

Práticas disciplinares entre os discípulos da confraria sufi Hamdouchiya, Marrocos¹

Bruno Ferraz Bartel

PPGA-UFF/RJ

Islã/Sufismo/Marrocos

O sufismo, dentro da tradição² religiosa do Islã, se define como a busca de uma experiência direta com Deus (Trimingham, 1971). Essa meta é considerada expressão de um longo processo iniciático individual por um caminho ou via mística (*tariqa*³), sob a orientação de um mestre (*shaykh*). Porém, 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 também na produção de constrangimentos externos, já que cada estado religioso (*hal*) experimentado pelo indivíduo deve estar de acordo com as doutrinas e práticas transmitidas pelos textos, rituais e ensinamentos orais que compõem as diferentes tradições sufis⁴. Atualmente, a confraria⁵ Hamdouchiya não está hierarquicamente

¹ Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

² Talal Asad (1986: 14) define tradição como “discursos que visam instruir os praticantes a respeito do propósito e da forma correta de uma determinada prática que, precisamente porque foi estabelecida, tem uma história. Esses discursos se relacionam conceitualmente com um passado (quando a prática foi estabelecida e a partir da qual o conhecimento sobre o seu propósito e performance correta foi transmitido) e um futuro (como o propósito daquela prática pode ser mais bem assegurado no curto e no longo prazo ou porque ela deveria ser modificada ou abandonada) através de um presente (como ela é ligada a outras práticas, instituições e condições sociais)”.

³ 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 uso pelos interlocutores na forma como os franceses utilizaram a transliteração dessa palavra.

⁴ A necessidade de avaliação da própria experiência religiosa confere fundamental importância ao *shaykh*, pois somente os que tiveram uma experiência direta com a realidade divina (*haqiqa*) podem guiar os outros na busca de Deus. De acordo com a tradição sufi, o conhecimento religioso tem duas dimensões: uma exotérica (*zahiri*), que deriva da percepção sensorial do mundo material, e outra esotérica (*batini*), mais próxima da realidade/verdade divina (*haqiqa*, *haqq*). O caminho sufi é notoriamente experiencial. Nele, o conhecimento encarna em pessoas através da vivência, e sua transmissão se dá pelo exemplo. Portanto, as experiências são construídas e expressas na relação intersubjetiva estabelecida entre *shaykh* e sufis.

⁵ No meu caso etnográfico, o termo confraria entende tanto o processo iniciático individual por um caminho ou via mística (*tariqa*) quanto à forma organizacional religiosa (filiação) constituída por meio de uma tradição (Asad, 1986) que tem como base a vida e obra de um santo patrono (*wali*). Nesta perspectiva, a *tariqa* é visto 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.

estruturada na relação mestre-discípulo em seus centros religiosos (*ta'ifas*⁶/*zawiyas*⁷). 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, o que não impediu que a transmissão de conhecimentos - tanto exotérico (*zahiri*), quanto esotérico (*batini*) - entre os adeptos ocorresse por bases tradicionais. Nelas, práticas disciplinares⁸ (Asad, 1993) compartilhadas como as invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikrs*), as recitações dos poemas (*qasidas*) relativos ao santo (*wali*) patrono e as sessões rituais (*hadras*), motivavam a produção dos estados religiosos (*hals*).

Ao final dessas experiências, os adeptos costumavam produzir discursos reflexivos (*insights* e/ou analogias sobre analogias) acerca de: 1) conteúdos religiosos que propiciavam maior autoconhecimento; 2) formas de sociabilidade dos sujeitos diante dos membros da comunidade sufi à qual pertenciam e; 3) modos de interação com membros das demais esferas da vida social (trabalho, família e lazer). Os conteúdos expressos por seus discursos ora contemplavam o que se conhece como senso comum⁹, (Geertz, 1997), ora abordavam a transformação de um código cultural em uma prática adotada pelos sujeitos consciente ou inconscientemente: a objetificação¹⁰ (Eickelman; Piscatori, 1996), ora tratava de ambos. A conjugação desses três campos discursivos opera mediações e/ou transformações na interação e nas formas de subjetivação dos adeptos sufis, o que possibilita a vivência de pensamentos e atitudes que levam à “invenção do eu”, gerado por “experiências místicas¹¹” que forjam um tipo de sujeito religioso almejado.

