de la sexualité IV: Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- FRY, Peter. Internacionalização da disciplina. In: TRAJANO FILHO, Wilson; RIBEIRO, Gustavo Lins (org.). *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa/ABA, 2004. p. 227-244.
- GAIBAZZI, Paolo. The Quest for Luck: Fate, Fortune, Work and The Unexpected Among Gambian Soninke Hustlers. *Critical African Studies*, Edinburgh, v. 7, n. 3, p. 227-242, 2015.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes. La conjonction du sufisme et du sharífisme au Maroc. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, v. 55-56, p. 233-256, 1990.
- _____. Imposture et transmission généalogique: une contestation du shari-fisme?. In: BONTE, Pierre; CONTE, Édouard; DRESCH, Paul (dir.). *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. Paris: CNRS Éditions, 2001. p. 111-136.
- GEERTZ, Clifford. *The Religion of Java*. Glencoe: The Free Press, 1960.
- _____. Religião como sistema cultural. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 101-142. [1973]
- _____. Centros, reis e carisma: reflexões sobre o simbolismo do poder. In: *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997a. p. 182-219. [1983]
- _____. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997b. p. 85-107. [1983]
- _____. O senso comum como sistema cultural. In: *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997c. p. 111-141. [1983]
- _____. A arte como um sistema cultural. In: *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997d. p. 142-181. [1983]

- _____. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. [1968]
- _____. *Mysteries of Islam*. In: *Life among the Anthros and other essays*. Princeton: Princeton University Press, 2010. p. 71-80. [1975]
- GEERTZ, Hildred et al. *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- GELL, Alfred. *The Gods at Play: Vertigo and Possession in Muria Religion*. *Man*, London, v. 15, n. 2, p. 219-248, 1980.
- GELLNER, Ernest. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1969.
- _____. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- _____. *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.
- GENN, Celia A. *The Development of a Modern Western Sufism*. In: HOWELL, Julia Day; BRUINESSEN, Martin Van (orgs.). *Sufi and the 'modern' in Islam*. New York: I.B. Tauris & Company, 2007. p. 257-277.
- GEOFFROY, Eric. *Le soufisme: Histoire, fondements, pratique*. Paris: Eyrolles, 2015.
- GHOULAICHI, Fatima. *Of Saints and Sharifian Kings in Morocco: Three Examples of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship*. Dissertation (Master of Arts). University of Maryland: College Park, 2005.
- GIBB, Camila. *Baraka without Borders: Integrating Communities in the City of Saints*. *Journal of Religion in Africa*, London, v. 29, n. 1, p. 88-108, 1999.
- GIDDENS, Anthony. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- GILSENAN, Michael. *Saint and Sufi in Modern Egypt*. Oxford Monographs on Social Anthropology. London: Oxford University Press, 1973.
- GIUMBELLI, Emerson. *A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad*. *Horizonte Antropológico*, Porto Alegre, v. 17, n. 35, p. 327-356, 2001.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1985. [1959]

- _____. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2011. [1967]
- GOODY, Jack. The Impact of Islamic Writing on the Oral Cultures of West Africa. *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, v. 11, n. 43, p. 455-466, 1971.
- _____. *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- GOODY, Jack; COLE, Michael Cole; SCRIBNER, Sylvia. Writing and Formal Operations: A Case Study among the Vai. *Africa: Journal of the International African Institute*, Cambridge, v. 47, n. 3, p. 289-304, 1977.
- GOODY, Jack; WATT, Ian. The Consequences of Literacy. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, v. 5, n. 3, p. 304-345, 1963.
- GREENWOOD, Davydd. Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization. In: SMITH, Valene (ed.). *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977. p. 169-186.
- HAENNI, Patrick; VOIX, Raphael. God by all means. Eclectic Faith and Sufi Resurgence among the Moroccan Bourgeoisie. In: HOWELL, Julia Day; BRUINEN, Martin Van (orgs.). *Sufi and the 'modern' in Islam*. New York: I.B. Tauris & Company, 2007. p. 241-256.
- HAMMOUDI, Abdellah. *Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- HANDLER, Richard; LINNEKIN, Jocelyn. Tradition, Genuine or Spurious. *Journal of American Folklore*, Illinois, v. 97, n. 385, p. 273-90, 1984.
- HANNERZ, Ulf. Being there and there and there! Reflections on multi-site ethnography. *Ethnography*, Califórnia, v. 4, n. 2, p. 201-216, 2003.
- HELL, Bertrand. Ouvrir toutes les portes. Le sang sacrificiel chez les Gnawa du Maroc. In: BONTE, Pierre; BRISEBARRE, Anne-Marie; GOKALP, Altan (org.). *Sacrifices en islam*. Espaces et temps d'un rituel. Paris: CNRS Editions, 1999. p. 383-408.
- _____. *Le tourbillon des génies*. Paris: Flammarion, 2002.

