

# Saber interpretar: representações e agências dos jinns no Marrocos

Knowing How to Interpret: Representations and Agencies of the Jinn in Morocco

Bruno Ferraz Bartel<sup>1</sup>

## RESUMO

Este texto tem como objetivo problematizar as concepções e ações dos gênios (*jinns*) no imaginário cosmológico islâmico, a partir de um estudo de caso etnográfico realizado no Marrocos. Em vez de restringir a questão à divisão moral entre seres humanos e *jinns*, argumento que a monstruosidade presente nesses encontros se manifesta por meio dos movimentos de inversão dos sinais simbólicos (ordem/desordem) provocados pelos *jinns* na interação com os humanos. Essa dinâmica se desenrola em um plano de interseção, no qual a natureza diferenciadora dos *jinns* desempenha um papel central. Esta pesquisa incorpora a análise dos dados etnográficos produzidos no Marrocos entre janeiro e novembro de 2012, com foco na vila rural de Sidi ‘Ali, situada na província de Fez-Meknes. A análise possibilita elaborar conclusões que esclarecem a natureza das relações entre humanos e *jinns*, assim como as implicações dessas interações para a compreensão do sagrado, da alteridade e da monstruosidade.

Palavras-chave: Jinns; Islã; Marrocos.

## ABSTRACT

This text aims to problematize the conceptions and actions of the *jinns* in the Islamic cosmological imaginary, based on an ethnographic case study conducted in Morocco. Instead of restricting the issue to the moral division between humans and *jinns*, I argue that the monstrosity present in these encounters manifests through the inversion of symbolic signs (order/disorder) provoked by the *jinns* in their interaction with humans. This dynamic unfolds on an intersectional plane, in which the distinguishing nature of the *jinns* plays a central role. This research incorporates the analysis of ethnographic data collected in Morocco between January and November 2012, focusing on the rural village of Sidi ‘Ali, located in the Fez-Meknes province. The analysis makes it possible to draw conclusions that clarify the nature of the relationships between humans and *jinns*, as well as the implications of these interactions for the understanding of the sacred, otherness, and monstrosity.

Keywords: Jinns; Islam; Morocco.

## Introdução

O objetivo do texto é problematizar as concepções e as ações dos gênios (*jinns*<sup>2</sup>) no imaginário cosmológico islâmico, com base em um estudo de caso etnográfico realizado no

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí (PPGAnt/UFPI). Este estudo foi financiado pela FAPERJ. E-mail: [brunodzk@yahoo.com.br](mailto:brunodzk@yahoo.com.br).

<sup>2</sup> Adicionarei um “s” ao final dos termos em árabe para denotar seu plural. A transcrição das palavras árabes foi feita por meio da versão simplificada do sistema presente no periódico International Journal of Middle East Studies (IJMES).

Marrocos. “Os *jinns* são uma realidade e não um mito”, afirma Bali (2009, p. 19), em seu livro dedicado à compreensão das ações desses seres, destacando os mecanismos de proteção existentes na religião islâmica a fim de evitá-los. O Islã, de modo geral, classifica<sup>3</sup> alguns riscos associados ao contato com esses seres a partir da crença de que essas intervenções na realidade humana são passíveis de serem consideradas como fenômenos religiosos inteligíveis. Portanto, uma exposição sobre as concepções que abarcam a dinâmica desses riscos, proporcionada pela passagem dos limites que separam os humanos do mundo dos *jinns*, faz-se presente para uma compreensão geral desse fenômeno.

Em vez de serem separados em duas esferas ou mundos completamente distantes, os *jinns* coabitariam o plano terrestre junto com os humanos. A manutenção dessas relações traduz-se na crença de um plano visível (conhecido) e o invisível (desconhecido). Esse compartilhamento de espaços comuns entre humanos e *jinns* na superfície terrestre só é possível através da natureza diferenciadora de ambos. Segundo as narrativas míticas, o ato de criação por parte de Deus (*Allah*) promove uma especificidade sobre esses seres: na cosmologia islâmica, o contato dos *jinns* junto com os humanos é vetado através da justificativa de que esses seres seriam portadores de impurezas, portanto, causadores de perigo nefasto aos humanos.

Longe de reduzir a questão da divisão entre seres humanos, de um lado, e os *jinns*, de outro, pelo ponto de vista moral, argumento que os movimentos de inversão dos sinais simbólicos (ordem/desordem) provocados por esses seres na interação com os humanos é o que norteia a dimensão de monstruosidade contida nestes encontros através de um plano de interseção, levando em consideração a sua natureza diferenciadora. Dito de outra maneira, a análise dos *jinns* no contexto marroquino, sob a ótica da teoria da monstruosidade, revela que sua figuração vai muito além de simples seres ou manifestações de crenças. Eles representam um modo simbólico de lidar com o que é percebido como uma ameaça existencial, um poder que desafia as categorias conhecidas e que, por isso mesmo, é revestido de um caráter inefável.

Lienhardt (1961), discutindo o encontro de seres considerados portadores de poderes entre os Dinka, não reconheceu a necessidade de uma distinção entre os planos do que se conveniou denominar de “natural” e “sobrenatural”. Tais distinções, segundo o autor, implicariam uma concepção sobre o curso e as leis da natureza que não estariam contemplados na estrutura do pensamento do grupo estudado. O mesmo não se aplica a toda a cosmologia islâmica, mas mesmo assim a questão de como fazer a passagem da tradução desses termos, ou melhor, das experiências envolvendo esses seres a partir de nossas categorias de entendimento, relevaria a dificuldade de se buscar um equivalente que consiga dar uma melhor interpretação sobre o fenômeno.

Csordas (2016) discute a questão da alteridade a partir de uma perspectiva fenomenológica e encarnada (*embodiment*). Para ele, o “Outro” não é simplesmente um objeto externo ao sujeito, mas algo que se manifesta na experiência corporal e intersubjetiva.

Do ponto de vista de sua abordagem teórico-metodológica, existem alguns pontos centrais sobre a caracterização desse “Outro”. Em primeiro lugar, a alteridade é vivida na relação entre corpos. O “Outro” não é apenas um conceito abstrato, mas alguém cuja presença afeta e é afetada pelo corpo do sujeito. Isso se alinha à fenomenologia de Merleau-Ponty (1996), na qual a percepção do outro ocorre através da própria corporeidade. Na

<sup>3</sup> Não é necessário reiterar que toda classificação possui um caráter coletivo, lógico e moral (Durkheim; Mauss, 2005).

segunda, o “Outro” é, em certo sentido, inefável, pois nunca pode ser completamente apreendido ou reduzido à compreensão do sujeito. Ele é um mistério que escapa a uma totalização conceitual. Em terceiro, o autor sugere que a experiência religiosa pode ser vista como um encontro com a alteridade radical, algo que se aproxima, mas nunca se torna plenamente acessível. Assim, o “Outro” pode ser entendido não apenas no sentido humano, mas também como uma manifestação do divino. Por fim, uma teoria da religião deve levar em conta essa dimensão da alteridade, reconhecendo que o sagrado e o “Outro” se apresentam como experiências corporais e relacionais, e não apenas como construções discursivas ou institucionais.

O caráter desconhecido, ou melhor, misterioso da esfera do sagrado faz-se presente em Otto (2007). O autor destaca que, não podendo localizar a origem do sentimento religioso, define-o como *a priori*, porém, não inato aos humanos. A dimensão do sagrado foi entendida através do termo *numinoso*, que representa uma categoria composta de elementos racionais e não racionais e, em ambos os casos, *a priori*. Com isso procura-se evitar o uso excessivo da moral e da razão para se concentrar sobre os fenômenos religiosos a partir de outros termos. Tratando-se de um *a priori*, o *numinoso* não poderia ser definido em termos absolutos, mas sim, a partir de descrições dos sentimentos correspondentes ou contrastantes a ele, ou por meio de expressões simbólicas.