A presente etnografia foi construída ao longo de um trabalho de campo no Marrocos entre os meses de outubro de 2016 e setembro de 2017 nos centros religiosos

⁶ Entendo o termo como um grupo de discípulos sufis reunidos em torno de uma liderança (*moqaddim*).

⁷ Entendo o termo como um espaço físico herdado e organizado por algumas famílias historicamente. Esses espaços reúnem discípulos sob a interação com determinadas autoridades tais como líderes (*moqaddims*), mestres musicais (*ma'alems*) e, até, mais recentemente, presidentes (*ra'is*).

⁸ Asad (1993: 125) definiu práticas disciplinares como “os múltiplos percursos nos quais os discursos religiosos regulam, informam e constroem *selves* religiosos”.

⁹ Clifford Geertz (1997: 115) define senso comum como a capacidade “de lidar com os problemas cotidianos, de uma forma cotidiana, e com alguma eficácia”.

¹⁰ Dale Eickelman e James Piscatori (1996) definem objetificação como parte do processo pelo qual questões fundamentais podem vir à tona na consciência de um grande número de crentes. A objetificação não pressupõe que a religião seja uma entidade uniforme ou monolítica (embora alguns indivíduos a vejam como tal).

¹¹ A experiência mística é o resultado da mobilização pelos participantes de ferramentas conceituais e técnicas corporais que são adquiridas através de um processo de iniciação, que compreende ensinamentos morais e exercícios físicos feitos em parceria com demais membros da Hamdouchiya. Ela difere de outras confrarias marroquinas devido à ausência de uma orientação pessoal advinha de um mestre (*shaykh*). No meu caso etnográfico, o termo inclui a capacidade reflexiva dos discípulos sobre suas esferas do cotidiano (trabalho, família e lazer).

da confraria Hamdouchiya nas cidades de Sidi ‘Ali (Meknes), Fez¹², Rabat, Safi, Essaouira e Taroudant. Cada uma dessas cidades possuía um centro religioso, onde desenvolvi a maioria das minhas observações e interações com seus adeptos¹³. Meu universo etnográfico se encontra referenciado e circunscrito nesses seis locais, organizados de forma autônoma, porém conectados em um sistema de alianças e de afinidade esporádico¹⁴. Nestes centros religiosos, efetuei minhas observações sobre as invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikrs*), as recitações dos poemas (*qasidas*) dedicados ao santo identitário e as sessões rituais (*hadras*) mobilizadoras dos estados religiosos (*hals*) provenientes das expressões religiosas de seus membros.

Práticas devocionais

Os rituais sufis (*dhikrs*, *qasidas* e *hadras*) da Hamdouchiya são unificados e estão também associados com as ações pragmáticas da vida cotidiana dos discípulos. Essas ações devem ser profundamente monitoradas e aperfeiçoadas pelos sujeitos como uma condição necessária para sua eficácia ritual. Entendo que os rituais e performances sufis (*dhikrs*, *qasidas* e *hadras*) presentes nos centros religiosos da Hamdouchiya¹⁵ devem ser analisados como práticas devocionais responsáveis pela criação de uma autonomia religiosa aos sujeitos (Mahmood, 2005). Ao contrário do que Immanuel Kant (1974) preconizava sobre a noção de autonomia, ou seja, a capacidade da vontade humana de se autodeterminar segundo uma legislação moral por ela mesma estabelecida, livre de

¹² Em Fez, a *zawiya* foi destruída na década de 1980. O que existe é uma comunidade religiosa (*ta’ifa*) estruturada pela tradição, por intermédio de um líder tradicional (*moqaddim*).

¹³ Na implementação de uma observação direta, inseri-me no cotidiano dos adeptos da Hamdouchiya, conversei informalmente e fiz entrevistas com eles para levantar algumas trajetórias individuais que visavam complementar o quadro analítico da tese de doutorado em construção. Em termos práticos, meu universo etnográfico contemplou as atividades rituais (*dhikrs*, *qasidas* e *hadras*) experienciadas por meio dos processos de disciplinaridades (Asad, 1993), organizados pelo menos uma vez na semana e preparadas ocasionalmente entre os seis centros religiosos da Hamdouchiya contempladas nesta pesquisa. A etnografia incluiu também outras esferas da vida social dos iniciados, como trabalho, família e lazer. A produção de discursos e práticas sociais nesses espaços foi fundamental para a compreensão dos conhecimentos disponíveis e das experiências religiosas vividas por meus interlocutores.