- HERBER, J. Les Hamadcha et les Dghoughiyyin. *Hesperis*, Rabat, v. 3, p. 217-235, 1932.
- HÉRNIA, Abdelhamid. Introduction. In: *Être notable au Maghreb: Dynamique des configurations notabiliaires*. Tunis: Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2006.
- HERZFELD, Michael. *Cultural Intimacy: social poetics in the nation-state*. New York: Routledge, 2005.
- HIRSCHKIND, Charles. The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt. *American Ethnologist*, New York, v. 28, n. 3, p. 623-649, 2001.
- _____. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.
- _____. Is There a Secular Body?. *Cultural Anthropology*, Chicago, v. 26, n. 4, p. 633-647, 2011.
- HLAOUA, Aziz. Maroc: la confrérie Boutchichiya. Ethnographie rituelle et politique. In: *Maroc: les enjeux du religieux dans une société en transition (Colloque)*. Festival de Fès des Musiques Sacrées du Monde, 2012.
- _____. *La production de l'ordre et de la hiérarchie dans une confrérie soufie contemporaine: étude de cas de la Zawiya Al-Qadiriya Al-Boutchichiya au Maroc*. Thèse (Doctorat en Sociologie). EHESS: Paris, 2015.
- HOBSBAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 9-23. [1983]
- HODGSON, Marshall G. S. *The Venture of Islam, Volume 1: The Classical Age of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1977a. [1958]
- _____. *The Venture of Islam, Volume 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*. Chicago: University of Chicago Press, 1977b. [1958]
- _____. *The Venture of Islam, Volume 3: The Gunpowder Empires and Modern Times*. Chicago: University of Chicago Press, 1977c. [1958]
- HOFFMAN, Vallerie J. *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.

- KABLY, Mohamed. *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du “Moyen-Age” (XIVe-XVe siècle)*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1986.
- KALSHOVEN, Petra. Cultural Authenticity. In: CALLAN, Hilary (ed.). *The International Encyclopedia of Anthropology*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2018. p. 1-6.
- KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 195-256. [1785]
- KAPCHAN, Deborah. The Promise of Sonic Translation: Performing the Festive Sacred in Morocco. *American Anthropologist*, Arlington, v. 110, n. 4, p. 467-483, 2008.
- KERROU, Mohamed. Le mezwâr ou le censeur des mœurs au Maghreb. In: *Public et privé en Islam*. Espaces, autorités et libertés. Rabat: Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2002. p. 311-341.
- KHAN, Naveeda. *Muslim Becoming: Aspiration and Skepticism in Pakistan*. Durham, NC: Duke University Press, 2012.
- KURZAC, Anne-Claire. Ces Riads qui vendent du rêve. Patrimonialisation et ségrégation en médina. In: GRAVARI-BARBAS, Maria (ed.). *Habiter le Patrimoine*. Enjeux, approches, vécu. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2005. p. 467-478.
- HOWELL, Julia D. Sufism and the Indonesian Islamic Revival. *The Journal of Asian Studies*, Cambridge, v. 60, n. 3, p. 701-729, 2001.
- JUNQING, Min. The Present Situation and Characteristics of Contemporary Islam in China. *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions*, Kyoto, v. 8, p. 26-36, 2013.
- LAMBEK, Michael. *Human spirits: a cultural account of trance in Mayotte*. Cambridge studies in cultural systems. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- _____. The Anthropology of Religion and the Quarrel between Poetry and Philosophy. *Current Anthropology*, Chicago, v. 41, n. 3, p. 309-302, 2000.
- _____. Nuriaty, the Saint, and the Sultan: Virtuous Subject and Subjective Virtuoso of the Postmodern Colony. In: WEBNER, Richard (ed.).