Essa conceituação propõe que existiria uma fonte de conhecimento mais profundo entre os seres humanos que, graças às suas experiências sensíveis, representaria os objetos excitativos dessas mesmas experiências. Logo, o que interessaria seria a ênfase nas experiências e nas vivências diante do sagrado. Sendo assim, esse contato característico com o sagrado agregaria, na perspectiva de Otto (2007), um misto de admiração e de terror justamente quando o indivíduo se encontra diante das forças que comporiam a dimensão do sagrado.

## 1. Metodologia

Essa pesquisa integra a análise dos dados etnográficos produzidos no Marrocos entre janeiro e novembro de 2012, abrangendo a vila rural de Sidi ‘Ali (província de Fez-Meknes) (Bartel, 2016) como parte da minha dissertação de mestrado em Antropologia, defendida na Universidade Federal Fluminense (UFF). Além disso, busca-se resgatar questões relevantes e reconstruir contextos vivenciados em investigações posteriores realizadas no país (Bartel, 2020, 2022), por meio da revisão de dados etnográficos e notas de campo relacionadas a diversas expressões de religiosidade marroquina no período de 2012 a 2017.

O trabalho de campo de 2012 teve como foco as visitações de peregrinos (em sua maioria mulheres) aos locais de devoção relacionados à figura de Aisha Qandisha (a gênio mais famosa do país) e as participações de indivíduos (também em sua maioria mulheres) nos rituais de possessão (*lilas*) realizados em residências alugadas na vila. Na época, o universo da pesquisa incluiu uma discussão sobre o significado das oferendas e sacrifícios de animais realizados na gruta de Aisha Qandisha e a dinâmica dos rituais organizadas por um grupo de pessoas que, no período, realizavam sua peregrinação (*zijara*) nos espaços circunscritos à Sidi ‘Ali.

O método utilizado para a produção da etnografia foi o da observação direta, que consistiu no envolvimento do pesquisador nas atividades do grupo social que estava sendo estudado a fim de ter acesso aos princípios conceituais e práticos que organizavam as

experiências de seus membros. Em termos práticos, isso significava que eu acompanhava os peregrinos, com sua autorização, nas visitações à gruta de Aisha Qandisha, com o intuito de analisar dois aspectos rituais. Em primeiro lugar, as trocas simbólicas, enquanto unidades de significação (Geertz, 2008), representadas pelas oferendas de elementos (vegetais e minerais) na forma de um prato de palha (*t'bag*) envolvido por um tecido (*shad*) de cor em função dos dias da semana ou das tonalidades que envolviam as preferências de um determinado *jinn*. Parte desse material era entregue aos responsáveis da gruta local como forma de pagamento pela utilização de seu espaço; a outra parte era lançada no muro construído dentro da gruta, destinado à destruição dos objetos (velas, perfumes e incensos) através do fogo, além de servir como espaço para libações e entrega de objetos investidos de poder (*baraka*). Em segundo lugar, o simbolismo contido no sangue dos sacrifícios de animais (galos, galinhas, bodes, cabras, carneiros e ovelhas), imolados em um espaço próprio da gruta para Aisha Qandisha. Além disso, eu também frequentava, com a devida autorização, as residências alugadas ou emprestadas pelos peregrinos para a realização de rituais de possessão nos dias de peregrinação em Sidi 'Ali. Nesse caso, o intuito era o de verificar as causas atribuídas a Aisha Qandisha para a produção dos estados corporais apresentados pelos indivíduos (principalmente mulheres).

A estrutura do texto está dividida em duas partes. Na primeira, discuto as noções mais comuns do imaginário islâmico acerca da figura dos *jinns*, a fim de caracterizar suas potencialidades relacionais e efetivas com os humanos. Na segunda, apresento alguns usos e situações sociais concretas envolvendo esses seres no Marrocos, a partir dos exemplos etnográficos construídos na vila de Sidi 'Ali, como forma de atestar seus reais impactos na vida dos indivíduos.

## 2. Os *jinns* na perspectiva islâmica

As escrituras sagradas do Islã (Alcorão<sup>4</sup> e *Hadith*<sup>5</sup>) consideram os *jinns* criaturas distintas dos humanos, animais e anjos criados por Deus. A sua criação remontaria aos períodos em que não haveria humanos na Terra. Em alguns contextos linguísticos, a partir da língua árabe, o termo *jinn* pode ser considerado como “o que está oculto” ou “invisível”, visto que estes seres não se apresentariam em sua forma original ao mundo dos humanos.

Uma marca que aproximaria *jinns* e humanos seria a capacidade de ambos de refletir e escolher o seu destino através da ideia de um livre-arbítrio oferecido por Deus. Um exemplo disso seriam as orientações religiosas escolhidas por esses seres. A crença islâmica reconhece *jinns* pertencentes ao campo do judaísmo, cristianismo e do próprio islamismo. Além disso, seria possível verificar *jinns* ateus, pagãos ou pertencentes a outras denominações (Bali, 2009, 2010). Um *jinn* também poderia ser reconhecido por seu atributo. A conduta virtuosa contida na vida desses seres pode ser vista em termos valorativos (boa ou ruim) a partir de suas ações, que estariam sendo observadas por Deus.

<sup>4</sup> O Alcorão é o resultado textual da revelação divina realizada pelo profeta Mohammed entre 610 e 632 (Pinto, 2010).

<sup>5</sup> O termo designa os compêndios do que é normalmente conhecido como as prescrições do profeta Mohammed para a vida religiosa dos muçulmanos. “Os registros orais das palavras e atos do Profeta adquiriram uma grande importância após a sua morte, quando passaram a ter um valor normativo que complementava o texto corânico” (Pinto, 2010, p. 77-78).

As narrativas míticas<sup>6</sup> afirmam que os *jinns* possuem sua natureza (substância de origem) criada do fogo, ou da chama de um fogo sem fumaça (As-suyuti, 2009), em oposição aos anjos (vindos da luz) e aos humanos (forjados do barro). A ordem no plano de criação desses seres, através do desejo emanado de Deus, segue uma classificação específica. Em primeiro lugar, vieram os anjos na ocupação dos céus; em seguida os *jinns* e, por último, os humanos. Os dois últimos (*jinns* e humanos) estariam destinados ao plano terrestre e aos infortúnios da vida.

O imaginário sobre *jinns* se apropria de registros escritos envolvendo esses seres. Diz-se, por exemplo, que cada indivíduo na Terra seria acompanhado por um *jinn* ao longo de sua vida enquanto habitasse o plano material. O profeta Mohammed (571-632) relatou para os seus companheiros a existência de três tipos de *jinns*. A primeira espécie seria formada pelos que teriam a capacidade de voar e que circulariam por entre os ares; a segunda seria composta sob a forma de serpentes<sup>7</sup> e cachorros<sup>8</sup>, e a última ocuparia determinados lugares no plano terrestre.

Os locais de habitação desses seres na Terra seriam relacionados a espaços que não possuem presença humana ou as áreas que seriam portadoras de impureza para os humanos. Lugares abandonados como residências, instalações edificadas e áreas com pouca circulação de pessoas (cemitérios, por exemplo) seriam os lugares prediletos para a habitação de *jinns*. Além disso, reconhece-se que espaços como lixeiras, esgotos ou banheiros também seriam as moradas desses seres justamente por apresentarem a questão da impureza como elemento presente.

