

Recitações musicais: leituras e devoções místicas no sufismo marroquino

Musical recitations:
mystical readings and devotions in Moroccan Sufism

Bruno Ferraz Bartel¹

RESUMO

O objetivo do texto é analisar a importância das recitações musicais para a produção do estado religioso entre os discípulos da confraria sufi Hamdouchiya. Os textos utilizados e as formas devocionais existentes forjam os significados convergentes da vida cotidiana dos adeptos. Essas ações devem ser profundamente monitoradas e aperfeiçoadas pelos sujeitos como uma condição necessária para sua eficácia ritual. Compreendo que o processo de recitação musical presente nos locais de culto deve ser analisado como um conjunto de práticas responsáveis pela criação de uma autonomia religiosa aos sujeitos.

Palavras-chave: Islã. Sufismo. Marrocos.

ABSTRACT

This article aims to analyze the importance of musical recitations for the religious state (of mind/body) among the disciples of the Sufi brotherhood Hamdouchiya. The texts used and the existing devotional forms forge the converging meanings of the daily life of the adepts. These actions must be deeply monitored and perfected by the subjects as a necessary condition for their ritual effectiveness. I highlight the process of musical recitation present in places of worship must be analyzed as a set of practices responsible for creating religious autonomy for the subjects.

Keywords: Islam. Sufism. Morocco.

Introdução

O objetivo do texto é analisar a importância das recitações musicais, seja com o auxílio de leituras seja com base na memorização, para a produção do estado religioso

¹ Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Integrante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí (PPGAnt/UFPI), Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC), Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM) e Centro de Estudio sobre Diversidad Religiosa y Sociedad (CEDIRS) – CONICET - Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Rosario (UNR). E-mail: brunodzk@yahoo.com.br.

(*hal*) entre os discípulos (*murids*) da confraria (*tariqa*³) sufi Hamdouchiya. O espaço devocional localizado na cidade de Safi, no Marrocos, foi usado como exemplo para justificar a base do processo disciplinar pressuposto na organização e na existência ritual dos discípulos. O engajamento individual se mostrou decisivo nas seguintes situações envolvendo: a 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.

O sufismo (*tasawwuf*), dentro da tradição⁴ religiosa do Islã, se define como a busca de uma experiência direta com *Allah* (Baldick, 1989; Schimmel, 1975; 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 *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).

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 (*haqiqah*) podem guiar os outros na busca de *Allah*. De acordo com a tradição sufi, o conhecimento religioso tem duas dimensões: uma exotérica (*zahir*), que deriva da percepção sensorial do mundo material, e outra esotérica (*batini*), mais próxima da realidade/verdade divina (*haqiqah, 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 mestre e discípulos (Hammoudi, 1997).

² Compreendo o *hal* como um ideal a ser alcançado pelos interlocutores a fim de expressarem os conteúdos rituais mobilizados. Dos estudos sobre o papel do sentimento de temor evocado pela religião (Marett, 1909) aos processos dos estados de efervescência coletiva (Durkheim, 2008), pesquisadores têm problematizado as definições de êxtase religioso e as suas fronteiras (Boddy, 1994; Lambek, 1981; Lewis, 1971; Meyer, 2016). No final das contas, a alteridade (Csordas, 2007) se estabelece como um ponto fundamental a ser repensado a partir da categoria religião. 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 pelos interlocutores na transliteração francesa dessa palavra.

³ No meu contexto etnográfico, o termo compreende tanto o processo iniciático individual por um caminho ou via mística (*tariqa*) quanto à forma organizacional religiosa (filiação) constituída por meio de uma tradição que tem como base a vida e obra de um santo patrono. Nesta perspectiva, a *tariqa* é vista como um caminho de santidade, um caminho “vertical” que une o discípulo ao mestre (ao santo como no meu caso) e, além disso, ao Profeta.

⁴ Asad (1986, p. 14) define tradição como “discursos que visam instruir os praticantes a respeito do propósito e da forma correta de uma determinada prática”.

No Marrocos⁵, rituais místicos e cultos aos santos (túmulos e mausoléus de homens reconhecidos por suas capacidades miraculosas) formam uma linguagem comum para as comunidades sufis no país desde o século XII (Dalle, 2007). 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 complexo o quadro dessas instituições religiosas (Er Rachid, 2003). A *tariqa* Hamdouchiya, por exemplo, remonta ao ramo sufi da Shadhiliyya e as trajetórias de seus adeptos muitas vezes estão imbricadas com demais afiliações, como a Tijaniyya, Kettaniya⁶ e 'Issawiya⁷.