¹⁴ Essa conexão se estabelece, por exemplo, durante as peregrinações (*ziyaras*) ao mausoléu do santo patrono (Sidi ‘Ali ben Hamdouche) da Hamdouchiya, no período de celebrações do nascimento do Profeta (*mawlid al-nabawi* – denominado de *mousssem* no Marrocos) ou correspondente aos momentos de festividades entre as *zawiyas*– e que, às vezes, envolviam demais confrarias sufis, - com o intuito de realizar o mesmo tipo de celebração, embora com calendários diferenciados ao longo do ano.

¹⁵ Os dados aqui apresentados se referem somente a *zawiya* de Safi. A presença de todo um conjunto de práticas – as leituras do Alcorão e de “Dala’il al-Khayrat” e rituais (*dhikrs*, *qasidas* e *hadras*) – coloca em perspectiva este centro religioso como um modelo exemplar de devoção aos demais centros. As últimas duas práticas rituais citadas são comuns em todos os centros religiosos visitados da pesquisa, apresentando apenas algumas variações quanto ao conteúdo recitado pelos poemas (*qasidas*) e/ou a sonoridade executada por meio dos instrumentais musicais utilizados (*hadras*).

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 indica não apenas a capacidade individual de exercer uma religiosidade, mas, sobretudo, a competência de se submeter aos valores e às atitudes da Hamdouchiya.

Nesse sentido, o termo submissão aqui não deve ser aproximado por meio da noção de autoritarismo proposta por Hammoudi (1997), mas entendido como uma vocação fundamental 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 possibilitaram a construção de tais ambientes rituais. A autonomia moral dos sujeitos pretende refletir mais um quadro normativo da Hamdouchiya do que produzir uma diferenciação entre os discípulos, mesmo que ela seja passível de ocorrer em alguns casos¹⁶.

Aliás, a ideia de diferenciar-se na vida cotidiana dos centros religiosos é polêmica entre os adeptos sufis, pois ela implica 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 intersubjetivas. Portanto, as bases interacionais comuns – colaborativas ou tensionais – entre os membros sufis é o que acaba determinando a sustentação dos ambientes religiosos nos espaços da Hamdouchiya.

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

Meu trabalho de campo em Safi começava exatamente às 14h02 da tarde, assim que chegava à estação de trem da cidade, após viajar por quase seis horas desde Rabat, a capital onde morava. Ao sair da estação, eu dispunha de três possibilidades: 1) encontrar o carro de Younes (50 anos e diretor de colégio público), parado no estacionamento da estação e embarcar; 2) telefonar para Younes e torcer para que pudesse contar com sua carona ou; 3) caminhar até o Centro da cidade, por cerca de cinco minutos, rumo ao Café

¹⁶ 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). Neste sentido, distintos registros morais como este também podem fazer parte nos demais centros religiosos da Hamdouchiya. Porém, do ponto de vista de seu conteúdo *prático*, esses registros não alcançam maiores efeitos devido ao silenciamento efetuado por parte de quem os possuem. É deste modo que o quadro normativo ganha contornos na pesquisa, assim como em outros trabalhos já elaborados (Asad, 1993; Hirschkind, 2006; Mahmood, 2005), mesmo sabendo dos obstáculos para a produção de um efeito homogeneizador sobre os seus praticantes (Pinto, 2002).

Roxy. Neste local, era possível encontrar alguns membros da Hamdouchiya de Safi que dedicavam por lá boa parte de seu tempo para lazer e demais sociabilidades masculinas¹⁷.

Às quintas-feiras, caso estivesse com Younes, eu almoçava: 1) na casa dele junto à sua família (esposa e um casal de filhos); 2) no apartamento de Lahcen (60 anos, professor universitário), com ele e sua esposa ou; 3) na residência do principal mestre musical (*ma'alem*) da Hamdouchiya de Safi: Nabil (55 anos), onde a hospitalidade era ainda maior devido à presença de seu filho, Tarik, 25 anos e flautista (*ghita*) e/ou à companhia de demais membros da *zawiya* reunidos em torno da figura emblemática de Nabil¹⁸. Cabe apontar que a presença de adeptos da Hamdouchiya de Safi também era vista nas casas de outros discípulos, uma vez que se podia organizar uma recepção como essa para os demais.