Uma capacidade extraordinária ligada aos *jinns* seria a manifestação do poder de transformação (metamorfose) de seu corpo invisível em outros formatos, porém, visíveis aos olhos dos humanos. Eles poderiam adquirir tanto formas humanas quanto de outros animais, se assim o desejassem. Serpentes, escorpiões, camelos, vacas, ovelhas, cavalos, mulas, burros e galinhas são as formas mais comuns e utilizadas por eles (As-suyuti, 2009). Os burros e os cachorros seriam tidos como animais que poderiam perceber a presença de *jinns* tanto em sua forma original quanto nas formas assumidas através da metamorfose (Boudjenoun, 2009). Quando assumem uma forma humana ou animal, os *jinns* se tornam vulneráveis, pois caso venha a acontecer algo com a nova forma assumida eles ficam suscetíveis aos eventos naturais inerentes à vida, inclusive com a possibilidade de sua morte. Sendo assim, cabe reconhecer que fazer a passagem rumo ao mundo dos humanos também implicaria correr riscos, neste caso, para eles.

Os *jinns* não são fantasmas, nem espíritos de pessoas mortas. Aliás, eles possuem uma vida social tão ativa como a dos humanos. Eles são dotados da faculdade de beber, casar-se e procriar, inclusive com humanos. O ato de comer alimentos, por exemplo, seria realizado pela utilização da mão esquerda<sup>9</sup> em oposição aos humanos (As-suyuti, 2009; Nawawi, 2009). Alguns *jinns* são qualificados por seus atrativos estéticos (associados à noção de beleza) ao assumirem uma forma humana visível. De fato, existem muitos contos de homens mortais

<sup>6</sup> O Alcorão contém um capítulo (*Surata al-jinn*) destinado a explicar os *jinns*, além de outras passagens contidas nos *Hadiths* envolvendo alguns relatos do Profeta.

<sup>7</sup> Animal que remete à ideia do mal através da figura de Iblis (considerado o rei dos *jinns*). Na cosmologia islâmica, esta personalidade entrou no Paraíso através da forma de uma serpente e corrompeu Eva e Adão, ocasionando a expulsão de ambos (Assuyuti, 2009; Bali, 2009).

<sup>8</sup> A saliva do cachorro é considerada como perigosa, pois carrega uma ideia de impureza capaz de contaminar os humanos através de seu contato (Bali, 2009).

<sup>9</sup> A mão esquerda encontra-se ligada ao sinistro. Sobre o assunto, ver Hertz (1980).

sendo cortejados pelos encantos de mulheres voluptuosas, apenas para perceber, mais tarde, que elas não seriam humanas, mas, sim, *jinns* (Lebling, 2010).

De modo geral, a cor vermelha é associada ao mundo dos *jinns*, devido às suas origens ligadas ao fogo. O período da noite (a cor negra) conduziria a rotina desses seres em seus hábitos noturnos na busca de interações junto ao plano físico dos humanos. Dentre as suas ações possíveis, estariam à capacidade de produzir sussuros (*waswas*) nos ouvidos de suas vítimas, que são responsáveis por modificar ideias no plano da consciência<sup>10</sup> ou no coração<sup>11</sup> dos indivíduos.

Essa classificação de intervenções de *jinns* também reconhece outros sinais sobre a realidade humana. As pessoas que recorrem à prática do que é considerado como magia (*sibr*) atestam a presença de ações tendo como referências esses seres (Al-Sha'rawi, 2005; Bali, 2009, 2010, 2012; Al-Jeraisy, 2010). A prática da adivinhação através da dimensão onírica, por exemplo, se encontra contemplada como uma ação proveniente deles. Nestes casos, o grau de periculosidade contido nas ações deriva do contato, tendo na noção de impureza (imanente), proveniente dos *jinns*, o acarretamento de algum tipo de perigo à vida dos indivíduos.

É reconhecida também a associação que se faz sobre a ajuda oferecida por *jinns* aos indivíduos para a resolução de seus infortúnios (Bartel, 2016; Lebling, 2010). Na caracterização do fenômeno, os mundos da magia e da feitiçaria geralmente adquirem relevância (Al-Sha'rawi, 2005; Assuyuti, 2009; Bali, 2009, 2010, 2012; Al-Jeraisy, 2010; El-Kahina, 2011). Esses tipos de relações assumidos pelos indivíduos são alvos de julgamento alegando determinadas inovações (*bid'a'*<sup>12</sup>) aos quadros de referência estabelecidos pela religião islâmica.

O ato de praticar tal inovação recai sobre a moral dos indivíduos fazendo com que a norma social preconize os riscos que esse tipo de contato (com o mundo dos *jinns*) pode oferecer a uma pessoa. Uma de suas explicações correntes é a de que o uso da magia ou feitiçaria é tido como causador de destruição e não levaria nenhum bem comum aos humanos (Al-Sha'rawi, 2005). As forças invisíveis (o mal-olhado, por exemplo) contidas nos *jinns* funcionariam através dos acordos estabelecidos, geralmente entre um *jinn* com um feiticeiro. O olho (*al'ayn*) acaba sendo a metáfora da transmissão dessa força. A inveja, por exemplo, funcionaria sobre os indivíduos através desse mecanismo (Al-Sha'rawi, 2005). *Jinns* também compartilhariam emoções, assim como os humanos. Uma delas seria a inveja. O olho do mal seria a manifestação mágica da inveja, daquele que olha e cobiça os bens do próximo ou de entes queridos, e que podem magicamente causar algum tipo de dano durante o seu processo (Lebling, 2010). Além disso, diz-se que um *jinn* poderia tanto interferir na vida de quem o evoca quanto para quem se dirige o seu efeito.

A intervenção de *jinns* no mundo dos humanos precisa de um meio por onde se possa reconhecer a sua manifestação. O sangue acaba funcionando como um campo por onde circulariam esses seres, no interior dos corpos das pessoas, o que justificaria o surgimento de doenças entre os humanos em decorrência de sua ação malfeitora (Boudjenoun, 2009; Al-Jeraisy, 2010). O sangue e o corpo formariam uma unidade desejada pelos *jinns*. A

<sup>10</sup> Tudo aquilo que se refere à intenção (*nija*) dos indivíduos. A impureza teria a capacidade de destruir qualquer intenção a ser realizada pelos muçulmanos.

<sup>11</sup> O coração é usado como metáfora para expressar a intenção. Na vila de Sidi 'Ali era comum a expressão “ser possuidor de um coração branco”. A cor, neste caso, indica uma noção de pureza que se encontra, consequentemente, afastada de impurezas.

<sup>12</sup> O termo se refere a tudo o que faz desviar da norma estabelecida.

possibilidade de se verificar a entrada desses seres no corpo humano torna o tema da possessão de um indivíduo uma problemática passível de ser pensada em termos de um possível contato através do sangue. De modo geral, existe uma crença de que eles poderiam, através de sua circulação no sangue dos humanos, falar por intermédio deles ou impor os seus comportamentos em algumas situações, através da incorporação gradual de suas vítimas (Lebling, 2010). Tais sinais seriam as marcas, inclusive de infortúnios que abateriam os indivíduos. O sangue e o corpo seriam, portanto, os alvos prediletos deles nos humanos (Boudjenoun, 2009).

Se por um lado os *jinns* são tidos como perigosos, por outro, os humanos teriam mecanismos para afastar esses seres, caso o seu encontro seja iminente. As invocações ao nome de Deus (*dhikr*), a leitura de versos corânicos, as ablucções, também conhecidas como purificações corporais (*wudu*), as orações obrigatórias ao longo do dia (*salat*), além de uma série de recitações expressas na forma de preces garantem e exprimem as formas de manter afastados esses seres. Porém, nem todos os *jinns* seriam considerados portadores de perigos.

Assim como entre os humanos, haveria também uma diversidade de tendências e de comportamentos entre os *jinns* (Boudjenoun, 2009). Os que escolhessem o Islã como a sua religião seriam genericamente considerados “bons” e aqueles que rejeitassem as prescrições criadas por Deus, como o cumprimento da regra que lhes proíbe o contato com os humanos, seriam considerados como um “mal” atuante. Para esses últimos, e também para aqueles que optassem por outras religiões, estes seriam considerados como portadores de um *status* ambíguo (As-suyuti, 2009; Bali, 2009, 2010, 2012; Al-Jeraisy, 2010; Lebling, 2010), portanto, perigosos. O que irá determinar o caráter ambíguo presente nesse tipo de relação será, mais uma vez, o princípio da impureza apresentada a partir da personalidade de cada *jinn*.