O sufismo possui importância simbólica na sociedade marroquina e gera uma multiplicidade de percepções quanto às suas concepções e formas devocionais⁸. 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 (Rodriguez-Mañas, 2000); constituir acordos com o poder governante (sultão) no desenvolvimento de políticas locais (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 & Voix, 2007) e; promover atualmente uma imagem e discurso público de tolerância (Chih, 2012) frente ao terrorismo internacional.

⁵ O Marrocos contemporâneo é marcado pela diversidade étnica e religiosa (Njoku, 2006), e conta com uma população estimada em 36 milhões de habitantes. Em termos de etnicidade, a população marroquina é composta, em sua maioria, por árabes (69,5%) e berberes (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 associada ao Islã sunita (98,7%), além de conter uma minoria de judeus (0,2%) e de cristãos (1,1%).

⁶ A Kettaniya se refere a figura de 'Abd al-Kabīr Kattānī (1872-1909).

⁷ A 'Issawiya se refere a figura de Mohammed ben Issa (1465-1526) – conhecido como o “mestre perfeito” (*shaykh al-Kamil*).

⁸ O sufismo é caracterizado por valores, práticas rituais, doutrinas e instituições particulares e representam a principal manifestação de devoção mística no Islã. A cultura marroquina foi profundamente influenciada por ele, desde sua penetração no país ao longo do século XV. Atualmente, o papel do sufismo na educação e na política do Marrocos contemporâneo (CHIH, 2012) vem ganhando contornos relevantes que expressam não somente o grau de organização desses grupos perante as instituições do governo, mas também refletem os usos atribuídos ao sufismo para a obtenção de vantagens junto a uma rede de privilégios, tal como acontece em outros contextos islâmicos, como no Egito (Gilsenan, 1973) e na Síria (Pinto, 2006).

Atualmente⁹, a *tariqa* Hamdouchiya não está hierarquicamente estruturada na relação mestre-discípulo (*shaykh-murid*) em seus locais de culto (*zawiyas*¹⁰). 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 (*zahir*), quanto esotérico (*batini*) – entre os adeptos ocorresse por bases interacionais. Nelas, práticas compartilhadas nos locais de culto, como as leituras textuais do Alcorão e do manual devocional usado localmente (Dala'il al-Khayrat¹¹), além das invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikrs*) e as recitações dos poemas (*qasidas*), mobilizavam a produção dos estados religiosos (*hals*).

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 Sidi 'Ali ben Hamdouche (1666-1722) 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.

As recitações musicais 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 devocional e atividade cotidiana traz novas nuances a uma distinção

⁹ Os dados etnográficos fazem parte de um trabalho de campo no Marrocos entre os meses de outubro de 2016 e setembro de 2017 nos locais de culto (*zawiyas*) da *tariqa* Hamdouchiya nas cidades de Sidi 'Ali (Meknes), Fez, Rabat, Safi, Essaouira e Taroudant (Bartel, 2019; 2022). Cada uma dessas cidades possuía um local de culto, onde desenvolvi a maioria das minhas observações e interações com seus adeptos. Inseri-me no cotidiano dos membros da Hamdouchiya (15-30 interlocutores), conversei informalmente e fiz entrevistas com eles para levantar algumas trajetórias individuais que visavam complementar o quadro analítico da pesquisa. Em termos práticos, meu universo etnográfico contemplou as atividades rituais vivenciadas nos locais de culto, organizados pelo menos uma vez na semana e preparadas ocasionalmente entre os seis locais de culto da Hamdouchiya. 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 pelos interlocutores.

¹⁰ O termo significa “canto”, em árabe, e é usado para designar o edifício que serve como um centro ritual para uma 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*).

¹¹ Escritos por Mohammed Sulaiman al-Jazouli (1404-1465), ou simplesmente, Imam al-Jazouli, este livro se constitui em um manual devocional devido a sua coleção de orações relacionados ao Profeta.