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

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

¹⁷ As conversas entre amigos e/ou conhecidos envolvendo as demais esferas da vida social (trabalho, família e lazer) eram complementadas pela recreação de poder assistir partidas de futebol (ou demais eventos esportivos), telejornais ou documentários televisivos presentes em qualquer restaurante/café no Marrocos. Cabe mencionar a importância do corte geracional entre os interlocutores para a produção da maioria dessas sociabilidades. Os mais jovens (abaixo dos 21 anos) e idosos (acima dos 70 anos) da *zawiya* de Safi nunca participavam desses momentos interacionais.

¹⁸ A comida era farta nesses almoços coletivos. A expressão “em nome de Deus” (*bismillah*) era repetida pelos interlocutores para agradecer a chegada de cada novo prato ou bebida. Enquanto isso, conversava-se sobre a vida cotidiana e sobre os acontecimentos atuais no país e no mundo, o que criava uma atmosfera de comunhão nesses eventos de comensalidade organizados pelo anfitrião. Assuntos pessoais, religiosos, políticos, econômicos e tecnológicos estavam entre as temáticas que suscitavam mais debates durante e depois do almoço. Era comum observar que, durante a entrada do chá, café ou doces, alguns membros da *zawiya* regressavam a seus postos de trabalho, enquanto outros tinham a possibilidade de permanecer um pouco mais na casa do anfitrião.

Alguns discípulos iam para a *zawiya* diretamente do trabalho. Eles traziam suas *djellabas*¹⁹ – em mochilas ou nas mãos e utilizavam a sala do *moqaddim* para trocar de roupas antes de iniciarem suas atividades rituais sufis na *zawiya*, especialmente, às sextas-feiras.

Nesse ínterim, outros adeptos se encarregavam autonomamente de verificar as condições de manutenção e de limpeza nos diversos recintos da *zawiya*. Qualquer problema detectado, como limpeza deficiente, era imediatamente resolvido por eles. Munidos de utensílios e materiais de limpeza comprados com o dinheiro arrecado de doações entre os próprios membros locais, eles mesmos iniciavam a higienização dos recintos mesmo que, para tanto, perdessem²⁰ o início da *salat al-asr*, realizada coletivamente no pátio da *zawiya*.

Assim que o *moqaddim* terminava de abrir sua sala, os discípulos iniciavam a remoção dos tapetes²¹ e almofadas que ficavam guardados ali e levavam-nos para o pátio para organizar um espaço coletivo destinado à realização das *salat al-asr*.

Cerca de 20 livros escritos por Imam al-Jazouli – “Dala’il al-Khayrat²²” – comprados por Younes e Lahcen e doados por eles em 2012 à *zawiya*, assim que este último ingressou à Hamdouchiya para desenvolver e retomar as leituras textuais do Alcorão (*suras*) e do livro de Jazouli entre os discípulos como um meio de aprimorar suas formas devocionais também eram levados ao pátio. Quando havia menos de oito discípulos na *zawiya*, as leituras eram realizadas na própria sala do *moqaddim*, o que nunca alterou o fato de a remoção dos tapetes e a organização de um espaço coletivo no pátio e sua posterior realocação na sala do líder ser uma incumbência dos discípulos cumprida como um ato voluntário de solidariedade aos presentes²³.

¹⁹ Vestuário religioso usual marroquino. Trata-se de uma peça unissex feita de algodão e que pode ter cores variadas.

²⁰ Em tese, quem perdia a oração a realizaria individualmente, assim que terminasse suas demais “obrigações” na *zawiya*.

²¹ As dimensões dos tapetes eram variadas de 4x3 metros e 8x6 metros.

²² Escritos por Mohammed Sulaiman al-Jazouli (m.1465), ou simplesmente, Imam al-Jazouli, este livro se constitui em um clássico para os estudos islâmicos devido a sua coleção de orações relacionados ao Profeta.