As diversas formas de manifestação relativas ao mundo desses seres *jinns* e a sua interação com o mundo dos humanos fazem parte de um sistema de classificação cosmológico onde se prescrevem determinados valores. Ser possuído ou estabelecer uma negociação com eles colocam uma problemática sobre a manutenção da noção de sagrado, visto a iminência de risco (a partir da noção de impureza) que eles contêm. A questão da interface entre *jinns* e humanos possibilita a configuração de uma *relação de evitação* (Maarouf, 2007) ou, na maioria das vezes, de contextos portadores de certa ambiguidade (Rausch, 2000; Drieskens, 2006; El-Zein, 2009; Bartel, 2016). Exemplificar esses dois caminhos no contexto marroquino será o meu próximo objetivo.

### **3. Jinns no Marrocos e na vila de Sidi ‘Ali**

Os *jinns* ocupam um papel relevante no espaço público e privado no Marrocos (Spadola, 2004). Em espaços urbanos, eles assumem a preferência por locais abandonados, ou seja, com a ausência da presença humana. Uma peregrina de Tanger (25 anos, bibliotecária) me relatou sobre a possibilidade de ter a presença de algum deles em parques e também em bibliotecas públicas justamente por serem locais não muito frequentados por pessoas. Além disso, locais naturais, como florestas ou desertos, também são áreas de preferências de *jinns*, assim como a ocupação de mares, fontes de água (rios, nascentes, córregos), árvores e grutas (Westermarck, 1968; Crapanzano, 1973). Quanto aos últimos três locais (fontes de água, árvores e grutas), estes seriam, inclusive, a fonte e a marca dos “cultos femininos” assumidos por alguns de seus praticantes (Claisse-Dauchy & Foucault, 2005). Em Sidi ‘Ali, a gruta de Aisha Qandisha possui rochas e uma árvore onde se diz ser a sua morada,

além de um poço de água abastecido por um curso d'água vindo de uma nascente das montanhas locais.

Uma representação geral no Marrocos é a de que esses seres habitam os banheiros pelo fato deste lugar apresentar múltiplos orifícios considerados como poluidores aos humanos (encanamentos, ralos e o próprio vaso sanitário ou latrina, dependendo do caso). Um interlocutor de Rabat (31 anos, vendedor), que visitava periodicamente Sidi 'Ali, denominou os *jinns* como “aqueles do banheiro”, já que esses espaços que contêm algum tipo de resíduo humano podem ser interpretados como fontes de impureza. O vaso sanitário ou a latrina, em algumas edificações marroquinas, ficam em um espaço reservado dentro do próprio banheiro.

A vida social desses seres também é alvo de comentários entre a população de Sidi 'Ali. Certas horas do dia, principalmente após as orações do pôr do sol (*magreb*), são tidas como um período de extrema atividade entre os *jinns* (Westermarck, 1968; Rausch, 2000). Um homem residente na vila (37 anos, agricultor) comentou que, ao longo das cinco orações diárias realizadas pelos muçulmanos, era preciso estar atento para que nenhum deles atrapalhasse as suas intenções para com Deus. Além da proteção desse momento sagrado, ele ainda apontou a necessidade de vigília sobre os sinais de presença proporcionados pelos *jinns* no decorrer da chegada da noite, como sons ou barulhos tidos como suspeitos. Algumas mulheres em Sidi 'Ali (maioria de idosas) evitavam sair de suas casas depois da oração do *magreb* e ficavam em seus domicílios até a manhã do dia seguinte, com apreensão de possíveis ações por parte deles nas ruas.

O período de *Ramadan*<sup>13</sup> é tido como ausente de atividades por parte dos *jinns* (Westermarck, 1968; Crapanzano, 1973; Rausch, 2000; Maarouf, 2004). A tese corrente entre os interlocutores da vila de Sidi 'Ali é a de que esses seres se encontram presos ou “acorrentados” em seus locais de origem. Isso acontece, segundo a crença, devido ao esforço coletivo dos muçulmanos de realizar as práticas rituais (orações) destinadas a esse período sagrado. O fato é que, ao longo da extensão do *Ramadan*, a gruta de Aisha Qandisha se encontrava fechada, reduzindo drasticamente a peregrinação à vila de Sidi 'Ali. Com esse espaço interditado, as lojas de artigos religiosos eram obrigadas a seguir o mesmo padrão dada a perda de seus visitantes.

Indivíduos que apresentam situações de crises de vida, riscos durante a gravidez ou cuidados com recém-nascidos encontram-se à mercê de *jinns* por serem alvos considerados vulneráveis (Rausch, 2000). Uma peregrina de Meknes (26 anos, desempregada) me disse que praticava o rito de recitar a *shahada* (fórmula oral islâmica onde se expressa que não há outra divindade além de Deus e que Mohammed é o seu mensageiro – *La ilaha illa Allah wa Mohammad rasul Allah*) nos ouvidos de seu bebê de sete meses, todas as manhãs, a começar pelo lado direito, num total de três repetições ao longo do dia. Ela dizia fazer isso para ganhar a proteção de Deus, evitando possíveis contatos com *jinns* que, segundo ela, podiam trazer malefícios. Como seu filho não podia aprender a ler e a recitar o Alcorão na idade em que se encontrava, caberia a ela a responsabilidade por sua segurança.

As mulheres, segundo alguns homens em Sidi 'Ali, seriam o alvo preferido deles. Certa vez, um responsável pela organização de um ritual de possessão (56 anos, aposentado e residente de Casablanca) afirmou que seria possível *jinns* invadirem o corpo das mulheres através do canal vaginal. O sangue da menstruação fornece o subsídio simbólico para

<sup>13</sup> O jejum serve para marcar o caráter sagrado desse período, pois este foi o mês no qual se iniciou a revelação ao profeta Mohammed (Pinto, 2010).

justificar a “fraqueza feminina” diante dessa manifestação, por parte deles, no corpo dos humanos. Além disso, o homem justificou a ocorrência desses eventos devido ao número reduzido de orações (que as colocaria em estado de pureza) realizadas pelas mulheres ao longo do dia. Mais uma vez, o tema da impureza seria associado aos múltiplos perigos suscitados pelo contato com *jinns*, neste caso, tendo como referência determinados orifícios do corpo humano.

Os *jinns* também comem e bebem (Westermarck, 1968; Crapanzano, 1973; Maarouf, 2004). Entre as suas comidas de preferências estão as carnes (de aves, ovina e bovina) e os pratos que levam açúcar, leite, trigo, azeitonas e tâmaras. Por demonstrarem certo apreço pelo açúcar, uma infinidade de doces é associada aos *jinns*, justificando o ato de oferenda destinado a eles por parte dos peregrinos, como as que ocorrem na gruta de Aisha Qandisha. Uma moradora da vila de Sidi ‘Ali (40 anos, dona de casa), durante a execução de um ritual de possessão, afirmou que comer “as tâmaras e o frango preparado podem conter magia [sibr]. E se algum *jinn* estiver no local, ele com certeza não irá perder a chance de fazer algo contra você”. Nesta fala, a interlocutora se preocupava com os efeitos no corpo a partir do *modus operandi* desses seres, através dos meios de contágio que a prática da magia oferece.