- Postcolonial Subjectivities in Africa*. London/New York: Zed Books, 2002. p. 25-43.
- _____. Sacrifice and the Problem of Beginning: Meditations from Sakalava Mythopraxis. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 13, n. 1, p. 19-38, 2007.
- _____. Introduction. In: LAMBEK, Michael (org.). *Ordinary ethics*. Anthropology, Language and Action. New York: Fordham University Press, 2010a. p. 1-36.
- _____. Toward an Ethics of the Act. In: LAMBEK, Michael (org.). *Ordinary ethics*. Anthropology, Language and Action. New York: Fordham University Press, 2010b. p. 39-63.
- LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1994. [1991]
- LAURENT, Eric. *Le génie de la modération*. Réflexions sur les vérités de L'Islam par Hassan II. Paris: Plon, 2000.
- LE TOURNEAU, Roger. *Fès avant le protectorat: étude économique et sociale d'une ville de l'occident musulman*. Casablanca: SMLE, 1941.
- LEACH, Edmund. *Political systems of highland Burma: A study of Kachin social structure*. London: Athlone Press, 1954.
- LÉVI-PROVENÇAL, Evariste. *Les historiens des Chorfa: essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du 16e zu 20e siècle*. Paris: Larose, 1922.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973a. p. 193-214. [1949]
- _____. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973b. p. 215-236. [1949]
- _____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989. [1962]
- LEWIS, Ion Myrddin. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin, 1971.
- LINDHOLM, Charles. *The Islamic Middle East: Tradition and Change*. Oxford: Blackwell, 2002. [1996]

- _____. *Culture and Authenticity*. Oxford: Blackwell, 2008.
- MACDONALD, Sharon. Heritage. In: CALLAN, Hilary (ed.). *The International Encyclopedia of Anthropology*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2018. p. 1-12.
- MADDOEUF, Anna. Riad, médina, Marrakech, Maroc: ajustements d'une expérience touristique "authentique". In: DUPRET, Baudouin; RHANI, Zakaria; BOUTALEB, Assia; FERRIÉ, Jean-Noël (ed.). *Le Maroc au Présent*. D'une époque à l'autre, une société en mutation. Casablanca: Centre Jacques-Berque, Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaine, 2015. p. 463-472.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MAJDOULI, Zineb. *Trajectoires des musiciens gnawa: approche ethnographique des cérémonies domestiques et des festivals de musiques du monde*. Paris: L'Harmattan, 2007.
- MALUF, Sônia Weidner. A antropologia reversa e "nós": alteridade e diferença. *A ILHA - Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 12, n. 1-2, p. 39-56, 2010.
- _____. Por uma antropologia do sujeito: da Pessoa aos modos de subjetivação. *Campos*, São Paulo, n. 14 (1-2), p. 131-158, 2013.
- MAMDANI, Mahmmod. Good Muslim, Bad Muslim. A Political Perspective on Culture and Terrorism. *American Anthropologist*, Arlington, v. 104, n. 3, p. 766-775, 2002.
- _____. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Pantheon, 2004.
- MANA, Abdelkader. *Essaouira: Perle de l'Atlantique*. Casablanca: La Croisée des Chemins, 2005.
- _____. *Rivages de pourpre*. Essaouira-Mogador. Rabat: Casa Express Editions, 2015.
- MARÉCHAL, Brigitte; DASSETTO, Felice. *Hamadcha du Maroc*. Rituels musicaux, mystiques et de possession, Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2014.