²³ Nos momentos que antecediam a *salat al-asr*, a chamada para as orações (*adhan*) era realizada tanto por Younes, quanto por Elmahdi (62 anos, comerciante, irmão de Lahcen). Em caso de indisponibilidade de ambos, o *adhan* era realizado por Kotb (41 anos e segurança de uma empresa pública marroquina), discípulo que junto com mais dois adeptos exercia uma função essencial durante alguns intervalos das atividades rituais da *zawiya*: a preparação e a entrega dos copos de água, chá marroquino e/ou doces variados, comprados previamente por algum discípulo e ofertados como um exercício de hospitalidade e solidariedade entre os adeptos da *zawiya*. Por vezes, o cumprimento dessas tarefas acarretava na perda total ou parcial da oração realizada coletivamente no pátio. Eu mesmo presenciei tal fato em diversas ocasiões. Quando perguntei se a perda desta oração não iria prejudicar sua trajetória devocional na *zawiya*, ou o percurso de sua via mística sufi, Kotb foi categórico em dizer que, era “importante encontrar uma forma de continuar ajudando os demais, [discípulos] não apenas com sua presença. E depois? Toda *zawiya*

Os discípulos devotados a doar seus serviços à *zawiya*, quer limpando ou servindo aos outros, não demonstravam quaisquer frustrações ou desapontamentos diante da perda total ou parcial da *salat al-asr*. Sua ausência era compensada pela relevância de suas práticas para o desenvolvimento das sessões rituais, já que acarretavam a preservação do espaço físico dos quais eles mesmos faziam parte e produziam zelo e contentamento nos demais adeptos. Para os membros da *zawiya* que: 1) conseguissem terminar as tarefas com as quais tinham previamente se comprometido; 2) extrapolassem somente alguns minutos no decorrer de seus afazeres ou; 3) estivessem livres no pátio, a oração coletiva transcorria normalmente²⁴.

Após o término da *salat al-asr*, liderada alternadamente por Younes, Lahcen ou, na ausência de ambos, por Elmahdi, uma prece coletiva marcava o início das formas devocionais pela evocação do profeta Mohammed como um exemplo de vida a ser seguido. Depois, a confraternização com água, chá e/ou doces se iniciava na área preparada do pátio, mas não se prolongava por muito tempo. Algumas conversas

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

²⁴ Embora os atrasos fossem frequentes entre alguns membros da Hamdouchiya de Safi, o desenvolvimento da rotina geral da *zawiya* nunca foi alterado. Contudo, nota-se, em geral, uma valorização das "proatividades" dos adeptos, ou seja, o destaque dado à promoção de seus níveis de engajamento individuais, combinados com as noções de responsabilidade e autonomia traduzidas pela ideia de acolhimento e produção de bem-estar dos adeptos da *zawiya*. As demais ações rituais praticadas após a *salat al-asr*, seja nas quintas-feiras (leituras textuais do Alcorão e de "Dala'il al-Khayrat", seja nas sextas-feiras (*dhikrs*, *qasidas* e *hadras*), adquiririam contornos mais valorativos, caso alguns desses exercícios de "proatividades" se expressassem em consonância com o desenvolvimento das formas devocionais contempladas. "O que aprendo na *zawiya* deve ser vivido na *zawiya* e fora dela. Mas necessito fazer o meu melhor aqui a cada minuto. Tudo o que fazemos antes e depois da *salat [al-asr]* está conectado. Se eu ajudar meus irmãos, de alguma forma hoje, ficarei em paz", disse Abdelkader (39 anos, vendedor), um dos parceiros de cozinha de Kotb na *zawiya*. Relatos como esse eram comuns para demonstrar que as ações deliberadas dos discípulos eram encaradas como simples atos voluntários, uma vez que o caminho sufi proporcionaria essas oportunidades de exibição e desenvoltura de tais capacidades e competências pelos sujeitos por meio dessas formas de engajamento individuais na rotina da *zawiya*. Nesse sentido, assento que as formas interacionais dos discípulos da *zawiya* de Safi condicionavam quaisquer relações de aprendizagem dos valores e atitudes compartilhados localmente pela concomitância entre o exercício das tarefas específicas da vida cotidiana na *zawiya* e o estímulo a um engajamento individual progressivo pelos adeptos na realização dessas mesmas ações. Isso significa que todo ato entendido como "voluntário" mobilizava uma percepção da importância de seus praticantes como colaboradores e integrantes das demais experiências sufis compartilhadas por meio das práticas que visavam amparar e promover o bem-estar dos adeptos. Não obstante as variações entre os próprios discípulos quanto aos níveis de engajamento individual que convergiam para a prática de hospitalidade e solidariedade, nunca registrei intervenção explícita, por parte de algum membro ou, especialmente, vinda de Bichara (*moqaddim*) sobre os demais discípulos quando o assunto era a execução de alguma tarefa considerada relevante ao exercício e funcionamento da *zawiya*. Deve-se, portanto, destacar o ambiente disciplinador interacional no qual os adeptos estavam inseridos ao longo da construção de suas trajetórias pessoais.

informais começavam rapidamente, o que sempre transformava a *zawiya* em um espaço repleto de provérbios populares, histórias pessoais e jocosidades entre os interlocutores.