Entretanto, um elemento ficava de fora dessa relação: o sal. Segundo alguns relatos, os *jinns* apresentam uma recusa a esse elemento ou, até mesmo, chegam a apresentar um comportamento de evitação ou de fuga diante dele. Algumas comidas servidas (como o tagine<sup>14</sup> e o cuscuz<sup>15</sup>, por exemplo) não continham sal, no intuito de não afugentarem os *jinns* durante a organização dos rituais de possessão em Sidi ‘Ali, pois visavam justamente tê-los como atores participativos no local. Outras pessoas durante esses rituais me relataram que optaram por não ingerir as comidas oferecidas nesses eventos com receio ou medo de serem possuídas por algum *jinn*, devido à ausência de sal no prato principal. Neste sentido, o sal funcionaria para eles como um separador de impurezas provenientes desses seres, garantindo-lhes assim uma proteção.

Com relação às bebidas, destacavam-se as que contêm açúcar. O café e o chá eram tidos como os elementos mais apreciados entre os *jinns*. Entretanto, os registros etnográficos indicam uma predileção por parte deles pelo sangue (Westermarck, 1968; Crapanzano, 1973; Rausch, 2000; Spadola, 2004; Drieskens, 2006; Maarouf, 2007; El-Zein, 2009). Aliás, esta substância seria um local e também um meio de transmissão, já citado anteriormente, de algum *jinn* para o corpo de um ser humano.

Um interlocutor da vila de Sidi ‘Ali (28 anos, garçom) contou que as mulheres seriam um alvo considerado vulnerável durante os períodos de menstruação. Caso a purificação do corpo (*wudu*) não seja realizada com eficiência, o seu resultado pode ser a possessão das mulheres. Cortes, arranhões ou quaisquer outros ferimentos existentes na superfície do corpo necessitavam, segundo os relatos na vila, de uma intervenção humana que procurasse atenuar os seus sinais em virtude de não provocar uma agência por parte dos *jinns*. Caso algo diferente ocorresse no padrão de recuperação dessas formas de ferimentos nos indivíduos, tais situações justificavam os argumentos de que a penetração desses seres, por esses canais corporais, trazia impurezas que não permitiriam a cura para esse tipo de lesão. Além disso, os sacrifícios de animais que visam à oferta de sangue para *jinns* praticados nos locais de culto

<sup>14</sup> Os tagines são preparados com ingredientes como peixe, carne de vaca ou de frango, frutas secas, azeitonas e vegetais (cenoura, batata, cebola, vagem). São temperados tradicionalmente com canela, açafrão, gengibre, alho, cominho e pimenta.

<sup>15</sup> Cuscuz consiste num preparado de sêmola de cereais, principalmente o trigo. Salgada e levemente umedecida, a massa é posta a marinhar para incorporar o tempero.

e que possuem uma base natural comum (fontes de água, árvores e grutas) assumem essa mesma característica com relação ao papel que determinados orifícios corporais possuem para as ações desenvolvidas por *jinns* (Westermarck, 1968; Clisse-Dauchy & Foucault, 2005). Assim, a questão das entradas e das saídas desses seres, através dos orifícios corporais, assume a forma dos discursos simbólicos tanto para humanos quanto para animais.

Os *jinns* também apresentam uma apreciação de incensos e perfumes (Westermarck, 1968; Rausch, 2000). Em Sidi ‘Ali, era comum encontrar à venda nas lojas de artigos religiosos o uso de fragrâncias que apresentam determinadas cores (negro, branco, vermelho) que são, inclusive, associadas a determinados *jinns*. Essas fragrâncias eram provenientes do mundo mineral (rochas) e vegetal (cascas, folhas), sendo considerados itens obrigatórios para se organizar um ritual de possessão. “Lalla Aisha [Aisha Qandisha] gosta muito dos tipos de *jawi* [incenso] encontrados nas lojas”, disse uma peregrina residente de Meknes (32 anos, professora do ensino médio) referindo-se às cores branca e negra encontradas nos mercados e bazares (*sug*) de todo o país.

Os *jinns* possuem cores preferidas dentro de uma graduação de tonalidades difundida e conhecida entre os marroquinos. As cores negra, branca, azul, amarela e, dependendo de algumas situações, o verde<sup>16</sup> encontram-se presentes no imaginário das pessoas. Dentre todas as cores, o vermelho é a marca caraterística deles (Westermarck, 1968; Crapanzano, 1973; Rausch, 2000; Maarouf, 2004). Um comerciante da vila de Sidi ‘Ali (44 anos e também agricultor) fez referência às relações entre os dias da semana e as sete cores básicas, ao que se conhece no país como o mito dos “sete reis no Marrocos”<sup>17</sup>. Essas figuras seriam consideradas como os seres mais investidos de poder (*baraka*) no país. Essa história corresponde à descrição dos “sete reis *jinns*” contidos na obra de Westermarck (1968) onde, segundo este autor, para cada seção temporal da semana existiria um correspondente no mundo deles, segundo a classificação das cores. Isso inclusive possibilitaria a devocão de *jinns* através do reconhecimento de um padrão tendo como referência a classificação de objetos a serem utilizados nos cultos.

Certa vez, eu visitava uma vidente (*shuwafa*) em Sidi ‘Ali (63 anos e residente de Meknes) e queria tomar nota do que era dito por essa mulher durante a nossa conversa, justamente para não esquecer o assunto na minha volta ao hotel Marhaba (local de minha residência durante a construção do trabalho de campo). Tomei a iniciativa de pegar uma, dentre tantas canetas que estavam dispostas na mesa de forma aleatória. Elas formavam uma pilha de cores (azul, negra, vermelha e verde) que competiam por um espaço com as velas brancas acesas sobre a mesa. A primeira caneta de cor azul que peguei falhou em minha tentativa de transcrever algo no papel que guardava no bolso. A segunda, novamente de cor azul, surtiu o mesmo resultado. Resolvi, então, trocar de cor e escolher uma caneta de cor vermelha, que estava mais próxima. Percebi que esta funcionava de forma perfeita, deslizando satisfatoriamente sobre a superfície do papel. Quando finalizei, a vidente só teve tempo para me dizer: “Você possui Hammon com você. O vermelho é a sua cor. Hammon estará com você sempre. Muito bem Bruno, você sabe agora com quem pode contar”. Mais

<sup>16</sup> O verde é a cor da religião islâmica. Não é comum a associação do verde aos *jinns*, mas existe a sua utilização na vila de Sidi ‘Ali.

<sup>17</sup> Essa história refere-se aos “sete santos de Marrakesh”, que é a designação dada a esse conjunto de homens santos ligados à história dessa cidade e que, ali, possuem os seus respectivos mausoléus. Esses monumentos foram criados por Moulay Ismail (1672-1727), que governou o Marrocos no início do século XVIII.

conhecido como Sidi Hammon, este *jinn* encontra-se como referência na Gnaoua<sup>18</sup> e, às vezes, afirma-se que ele seria o correspondente masculino de Aisha Qandisha ou, até mesmo, o seu marido (Westermarck, 1968; Crapanzano, 1973, 1980; Rausch, 2000).

A cor vermelha, portanto, se relaciona aos *jinns* e expressa um sistema classificatório. Algumas histórias que circulavam em Sidi ‘Ali alertavam para o fato de que a cor vermelha deveria ser evitada durante a participação de uma pessoa em um ritual de possessão. Há relatos de ataques promovidos por pessoas enfurecidas<sup>19</sup>, supostamente possuídas por *jinns*, justamente por avistarem alguém portando a cor vermelha em sua roupa.

O tema mais corrente entre os marroquinos é a metamorfose dos *jinns* em animais ou formas humanas de todas as idades (Westermarck, 1899, 1968; Crapanzano, 1973, 1980; Rausch, 2000; Maarouf, 2004; Spadola, 2004). Uma mulher em Sidi ‘Ali (32 anos, dona de casa), depois de alguns meses de trabalho de campo, contou que um *jinn* poderia assumir, inclusive, a minha forma física. Em muitas ocasiões na vila era comum escutar a história mítica que narra a substância formadora desses seres para explicar a sua capacidade extraordinária de transformação.