- MARCUS, George E. Ethnography in/ of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 24, p. 95-117, 1995.
- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de 'eu'. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003a. p. 367-397. [1938]
- _____. As técnicas do corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003b. p. 399-422. [1935]
- _____. Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003c. p. 183-314. [1925]
- _____. A expressão obrigatória dos sentimentos (Rituais Oraís Funerários Australianos). In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005a. p. 325-335. [1921]
- _____. A Prece. In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005b. p. 229-324. [1909]
- MCGUINNESS, Justin. De mon âme à ton âme: le Festival de Fès des musiques sacrées du monde et ses discours (2003-2007). In: BOISSEVAIN, Katia (dir.). *Nouveaux usages touristiques de la culture religieuse*. Socio-anthropologie de l'image au Maghreb. Paris: L'Harmattan, 2010. p. 27-52.
- MEYER, Birgit. De comunidades imaginadas a formações estéticas: mediações religiosas, formas sensórias e estilos de vínculo. In: GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (orgs.). *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019. p. 42-80.
- MILER, James; BOWEN, Donna Lee. The Nasiriyya Brotherhood of Southern Morocco. In: BOWEN, Donna Lee; EARLY, Evelyn (orgs.). *Everyday Life in the Muslim Middle East*. Indiana: Indiana University Press, 1993. p. 146-156.
- MIRANDA; Ana Paula Mendes de; CORREA, Roberta de Mello; ALMEIDA, Rosiane. Intolerância religiosa: a construção de um problema público. *Intolerância Religiosa*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 1-19, 2017.

- MITTERMAIER, Amira. *Dreams that Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*. Berkeley: University of California Press, 2011.
- MOORE, Sally; MYERHOFF, Barbara (eds.). *Secular ritual*. Assen: Van Gorcum, 1977.
- MOUHTADI, Najib. *Pouvoir et religion au Maroc*. Essai d'histoire politique de la Zaouia. EDDIF: Casablanca, 1999.
- _____. *Pouvoir et communication au Maroc*. Monarchie, médias et acteurs politiques (1956-1999). Paris: L'harmattan, 2008.
- MOUNA, Khalid; AFSABI, Kenza. Le cannabis au Maroc, du jeu politique local à la scène nationale. In: DUPRET, Baudouin, RHANI, Zakaria, BOUTALEB, Assia; FERRIÉ, Jean-Noël (dir.). *Le Maroc au présent*. D'une époque à l'autre, une société en mutation. Casablanca: Centre Jacques-Berque, Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines, 2015. p. 191-204.
- MUEDINI, Fait. The Promotion of Sufism in the Politics of Algeria and Morocco. *Islamic Africa*, Evanston, v. 3, n. 2, p. 201-226, 2012.
- _____. *Sponsoring Sufism*. How Governments Promote "Mystical Islam" in their Domestic and Foreign Policies. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- MUNSON JR., Henny. *Religion and Power in Morocco*. New Haven/London: Yale University Press, 1993.
- NAAMOUNI, Khadija. *Le culte de Bouya Omar*. Casablanca: Editions EDDIF, 1993.
- NABTI, Mehdi. Soufisme, métissage culturel et commerce du sacré. Les Aïssawa marocains dans la modernité. *Insaniyat*, Oran, n. 32-33, p. 173-195, 2006.
- _____. *Les Aïssawa*. Soufisme, musique et rituels de transe au Maroc. Paris: L'Harmattan, 2010.
- NAJI, Salima. *Fils de saints contre fils d'esclaves*. Les pèlerinages de la Zawya d'Imi n'Tatelt (Anti-Atlas et Maroc présaharien). Angers: Centre Jacques-Berque, Les Cinq Parties du Monde, 2011.
- NJOKU, Raphael Chijioko. *Culture and customs of Morocco*. Culture and customs of Africa. Westport: Greenwood Press, 2006.