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; Turner, 1974) e outros que a julgam mais um aspecto de todos os tipos de ações humanas (Leach, 1954; Moore & 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 (Obeyesekere, 1981; Tambiah, 1985). 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 o processo de recitação musical¹² presente nos locais de culto¹³ da Hamdouchiya deve ser analisado como um conjunto de práticas responsáveis pela criação de uma autonomia religiosa aos sujeitos (Mahmood, 2005). Ao contrário do que 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 sujeitos pretendia refletir

¹² A reflexão sobre narrativas e práticas observáveis relacionados a uma tradição sufi é a base antropológica desta pesquisa. Embora exista uma vasta tradição textual – Al-gazali (1058-1111) ou Ibn Arabi (1165-1240), por exemplo – 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. Sobre o papel das recitações contido nos *dhikrs* enquanto produtora de memórias no Marrocos, ver Waugh (2005). Sobre o valor das recitações do alcorão como mobilizadora das emoções no Egito, ver Nelson (2001).

¹³ Os dados aqui apresentados se referem somente a *zawiya* de Safi. A presença de todo um conjunto de práticas colocava em perspectiva este local de culto como um modelo exemplar de devoção aos demais discípulos da Hamdouchiya.

mais um quadro normativo da Hamdouchiya do que produzir uma diferenciação entre os discípulos, mesmo que ela fosse passível de ocorrer em alguns casos¹⁴.

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.

1. As leituras textuais (Alcorão e Dala'il al-Khayrat) em Safi

Às quintas-feiras, após a realização da oração da tarde (*salat al-asr*), eram organizadas as leituras de capítulos do Alcorão (*suras*) e de trechos do livro Dala'il al-Khayrat¹⁵ no pátio da *zawiya* entre os discípulos. Uma vez munidos dos livros, e já sabendo aonde haviam parado na leitura anterior¹⁶, 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. Os interlocutores consideravam os benefícios e a graça divina (*baraka*) alcançados através da submissão - entendido aqui como a (re)produção dos valores/atitudes esperados - 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 (52 anos e diretor de colégio público), Nabil (55 anos, flautista e mestre musical) e Bichara (65 anos, flautista e líder do grupo local), 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

¹⁴ Sobre esse aspecto, concordo que 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, 2009).

¹⁵ A estrutura da versão do livro de Jazouli utilizado pela *zawiya* de Safi possuía basicamente as formulações místicas (*hizbs*), as sessões (*fasl*) de preces, que se dividem ao longo dos dias da semana, e alguns capítulos do Alcorão (*suras*).

¹⁶ 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 bençãos em recitar alguns capítulos do Alcorão (*suras*) antes da execução do método desenvolvido por Jazouli.

Alcorão: o capítulo de abertura (*sura al-Fatiha*), um capítulo intermediário¹⁷ e - o capítulo final (*sura an-Nass*). Esta parte simbolizava a leitura integral do livro sagrado.

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 água¹⁸ 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 parte¹⁹ 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*).

A mesma alternância dos ritmos recitados coletivamente era conduzida pela projeção das vozes dos discípulos 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*.

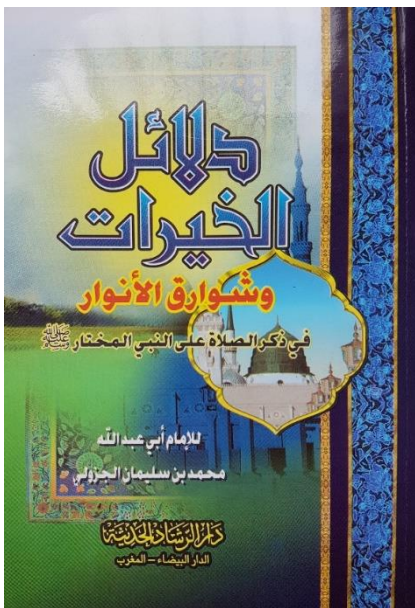


Foto 01 (esquerda) – Capa do livro de Jazouli utilizado pela *zawiya* de Safi. Foto 02 (direita) – Leituras textuais (Alcorão e *Dala'il al-Khayrat*) pelos discípulos na área destinada ao público. Fonte: Foto do autor, novembro de 2016.

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.

¹⁹ 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 litânicas sequenciadas.

Analisar as atribuições simbólicas mediadas pelos interlocutores nas leituras organizadas nessas atividades rituais limitaria os fins deste artigo, 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 correção²⁰”, ocorrido em 2012 com as intervenções de Lahcen (66 anos, professor universitário aposentado) 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.S²¹ 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 conteúdo simbólico 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 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 *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 (*fast*) 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

²⁰ Além da implementação da leitura de textos clássicos, como o livro de Jazouli, 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.