O mito atesta que os *jinns* possuem a sua origem ligada à fumaça, tendo vindo, portanto, do fogo. A fumaça, que está ligada à cor negra, também se liga ao período da noite, justamente quando esses seres estão em plena atividade. Essa propriedade, segundo alguns comerciantes da vila, poderia facilitar a passagem desses seres por debaixo das portas. As mudanças de forma, realizadas por eles, poderiam oferecer algum tipo de perigo aos humanos, dada a sua capacidade de enganar as pessoas, sobretudo, através de suas conversas ardilosas ou através dos sussurros (*waswas*). Além disso, o uso da cor vermelha proveniente do fogo é associado aos riscos de se relacionar com tais seres. Aqui, a ideia de metamorfose se funde com a de impureza, oferecendo riscos aos indivíduos com base nas cores ligadas às origens dos *jinns*.

Quanto ao seu comportamento, é sabido que os *jinns* realizam matrimônios e mantêm intercursos sexuais tanto com aqueles de sua espécie quanto com humanos (Westermarck, 1968; Crapanzano, 1980; Spadola, 2004). Uma peregrina de Rabat (23 anos, vendedora), em Sidi ‘Ali, contou estórias envolvendo o casamento de pessoas tidas loucas (*majnouna*) por se relacionarem com *jinns*. Estas situações, presentes na sociedade marroquina, indicavam dois possíveis desfechos para o indivíduo que vive em tal situação. O primeiro, o isolamento social do indivíduo, praticado pelas pessoas do seu próprio convívio social. Eles fazem isso porque consideram o indivíduo um portador de impurezas, portanto, um sujeito perigoso, dados os seus contatos com esses seres. O segundo, um rebaixamento de parte das atividades sociais exercidas por um indivíduo para níveis inferiores, devido à sua insistência na manutenção de laços comuns com *jinns*. Em ambos os casos, a moralidade religiosa preconiza um afastamento dessas pessoas, tidas como fontes de impureza proveniente do contato com esses seres, como forma de manter a sua integridade e, por consequência, fora de um quadro de loucura.

Durante as minhas estadias no hotel Marhaba uma hóspede (60 anos, aposentada, residente de Rabat) foi identificada como sendo casada com um *jinn*, visto o comportamento apresentado como “inapropriado”, na visão das funcionárias do hotel. Isso também foi

<sup>18</sup> Grupo sufi – via mística do Islã – associado à figura de Bilal ibn Rabah (580-642) ou Sidna Bilal, primeiro muezzin (anunciador dos momentos que antecedem as cinco orações diárias dos muçulmanos) escolhido pelo profeta Mohammed devido a qualidade estética associada à sua voz.

<sup>19</sup> A mesma situação é registrada no trabalho de Rabinow (1977).

ressaltado por outros hóspedes porque essa peregrina foi vista dentro de seu quarto utilizando alguns incensos destinados a eles, enquanto realizava as orações obrigatórias diárias dos muçulmanos. Além disso, a peregrina recitava fórmulas orais evocando-os durante o tempo em que ficava “aparentemente” sozinha em seu quarto, em Sidi ‘Ali.

As ações dos *jinns* podem ser múltiplas sobre a realidade humana. A primeira delas se refere à adivinhação (processos divinatórios), ou seja, a previsão de eventos futuros (Westermarck, 1899, 1968; Rausch, 2000). Uma outra vidente da vila de Sidi ‘Ali (41 anos e residente de Meknes) utilizava um baralho para jogos no intuito de auxiliá-la nas previsões junto a seus clientes. A sequência das cartas retiradas pelas pessoas não teria em si, segundo ela, um valor na determinação sobre o que será revelado. A lógica de seu sistema preconizava que a retirada de cada carta transmitia a pergunta de seu cliente para um *jinn* que se encontrava presente no recinto. Portanto, seria a interpretação do *jinn* sobre a carta retirada o mais importante na revelação sobre algo. Era a partir disso que a vidente poderia receber algum tipo de resposta ou visão sobre um evento futuro envolvendo uma pessoa. Esse ordenamento de interpretações conduz a um resultado baseado na configuração de um quadro de eventos que, mais ou menos, seriam fornecidos por um *jinn*.

Era comum a representação em Sidi ‘Ali de que *jinns* voariam rumo ao céu a fim de saberem os conteúdos da vida de um determinado indivíduo através dos comentários de anjos celestiais. Caso os anjos descubram as intenções desses seres, eles possuem a permissão dada por Deus de matá-los. Diz-se que o *jinn* “bem-sucedido” em sua “espionagem” poderá voltar e contar às partes os eventos planejados por Deus para a vida de uma pessoa. Fazer o ato de adivinhação é realizar também uma espécie de acordo com eles, mesmo que por intermédio de uma vidente. Nesse sentido, o *jinn* “colaborador” exige algo em troca pela informação sobre o destino de alguém. A cada nova informação gerada, impurezas seriam incorporadas pelo indivíduo devido à ampliação de seus contatos com esses seres.

A segunda intervenção na realidade humana, vinculada aos *jinns*, se dá no mundo dos sonhos (Crapanzano, 1973; Maarouf, 2004; Rausch, 2000). Quando dormi na casa de uma família de Casablanca que conheci em Sidi ‘Ali, as pessoas me perguntaram no café da manhã se eu não havia sonhado com algum *jinn* durante a noite. Minha resposta negativa levou à seguinte reflexão do anfitrião da casa: “Aqui, todos nós sonhamos com *jinns*. Às vezes, são sinais para fazermos algo, a partir das vontades deles, ou nos preocuparmos com algo no futuro”. O anfitrião (57 anos e aposentado) continuou nossa conversa perguntando para a sua esposa (43 anos e dona de casa) sobre o conteúdo do seu sonho na noite anterior. A mulher respondeu dizendo que eles viajarão em breve para uma vila perto de Sidi ‘Ali e que ali deveriam sacrificar um bode. “Se é isso que ele [*jinn*] disse, é isso que vai acontecer. Hoje à tarde eu irei junto com o Bruno no mercado para deixar o bode reservado”, disse o homem, que já havia feito isso dezenas de vezes por conta dos sonhos de seus familiares.

Questionei a situação de interferência desses seres na vida do homem e ele afirmou que essas ações oníricas eram um motivo suficiente para que se faça algo. O anfitrião prosseguiu dizendo que, no passado, seus filhos tiveram experiências maléficas envolvendo *jinns*, a partir de conteúdos revelados em sonhos, e que ninguém na época (nem ele e sua esposa) deu a devida importância ou atenção para o fato. A dimensão onírica, aqui, não negaria a capacidade de manifestação a partir de *jinns*. Pelo contrário, ela poderia implicar consequências, como explicou mais tarde o interlocutor, através do contato com essas forças tidas como perigosas.

Os ataques físicos também são uma constante no que se refere ao grau de intervenção desses seres na realidade humana. Duas formas são percebidas: agressões físicas e/ou

possessões, incluindo um repertório de paralisias temporárias nos indivíduos. No Marrocos, o termo loucura (*majnoun*) contém a ideia de possessão praticada por um *jinn* (Westermarck, 1968; Crapanzano, 1973; Rausch, 2000; Maarouf, 2004; Bartel, 2016). Um peregrino de Casablanca (35 anos e vendedor) me contou que em cada banheiro de sua casa existiria um *jinn* à espreita daqueles que adentrassem o recinto. Caberia ao muçulmano, segundo o homem, recitar uma fórmula de proteção que procurasse afastá-lo, projetando-o para algum canto do banheiro, de modo que não apresentasse perigo à pessoa.