- OBEYESEKERE, Gananath. *Medusa's hair: An essay on personal symbols and religious experience*. Chicago: Chicago University Press, 1981.
- ORTNER, Sherry, B. Uma atualização da teoria da prática. In: GROSSI, Miriam et al. (org.). *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007a. p. 19-44.
- _____. Poder e Projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, Miriam et al. (org.). *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007b. p. 45-80.
- _____. Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 375-405, 2007c. [2005]
- _____. Teoria na antropologia desde os anos 60. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 419-466, 2011. [1984]
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Vozes: Petrópolis, 2007. [1917]
- PÂQUES, Viviana. *La religion des esclaves, recherche sur la confrérie marocaine des Gnawa*. Bergamo: Moretti et Vitali Editori, 1991.
- PARK, Thomas; BOUM, Aomar. *Historical Dictionary of Morocco*. Historical Dictionaries of Africa. Toronto & Oxford: The Scarecrow Press, Inc, 2005.
- PINTO, Maria do Céu. *O Islão na Europa*. Lisboa: Prefácio, 2006.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Mystical Bodies. Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria*. PhD (Doctor of Philosophy). Boston University: Boston, 2002.
- _____. Performing Baraka: Sainthood and Power in Syrian Sufism. In: STAUTH, Georg; SALVATORE, Armando (org.). *On Archaeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam*. Yearbook of the Sociology of Islam. Bielefeld: Transcript Verlag, v.5, 2004. p. 195-211.
- _____. Bodily Mediations: Self, Values and Experience in Syrian Sufism. In: HEISS, Johann (org.). *Veränderung und Stabilität: Normen und Werte in Islamischen Gesellschaften*. Viena: Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005. p. 201-24.

- _____. Sufism and the Political Economy of Morality in Syria. *Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies*, Princeton, v. 15, p. 103-136, 2006.
- _____. Creativity and Stability in the Making of Sufi Tradition: The Tariqa Qadiriyya in Aleppo, Syria. In: RAUDVERE, Catharina; STENBERG, Leif (org.). *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. Londres: I.B. Tauris, 2009. p. 117-135.
- _____. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*. São Paulo: Editora Santuário, 2010a.
- _____. The Anthropologist and the Initiated: Reflections on the Ethnography of Mystical Experience among the Sufis of Aleppo, Syria. *Social Compass*, Louvain-la-Neuve, v. 57, n. 4, p. 464-478, 2010b.
- _____. Mystical bodies/unruly bodies: Experience, empowerment and subjectification in Syrian Sufism. *Social Compass*, Louvain-la-Neuve, v. 63, n. 2, p. 197-212, 2016.
- RABINOW, Paul. *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- _____. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- RACHIK, Hassan. *Le proche et le lointain: Un siècle d'anthropologie au Maroc*. Marseille: Éditions Parenthèses, 2012.
- _____. Espace public et croyances religieuses au Maroc. In: DUPRET, Baudouin, RHANI, Zakaria, BOUTALEB, Assia; FERRIÉ, Jean-Noël (dir.). *Le Maroc au présent. D'une époque à l'autre, une société en mutation*. Casablanca: Centre Jacques-Berque, Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines, 2015. p. 705-734.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *The Andaman Islanders: a study in social anthropology*. New York: Free Press, 1922.
- _____. Sobre a Estrutura Social. In: *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Rio de Janeiro: Vozes, 1973. p. 27-45. [1941]
- RAPPAPORT, Roy. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- RAUSCH, Margaret. *Bodies, Boundaries and Spirit Possession: Moroccan Women and the Revision of Tradition*. Bielefeld: Transcript, 2000.
- REVUE MIGRANCE. Présentation. Dossier Un siècle de migrations marocaines. Paris: Éditions Mémoires-Génériques, n. 24, deuxième trimestre, p. 5-6, 2005.
- RODRIGUEZ-MAÑAS, Francisco. Charity and Deceit: the Practice of the it'am al-ta'am in Moroccan Sufism. *Studia Islamica*, Paris, n. 91, p. 59-90, 2002.
- ROUGET, Gilbert. *La Musique et la transe*. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession. Paris: Gallimard, 1980.
- ROSEN, Lawrence. *Bargaining for reality: the construction of social relations in a muslim community*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1984.
- _____. Muslim-Jewish Relations in a Moroccan City. *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge, v. 3, n. 4, p. 435-449, 1972.
- ROY, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- RYTTER, Mikkel. Transnational Sufism from Below: Charismatic Counselling and the Quest for Well-being. *South Asian Diaspora*, Hyderabad, v. 6, n. 1, p. 105-119, 2014.
- SAFI, Omid. *Good Sufi, Bad Muslims*. 2011. Disponível em <https://divinity.uchicago.edu/sightings/articles/good-sufi-bad-muslims-omid-safi>. Aceso em 30 de janeiro de 2020.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. [1978]
- SAINTE-PROT, Charles. *Mohammed V ou la monarchie populaire*. Paris: Editions du Rocher, 2011.
- _____. L'islam au Maroc. In: SAINTE-PROT, Charles; ROUVILLOIS, Frédéric (ed.). *L'exception Marocaine*. Paris: Editions Ellipses, 2013. p. 51-67.
- SANSEVERINO, Ruggero Vimercati. *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du Protectorat (808-1912)*: Hagiographie, tradition spirituelle et