²¹ Essa é a abreviação da expressão que significa “que a benção e a paz de Deus estejam sobre ele” (*sallallahu 'alayhi wa sallam*).

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 (m.632).

Diferente do uso do “mito como a justificação da facção e da mudança social” proposto por Leach (1954), o ato de contar uma história (no 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 (Cornell, 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, 2005). 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.

2. As invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikrs*) e as recitações dos poemas (*qasidas*) 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 (*dhikrs*) e as recitações dos poemas (*qasidas*) vinculadas ao santo patrono.

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*)²² – 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 – 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 – 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, 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 “coleção viva²³” 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 dividida 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 as entonações²⁴ realizadas 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 entonação 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

²² 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.

²³ Abdelaziz (45 anos, músico e *moqaddim* 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.

²⁴ Os termos “tom”, “tonal” e “tonalidade” utilizados no texto referem-se à escala musical árabe. Para uma compreensão mais abrangente sobre a relação entre música e êxtase, ver Rouget (1980), Shannon (2006) e Waugh (2005).

do Profeta e; 6º) uma última evocação dos nomes do Profeta por meio da mudança sobre as entonações das recitações.



Foto 03 – *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 entonação 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 entonação

das cantilenas²⁵ nas palavras e/ou frases de memorização de sua estrutura textual, seja por meio do auxílio dos cadernos que contribuía, 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)²⁶, os *dhikrs* performados pela 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. Afirmo 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)

²⁵ O termo que abrange a utilização de uma entonação monótona ou de outros tons adicionais na recitação de um texto é denominado “cantilação”. Embora o termo “canto” possa englobar a cantilação, trata-se de uma categoria muito mais abrangente, que por vezes envolve escalas musicais completas, presente tanto no canto gregoriano quanto no canto corânico (Guy, 2006).

²⁶ 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*).

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* fariam parte das recitações recorrentes e/ou do legado e patrimônio comum, como as que observei nas *zawiya*s 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 escrita²⁷” (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.

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 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 & 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 circularam em outros locais de culto da *tariqa*. E, por último, os conteúdos e as sequências dessa forma devocional (*qasida*) passavam por uma série de manipulações de informação (Goody *et al*, 1977) como, por exemplo, as

²⁷ Goody (1986, p. 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”.

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/attitudes 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, eletricitista). O reconhecimento de que Sidi ‘Ali ben Hamdouche 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 patrono 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 a entonação 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.



Foto 04 – Recitação das *qasidas* na *zawiya* de Safi. Destaque para a direção do olhar de Younes, que veste uma vestimenta preta (*djellaba*) 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. Fonte: Foto do autor, setembro de 2017.

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”, isto é, os discípulos que sustentavam a maioria das atividades rituais, durante esses atos 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, a 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.

Palavras finais

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 *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 da constituição dos laços interacionais rotinizados pelas recitações musicais como um modo de evidenciar os processos de submissão desenvolvidos pelos sujeitos.

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*.

Se as recitações musicais formam o canal que possibilitava passar da dimensão exotérica (*zahirî*), 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 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.

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, os dados aqui apresentados se somam à 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 & Menin, 2018; Gaibazzi, 2015; Mittermaier, 2011). 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 & 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; 2005) 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 recitações musicais ocupavam como condição e elemento na constituição das práticas e das narrativas. Por “tradição”, as leituras e memorizações por parte dos discípulos atuavam como um canal comunicativo de significados compartilhados que induziam a sua experiência (Rouget, 1980). Por “subjetivação”, textos (alcorão e Dala’il al-Khayrat) e formas devocionais (*dhikrs* e *qasidas*) uniam a construção dos constructos sufis mobilizados, mas permitiam que a variação entre indivíduos pudesse ocorrer devido ao seu caráter ritual indutivo (Pinto, 2002; 2016) sobre os adeptos.

Referências

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.

ASAD, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C., Center for Contemporary Arab Studies: Georgetown University, 1986.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

BALDICK, Julian. *Mystical Islam: an Introduction to Sufism*. London: I.B. Tauris, 1989.

BARTEL, Bruno Ferraz. Criações devocionais no sufismo marroquino: performance e ritual entre os discípulos da tariqa Hamdouchiya. 246f. **Tese** (Doutorado). Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2019.

BARTEL, Bruno Ferraz. **Marrocos místico**: performance e ritual na confraria sufi Hamdouchiya. Teresina, PI: EDUFPI, 2022.