O mesmo peregrino relatou que os ataques corporais feitos por *jinns* eram similares aos movimentos de um golpe no indivíduo, fazendo a pessoa desmaiar ou entrar em convulsão. “Eu já cansei de entrar no banheiro e ver a minha mulher paralisada por causa de um *jinn*. Até eu começar a recitar alguma parte do Alcorão, nada mudava”, disse o homem. Nesse sentido, cabe destacar mais uma vez o papel das impurezas do local (banheiro), associado à suposta fragilidade do corpo feminino, diante desses ataques.

A manifestação da loucura nos indivíduos se encontraria relacionada aos graus de exposição contínua aos ataques físicos e/ou possessões de *jinns*. A perda da racionalidade provocada por esses ataques seria um tema recorrente à literatura médica do país. A interpretação e o tratamento tradicional aos que possuem o rótulo de “doentes mentais” no Marrocos inclui a dimensão desses seres como uma variável a ser considerada pelo sistema de cura vigente (Aouattah, 1993, 2008; Claisse-Dauchy 1996; Hermans, 2010).

Uma mulher da vila de Sidi ‘Ali (42 anos e professora do ensino médio) descreveu os momentos de crise de vida vividos por algumas mulheres, durante os rituais de possessão, como a perda de suas rationalidades. “Você viu? Elas estão sendo entregues totalmente aos desejos impostos pelos *jinns*”. Além disso, reconheciam-se na vila um grau de responsabilidade desses seres pela prática do suicídio ou do homicídio. Seja como for, o tema da impureza implicava em consequências severas através dos contatos<sup>20</sup> prolongados com *jinns*.

A partir desse ponto, as representações sobre *jinns* necessitam de uma conclusão parcial para o avanço de temas relacionados a eles. Entre as possíveis relações envolvendo *jinns* e humanos extraem-se dois pontos fundamentais que orientam as suas lógicas. O primeiro item diz respeito às negociações constantes envolvendo os nossos mundos com os deles. Entre aqueles que atribuem uma participação efetiva desses seres nos casos de infortúnios, doenças ou atributos de possessão (como as paralisias de partes do corpo), a questão do risco deve ser levada em consideração. Em teoria, evita-se *jinn* devido à sua associação ao mundo do impuro, entretanto, isso não se constitui em um obstáculo para que seja buscada uma relação por parte de determinados indivíduos.

O contato, qualquer que seja a sua forma, marca a passagem de um estado a outro (da pureza a impureza), o que envolve geralmente consequências que podem ser prejudiciais aos indivíduos. Maarouf (2004) descreve a atenção dada, em termos de uma relação de evitação aos *jinns*, justamente para que a impureza associada a eles não tenha desenvolvimento. Caso esses limites se encontrem atravessados pelos indivíduos, o reino do perigo (caos) pode, então, florescer e se tornar uma realidade (Douglas, 1976).

O contexto etnográfico descrito no trabalho de Maarouf (2004) sugere uma análise através da incorporação de uma perspectiva linguística, visando explicar o que essa relação

<sup>20</sup> O exorcismo é uma forma de se lidar com esta situação limite. Um exemplo presente no Marrocos encontra-se nas descrições de Aouattah (1993; 2008). Sobre as estratégias desenvolvidas diante disso, ver Doumato (2000) e Dieste (2015).

de evitação traria aos indivíduos. Ele exemplifica seu ponto de vista quando relata que pessoas, alegando sofrer as intervenções de alguns *jinns* em seu cotidiano, consultam um especialista (*shuwafa*) através de um engajamento do paciente na forma de um discurso ritual que refletiria e, em certa medida, reforçaria o esquema cultural e ideológico de dominação e de submissão com relação aos *jinns*. Ao invés de querer resumir a questão dos poderes desses seres em termos de dominação, uma pergunta ainda restaria: mas, afinal de contas, o que eles podem fazer pelos humanos?

O segundo ponto destaca o papel exercido pelo corpo como um instrumento de mediação entre *jinns* e humanos. É pela ideia de uma corporalidade associada a eles que se torna possível a classificação de suas ações no plano da realidade humana. Quanto a isso, não resta dúvida dos níveis de enquadramento dessas experiências a partir de suas classificações. As suas manifestações seriam atos de comunicação e teriam um número limitado de formas, uma vez que elas emergiriam de um *habitus* compartilhado entre as pessoas (Csordas, 2008). Neste caso, a noção de impureza associada aos *jinns* poderia ser tratada como um mecanismo útil na observação dessas dinâmicas envolvendo a constituição desses *habitus*.

### **Considerações finais**

O estudo sobre os *jinns* e suas interações com os humanos no contexto marroquino, particularmente na vila de Sidi ‘Ali, revela uma complexa teia de significados que permeia o imaginário religioso e cosmológico islâmico. A análise etnográfica apresentada permite produzir algumas conclusões que iluminam a natureza das relações entre humanos e *jinns*, bem como as implicações dessas interações para a compreensão do sagrado, da alteridade e da monstruosidade.

Em primeiro lugar, os *jinns*, como seres que habitam um plano invisível e desconhecido, representam o “Outro” radical, que escapa à total compreensão humana. Essa alteridade, conforme problematizado por Csordas (2016), é vivida de forma encarnada, ou seja, através de experiências corporais e intersubjetivas. A interação com esses seres, seja através de possessões, sonhos ou processos divinatórios, reforça a ideia de que o sagrado não é apenas uma construção discursiva, mas uma experiência relacional e sensível, que mistura admiração e terror, conforme proposto por Otto (2007).

Os *jinns*, ao serem associados à impureza e ao perigo, encarnam a noção de monstruosidade no imaginário islâmico. Essa monstruosidade não se limita a uma forma física, mas se manifesta através de inversões simbólicas que perturbam a ordem estabelecida. A capacidade desses seres em metamorfosar-se, de habitar espaços liminares (como banheiros, cemitérios e grutas) e de intervir na vida humana através de possessões ou ataques físicos, reforça sua natureza ambígua e perturbadora. O grau de monstruosidade deles, portanto, reside na sua capacidade de transgredir as fronteiras entre o puro e o impuro.

Em segundo lugar, o corpo emerge como um elemento central na mediação entre humanos e *jinns*. As possessões, os sonhos e os ataques físicos são fenômenos que evidenciam a importância da corporalidade nessa relação. O corpo humano é visto como um veículo através do qual eles podem se manifestar, seja através de paralisias temporárias ou comportamentos considerados desviantes. A impureza associada aos *jinns*, especialmente em contextos como a menstruação ou feridas abertas, reforça a ideia de que o corpo é um campo de batalha simbólico, onde se negociam as fronteiras entre o que se considera como sagrado.

Os rituais de possessão, as oferendas e os sacrifícios realizados em locais como a gruta de Aisha Qandisha demonstram que a relação com os *jinns* não é apenas de evitação, mas também de negociação. Esses rituais funcionam como mecanismos de controle e mediação, permitindo que os humanos estabeleçam limites e acordos com eles. A ausência de sal nas oferendas, por exemplo, revela uma estratégia simbólica para atrair e manter a presença deles durante os rituais, ao mesmo tempo em que se busca proteger os participantes de possíveis possessões indesejadas.

Por fim, a cosmologia islâmica, ao classificar os *jinns* como seres criados do fogo, dotados de livre-arbítrio e capazes de escolher entre o bem e o mal, reflete uma visão complexa e hierarquizada do universo. Os *jinns* são seres com agência, que podem ser virtuosos ou maléficos, dependendo de suas escolhas. Essa classificação permite que eles sejam integrados ao sistema de crenças islâmicas, ao mesmo tempo em que se mantém a ideia de que o contato com eles é perigoso e deve ser evitado, a menos que seja mediado por rituais específicos. O mistério e o terror associados a eles refletem a dualidade do sagrado, que é ao mesmo tempo fascinante e aterrador (Otto, 2007). Essa experiência não pode ser completamente racionalizada ou moralizada, mas deve ser compreendida através de descrições simbólicas e sensíveis, que capturam a complexidade das emoções envolvidas no encontro com o “Outro” radical.