- héritage prophétique dans la ville de Mawlay Idris. Rabat: Centre Jacques-Berque, 2014.
- SALINAS, Lucía. El sufismo en Marruecos: relaciones entre religión y política. *Claroscuro*, Rosario, año 15, v. 15, p. 58-79, 2016.
- SALVATORE, Armando. *The public sphere: Liberal modernity, Catholicism, Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- _____. Tradition and Modernity within Islamic Civilisation and the West. In: MASUD, Muhammad Khalid; SALVATORE, Armando; BRUINESSEN, Martin van (orgs.). *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009. p. 3-35.
- SAPIR, Edward. Culture, Genuine and Spurious. *American Journal of Sociology*, Chicago, v. 29, n. 4, p. 401-429, 1924.
- SCARDUELLI, Pietro. Dynamics of Cultural Change among the Toraja of Sulawesi. The Commoditization of Tradition. *Anthropos*, Sankt Augustin, v. 100, n. 2, p. 389-400, 2005.
- SCHIELKE, Samuli. Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians. *Journal of Religion in Africa*, Gainesville, v. 39, n. 2, p. 158-185, 2009a.
- _____. Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 15, p. S24-S40, 2009b.
- SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- _____. *Introduction au monde du soufisme*. Saint-Jean-de-Braye: Éditions Dangles, 2004. [2000]
- SCHROETER, Daniel. Identity and nation: Jewish migrations and inter-community relations in the colonial Maghreb. In: ABÉCASSIS, Frédéric; DIRÈCHE, Karima; AOUD, Rita (dir.). *La bienvenue et l'adieu*. 1. Migrants juifs et musulmans au Maghreb (XVe-XXe siècle). Casablanca: Centre Jacques-Berque, La Croisée des Chemins, 2012a. p. 125-139.

- SCHUYLER, Philip. Malhun: Colloquial Song in Morocco. In: DANIELSON, Virginia; MARCUS, Scott; REYNOLDS, Dwight (eds.). *The Garland Encyclopedia of Music* (The Middle East, v. 6). New York: Routledge, 2002. p. 495-500.
- SEBTI, Abdelahad. *Ville et figures du charisme*. Casablanca: Les Editions Toukbal, 2003.
- SEDGWICK, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- SKALI, Faouzi. *La voie soufie* (Coleção Spiritualités vivantes). Paris: Edition Albin Michel, 1985.
- _____. *Saints et sanctuaires de Fès*. Rabat: Marsam, 2007.
- SHANNON, Jonathan Holt. *Among the jasmine tree: music and modernity in contemporary Syria*. Middletown: Wesleyan University Press, 2006.
- SILVA, Maria Cardeira da. *Um Islão Prático: o Quotidiano Feminino em Meio Urbano Popular Marroquino*. Oeiras: Celta, 1999.
- SILVERSTEIN, Brian. Sufism and Modernity in Turkey: From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline. In: HOWELL, Julia Day; BRUINESSEN, Martin Van (orgs.). *Sufi and the 'modern' in Islam*. New York: I.B. Tauris & Company, 2007. p. 39-60.
- SIMMEL, George. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, Evaristo (org.). *Simmel: sociologia* (Coleção Grandes Cientistas Sociais, v. 34). São Paulo: Ática, 1983. p. 122-149. [1908]
- _____. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. [1917]
- _____. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 43, n. 1, p. 219-242, 2009. [1906]
- SOARES, Benjamin. Saint and Sufi in Contemporary Mali. In: HOWELL, Julia Day; BRUINESSEN, Martin Van (orgs.). *Sufi and the 'modern' in Islam*. New York: I.B. Tauris & Company, 2007. p. 76-91.
- SPILLMANN, George. *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc: confréries et zaouias*. Paris, Peyronnet, 1951.