BELL, Catherine. **Ritual theory, ritual practice**. New York: Oxford University Press, 1992.

BLOCH, Maurice. **Political language and oratory in traditional society**. New York: Academic Press, 1975.

BODDY, Janice. Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. **Annual Review of Anthropology**. Toronto, v. 23, p. 407-434, 1994.

CHIH, Rachida. Sufism, Education and Politics in Contemporary Morocco. **Journal for Islamic Studies**, Oxford, v. 32, p. 24-46, 2012.

CORNELL, Vincent J. **Realm of the saint**: power and authority in moroccan sufism. Austin: University of Texas Press, 1998.

CSORDAS, Thomas. Introduction: Modalities of transnational transcendence. **Anthropological Theory**, London, v. 7, n. 3, p. 259-272, 2007.

DALLE, Ignace. **Maroc**: Histoire, société, culture. Paris: La Découverte, 2007.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 2008. [1912]

ELLIOT, Alice; MENIN, Laura. For an anthropology of destiny. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 8, n. 1/2, p. 292-299, 2018.

ER RACHID, Ben Rochd. **Douze siècles de Soufisme au Maroc**. Casablanca: Déchra, 2003.

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.

GILSENAN, Michael. **Saint and Sufi in Modern Egypt**. Oxford Monographs on Social Anthropology. London: Oxford University Press, 1973.

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.

GOODY, Jack. **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.

GUY, Beck. Introduction. In: **Sacred Sound: Experiencing Music in World Religions**. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2006. p.1-27.

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 195-256. [1785]

KHAN, Naveeda. **Muslim Becoming: Aspiration and Skepticism in Pakistan**. Durham, NC: Duke University Press, 2012.

HAENNI, Patrick & VOIX, Raphael. God by all means. Eclectic Faith and Sufi Resurgence among the Moroccan Bourgeoisie. In: HOWELL, Julia Day; BRUINESSEN, 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.

HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 9-23. [1983]

LAMBEK, Michael. **Human spirits: a cultural account of trance in Mayotte**. Cambridge studies in cultural systems. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

LEACH, Edmund. **Political systems of highland Burma: A study of Kachin social structure**. London: Athlone Press, 1954.

LEWIS, Ion. **Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism**. Harmondsworth: Penguin, 1971.

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

MARETT, Robert. **The threshold of religion**. London: Methuen & Co. Ltd, 1909.

MAUSS, Marcel. A Prece. In: **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005. p. 229-324. [1909]

MEYER, Birgit. How to Capture the 'Wow': R.R. Marett's Notion of Awe and the Study of Religion. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, London, v. 22, n. 1, p. 7-26, 2016.

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.

MUNSON JR., Henny. **Religion and Power in Morocco**. New Haven/London: Yale University Press, 1993.

NELSON, Kristina. **The Art of Reciting the Qur'an**. Cairo: The American University in Cairo Press, 2001. [1985]

NJOKU, Raphael Chijioke. **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.

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.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Sufism and the Political Economy of Morality in Syria. **Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies**, Princeton, v. 15, p. 103-136, 2006.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Mystical bodies/unruly bodies: Experience, empowerment and subjectification in Syrian Sufism. **Social Compass**, Louvain-la-Neuve, v. 63, n. 2, p. 197-212, 2016.

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.

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, 2009.

SCHIMMEL, Annemarie. **Mystical dimensions of Islam**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

SHANNON, Jonathan Holt. **Among the jasmine tree: music and modernity in contemporary Syria**. Middletown: Wesleyan University Press, 2006.

SPILLMANN, George. **Esquisse d'histoire religieuse du Maroc: confréries et zaouias**. Paris, Peyronnet, 1951.

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.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974. [1969]

TURNER, Victor. 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.

TURNER, Victor. Os símbolos no ritual Ndembu. In: **Floresta de símbolos: Aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: EdUFF, 2005. p. 49-82. [1967]

TRIMINGHAM, John Spencer. **The Sufi Orders in Islam**. Oxford: Oxford University Press, 1971.

VIDAL, Federico. Religious Brotherhoods in Moroccan Politics. **Middle East Journal**, Washington, v. 4, n. 4, p. 427-446, 1950.

WAUGH, Earle H. **Memory, Music, and Religion: Morocco's Mystical Chanters**. Columbia: University of South Carolina, 2005.

Submetido em 05/09/2022

Aceito em 05/02/2023