Em suma, o estudo dos *jinns* no contexto marroquino revela que as noções de monstruosidade e a alteridade são elementos centrais para a compreensão das expressões religiosas islâmicas. Uma vez que são seres liminares e ambíguos, eles desafiam as fronteiras entre o humano e o não humano, o visível e o invisível. Sua presença no imaginário religioso não apenas reforça a importância do sagrado como uma experiência encarnada e relacional, mas também evidencia a complexidade das negociações simbólicas que os humanos estabelecem com o desconhecido. A antropologia da religião, mais especificamente por meio da temática ritual, ao explorar essas interações, oferece um horizonte único para compreender as dinâmicas culturais e religiosas que moldam a vida cotidiana em contextos etnográficos distintos, como a do Marrocos.

Os *jinns*, ao encarnarem a alteridade radical, a monstruosidade e a experiência do inefável (Csordas, 2016), revelam-se como um campo privilegiado para a reflexão antropológica sobre o modo como diferentes culturas negociam os limites do humano, do sagrado e do desconhecido. Aqui, fica claro que o imaginário religioso marroquino não apenas representa-os, mas é também continuamente moldado pelas interações, rituais e narrativas que buscam dar sentido à presença inquietante desse “Outro”.

Seguindo as trilhas de Beal (2002), a monstruosidade religiosa dos *jinns* reforçaria a ideia de que o sagrado não é apenas um espaço ideal, mas também um território de confronto com o desconhecido, com aquilo que ultrapassa as categorias da *nossa razão*. A agência e sua capacidade de transgredir limites corporais, espaciais e morais produzem um campo de tensão constante entre ordem/desordem, pureza/impureza ou segurança/perigo. Nesse sentido, a monstruosidade deles seria inseparável do cotidiano social mesmo da experiência religiosa: ela criaria o cenário emocional e simbólico para que os humanos se envolvam com o sagrado de maneira visceral, afetiva e muitas vezes corporalmente marcada.

## Referências

- AL-JERAISY, Khaled. **Recueil de fatwas sur l'exorcisation legale**. Riyadh: Dar Al Muslim, 2010.
- AL-SHA'RAWI, Muhammad. **La magie et la jalouse**. Paris: Editions Es-salam, 2005.
- AOUATTAH, Ali. **Interpretations & traitements traditionnels de la maladie mentale au Maroc: pour une psychiatrie "culturelle" marocaine**. Rabat: Okad, 2008.
- AOUATTAH, Ali. **Ethnopsychiatrie maghrebine: representations et therapies traditionnelles de la maladie mentale au Maroc**. Paris: L'Harmattan, 1993.
- AS-SUYUTI, Al-Iman. **Les Djinns**. Roubaix: Editions La Maktaba, 2009.
- BALI, Wahid Abdul-Salam. **Guérir la sorcellerie et le mauvais oeil**. Bruxelles: Edition Dar Almadina, 2012.
- BALI, Wahid Abdul-Salam. **La protection de l'hommes des Djinns et de Satan**. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2010.
- BALI, Wahid Abdul-Salam. **Comment se protéger des Djinns & Satan?** Bruxelles: Edition Dar Almadina, 2009.
- BARTEL, Bruno Ferraz. Interpreting Djinn's Actions: Ritual and Theological Knowledge in Moroccan Sufism. **Siberian Historical Research**, v. 3, 2022, p. 33-47.
- BARTEL, Bruno Ferraz. O santo e a cura: performances e subjetividades no mausoléu de Sidi Ali ben Hamdouche. **Antropolítica**, v. 48, 2020, p. 218-245.
- BARTEL, Bruno Ferraz. **Representação, peregrinação, sacrifício e possessão no culto a Aisha Qandisha**. Rio de Janeiro: Autografia, 2016.
- BEAL, Timothy. **Religion and its Monsters**. New York: Routledge, 2002.
- BOUDJENOUN, Messaoud. **Djinns & Démons: Selon le Coran et la Sunna**. Paris: Tawhid, 2009.
- CLAISSE-DAUCHY, Renée. **Médecine traditionnelle du Maghreb: rituels d'envoûtement et de guérison au Maroc**. Paris: L'Harmattan, 1996.
- CLAISSE-DAUCHY, Renée; FOUCAULT, Bruno de. **Aspects des cultes féminins au Maroc**. Paris: L'Harmattan, 2005.
- CRAPANZANO, Vincent. **Tuhami: Portrait of a Moroccan**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- CRAPANZANO, Vincent. **The Hamadsha: a Study in Moroccan Ethnopsychiatry**. Los Angeles: University of California Press, 1973.
- CSORDAS, Thomas. Assímptota do Inefável: Corporeidade, alteridade e teoria da religião. **Debates Do NER**, v. 1, n. 29, 2016, p. 15–60.
- CSORDAS, Thomas. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.
- DIESTE, Josep. 'Spirits Are Like Microbes': Islamic Revival and the Definition of Morality in Moroccan Exorcism. **Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life**, v. 9, n. 1, 2015, p. 45-63.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

DRIESKENS, Barbara. **Living With Djinns: Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo**. London: Saqi, 2006.

DOUMATO, Eleanor. **Getting God's Ear**. New York: Columbia University Press, 2000.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. "Algumas Formas Primitivas de Classificação: Contribuição Para o Estudo das Representações Coletivas". In: **Ensaios de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p.351-372.

EL-KAHINA. **Secrets et recettes de magie arabe**. Paris: Éditions Trajectoire, 2011.

EL-ZEIN, Amira. **Islam, Arabs, and the intelligent world of the Jinn. Contemporary Issues in the Middle East**. New York: Syracuse University Press, 2009.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008.

HERMANS, Philip. Les guérisseuses au Maroc. Mina, une guérisseuse hors du commun. Les femmes et leur rôle dans la médecine traditionnelle marocaine. In: BUITELAAR, Marjo (org.) **Le Maroc: de près et de loin. Regards d'anthropologues néerlandais**. Rabat: Marsam, 2010. p.51-60.

HERTZ, Robert. A proeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. **Religião & Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 6, 1980, p. 3-25.

LEBLING, Robert. **Legends of the Fire Spirits: Jinn and Genies from Arabia to Zanzibar**. London: I.B.Tauris, 2010.

LIENHARDT, Godfrey. **Divinity and experience: The religion of the Dinka**. New York: Oxford University Press, 1961.

MAAROUF, Mohammed. **Jinn Eviction as a Discourse of Power: A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices (Islam in África)**. Leiden & Boston: Brill, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

NAAWI, Abu Zakariya Yahia ibn Sharaf an. **O Jardim Dos Virtuosos**. São Paulo: Ellas Editora Gráfica, 2009.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Petrópolis: Vozes, 2007.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Islã: religião e civilização. Uma abordagem antropológica**. São Paulo: Editora Santuário, 2010.

RABINOW, Paul. **Reflections on Fieldwork in Morocco**. Berkeley: University of California Press, 1977.

RAUSCH, Margaret. **Bodies, Boundries and Spirit Possession: moroccan women and the revision of tradition**. Bielefeld: Transcript, 2000.

SPADOLA, Emilio. Jinn, Islam, and Media in Modern Morocco. In: STAUTH, George and SALVATORE, Armando (orgs.) **Yearbook of the Sociology of Islam V.** Hamburg: Lit, 2004. p. 142-172.

WESTERMARCK, Edward. **Ritual and Beliefs in Morocco** (V. I & II). New York: New Hyde Park, 1968.

WESTERMARCK, Edward. The Nature of the Arab Ginn, Illustrated by the Present Beliefs of the People of Morocco. **The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**. London, v. 29, n. 3/4, p. 252-269, 1899.

Recebido em 26/03/2025

Aceito em 22/06/2025