- STOLOW, Jeremy. Technology. In: MORGAN, David (ed.). *Key Words in Religion, Media and Culture*. New York/London: Routledge, 2008. p. 187-197.
- STORM, Lise. *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*. London/New York: Routledge, 2007.
- SLYOMOVICS, Susan. Perceptions, not Illustrations, of Sefrou, Morocco: Paul Hyman's Images and the Work of Ethnographic Photography. *The Journal of North African Studies*, London, v. 14, n. 3-4, p. 445-465, 2009.
- TALHA, Abdelouahed ben. *Moulay-Idriss du Zerhoun*. Quelques aspects de la vie sociale et familiale. Rabat: Université Mohammed V, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Notes et Documents, t. XXIII, 1965.
- TAHIRI-ALAOUI, Touhami. *Une Monarchie militante*. Foi, sagesse et courage. Mohammed V, Hassan II, Mohammed VI. Casablanca: Les Editions Maghrébines, 2013.
- TAMBIAH, Stanley. A performative approach to ritual. In: *Culture, thought and social action: An anthropological perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. p. 123-166.
- TERRAZZONI, Liza. Les nouveaux migrants français à Essaouira et Marrakech. In: KHROUZ, Nadia; LANZA, Nazarena Lanza (dir.). *Migrants au Maroc*. Cosmopolitisme, présence d'étrangers et transformations sociales. Rabat: Centre Jacques-Berque, Fondation Konrad Adenauer Stiftung, 2015. p. 24-30.
- TOZY, Mohamed. *Monarchie et islam politique au Maroc*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1999.
- _____. *Élections au Maroc: entre partis et notables (2007-2009)*. Casablanca: Najah Al Jadida, 2010.
- TRIMINGHAM, John Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974. [1969]

- _____. Dewey, Dilthey, and drama: An essay in the anthropology of experience. In: TURNER, Victor; BRUNER, Edward M. (eds.) *The Anthropology of Experience*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1986. p. 33-44.
- _____. Introdução. In: *Floresta de símbolos: Aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005a. p. 29-46. [1967]
- _____. Os símbolos no ritual Ndembu. In: *Floresta de símbolos: Aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005b. p. 49-82. [1967]
- _____. Mukanda: o rito de circuncisão. In: *Floresta de símbolos: Aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005c. p. 203-356. [1967]
- _____. Peregrinações como processos sociais. In: *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008. p. 155-214. [1974]
- VANNINI, Phillip; WILLIAMS, Patrick. *Authenticity in Culture, Self, and Society*. Farnham: Ashgate, 2009.
- VERMEREN, Pierre. *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*. Paris: La Découverte, 2016.
- _____. *Maghreb: les origines de la révolution démocratique*. Paris: Pluriel, 2011.
- _____. *Le Maroc*. Paris: Le Cavalier Bleu, 2010.
- _____. *Le Maroc de Mohammed VI: une transition inachevée*. Paris: La Découverte, 2009.
- _____. *École, élite et pouvoir*. Rabat: Alizés, 2002a.
- _____. *La Formation des élites marocaines et tunisiennes, 1920-2000: des nationalistes aux islamistes*, Paris: La Découverte, 2002b
- _____. *Le Maroc en transition*. Paris: La Découverte, 2001.
- VIDAL, Federico. Religious Brotherhoods in Moroccan Politics. *Middle East Journal*, Washington, v. 4, n. 4, p. 427-446, 1950.
- WACH, Joachim. *Sociology of Religion*. Chicago/Illinois: The University of Chicago Press, 1944.

- WAGNER, Roy. Ritual as Communication: Order, Meaning, and Secrecy in Melanesian Initiation Rites. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 13, p. 143-155, 1984.
- _____. Introdução. In: *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010a. p.13-24. [1975]
- _____. O poder da invenção. In: *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010b. p.75-119. [1975]
- _____. A invenção do eu. In: *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010c. p.123-162. [1975]
- WATERBURY, John. *Le Commandeur des croyants*. La monarchie marocaine et son élite. Paris: Presses universitaires de France, 1975. [1970]
- WEBER, Max. Comunidade e Sociedade como estruturas de socialização. In: FERNANDES, Florestan (org.). *Comunidade e Sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo: USP Editora, 1973. p. 140-143.
- _____. Os três tipos puros de dominação legítima. In: COHN, Gabriel (org.). *Max Weber: sociologia*, São Paulo: Ática, 1982. p. 128-141. [1956]
- _____. *Economia e Sociedade*. Fundamentos da sociologia compreensiva, v. 2. São Paulo: UnB, 1999. [1922]
- _____. *Economia e Sociedade*. Fundamentos da sociologia compreensiva, v. 1. São Paulo: UnB, 2000. [1922]
- _____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001. [1905]
- WERBNER, Pnina. *Pilgrims of Love: the anthropology of a global Sufi cult*. London: Hurst, 2003.
- WERBNER, Pnina; BASU, Helene. *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotions in Sufi Cults*. London: Routledge, 1998.
- WERENFELS, Isabelle. Promoting “The Good Islam”: The Regime and Sufi – Brotherhoods in Algeria. *IPRIS Maghreb Bulletin*, Lisbon, p. 2-3, 2011.

- _____. Beyond authoritarian upgrading: the reemergence of Sufi orders in Maghrebi politics. *The Journal of North African Studies*, London, v. 19, n. 3, 2014, p. 275-295.
- WESTERMARCK, Edward. *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. Paris: Payot, 1935.
- _____. *Ritual and Belief in Morocco*. New Hyde Park/New York: University Books, 1968. [1926]
- WHARTON, Edith. *In Morocco*. New York: Charles Scribner's Sons, 1920.
- WHEELER, Brannon. *Mecca and Eden: Ritual, Relics, and Territory in Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- WITULSKI, Christopher. *The Gnawa Lions: Authenticity and Opportunity in Moroccan Ritual Music*. Indiana: Indiana University Press, 2018.
- _____. *Music and Religion of Morocco*. New York: Routledge, 2019.
- ZERHOUNI, Saloua. Morocco: Reconciling continuity and change. In: PERTHES, Volker (ed.). *Arab Elites: Negotiating the politics of change*. London: Lynne Rienner Publishers, 2004. p. 61-85.
- ZIOU, Abdeslam Ziou. Moussems et festivals au Maroc: entre dépossession et récupération culturelle d'un espace du commun. *Filigrane*. Musique, esthétique, sciences, société. Numéros de la revue, Edifier le commun, II, Partager ou mettre en commun. Disponível em: <http://revues.mshparis-nord.org/filigrane/index.php?id=753>. Acesso em 08/12/2017.

Este livro foi composto em FreightTextPro
pela Editora Autografia e impresso
em papel offset 75 g/m².

A publicação contribui para a divulgação das especificidades do Islã no Marrocos para leitores brasileiros, permitindo uma leitura das dinâmicas culturais que informam a pluralidade das identidades muçulmanas naquele contexto. O sufismo (via mística) possui um amplo simbolismo na sociedade marroquina, constituindo-se como um dos pilares nacionais referentes à modalidade religiosa praticada no país e que tem sido ratificada pela política oficial da monarquia parlamentar vigente, no poder desde 1999.



ISBN 978-65-5904-201-2



9 786559 042012