Logo após a primeira rodada de chá, que durava entre 10 e 20 minutos, Bichara (*moqaddim*) avisava sobre o começo da sessão ritual. O início das atividades desenvolvidas, seja nas quintas-feiras (leituras textuais do Alcorão), seja nas sextas-feiras (*dhikrs*), se dava pela evocação de outra prece coletiva (evocação do santo patrono como um exemplo de vida a ser seguido. Os discípulos que chegavam atrasados na *zawiya* ou os envolvidos com as ações de hospitalidade e solidariedade se apressavam para iniciar suas formas devocionais no pátio²⁵.

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

No Café Roxy, eu sempre dispunha de tempo para registrar algum dado etnográfico relevante do dia anterior ou de demais trabalhos de campo sobre a Hamdouchiya ou para iniciar uma nova conversa informal ou entrevista com algum discípulo que já se encontrasse por lá²⁶. Acompanhado ou não de Younes ou Lahcen, minhas interações com os discípulos eram regadas a café, café com leite ou suco de laranja, raramente pagos por mim, devido à recusa dos meus interlocutores ou, até mesmo, do próprio dono do estabelecimento. Conversas sobre assuntos pessoais eram deixadas de lado na medida em que o tempo da oração se aproximava, enquanto temáticas religiosas tornavam-se o principal assunto. Os discípulos viam essa conversa religiosa

²⁵ Uma vez terminadas as sessões rituais, os discípulos levavam tapetes, travesseiros e livros de volta para a sala do *moqaddim* e organizavam os itens de cozinha e outros utilizados no ritual em seus devidos lugares. Eu costumava sair da *zawiya* acompanhado de Younes, ou de Lahcen, após me despedir dos demais discípulos com saudações religiosas. Bichara (*moqaddim*) aguardava a partida de todos para fechar a *zawiya*, enquanto eu caminhava com Younes e demais adeptos em direção a seu carro, estacionado em uma rua que servia de entrada e saída de veículos da *medina*, próximo do centro religioso. Após deixar Nabil (*ma'alem*) e Bichara (*moqaddim*) na frente de suas residências, eu seguia de carro ou para a casa de Younes ou para o apartamento de Lahcen, dando início, assim, à última parte do meu trabalho de campo: a produção de conversas informais durante e após o jantar no espaço familiar dos interlocutores.

²⁶ O Café Roxy me serviu não somente de base de observação das formas de religiosidade dos sufis da Hamdouchiya no dia sagrado dos muçulmanos – tais como o uso de *djellabas*, terços (*masbahas*) ou a recitação de trechos do Alcorão – mas também como um local de permanência durante a realização da oração do meio-dia (*salat al-zuhr*). Os adeptos sempre escolhiam uma mesma mesquita, próxima ao Café Roxy, para ouvir o sermão (*khutba*) e rezar a *salat al-jama'a*. Devido ao regime político do país que restringe o acesso de estrangeiros não muçulmanos a alguns locais sagrados, eu permanecia no Café Roxy por cerca de uma hora até o regresso de todos ao local. A interdição de minha participação nesse ritual sagrado provocou algumas polêmicas, especialmente para Lahcen, pois alguns adeptos alegavam não haver referências diretas a ela nos textos islâmicos, como o Alcorão ou a Lei Islâmica (*sharia*).

preliminar como uma preparação para os momentos que antecederiam a oração coletiva de sexta-feira (*salat al-jama'a*).

Após o regresso de meus interlocutores da *salat al-jama'a*, eu embarcava no carro de Younes e me dirigia com ele para sua casa, para o apartamento de Lahcen ou para a residência de Nabil (*ma'alem*), onde, costumávamos encontrar entre seis e 12 membros para almoçar. Isso representava o dobro do número usual de convidados para os almoços das quintas-feiras²⁷.

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

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

Dhikrs, qasidas e hadras na zawiya de 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*); as recitações dos poemas (*qasidas*), vinculadas ao santo patrono e; as sessões rituais (*hadras*), que incluem os ritmos musicais dos discípulos.

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

Alguns discípulos retiravam de sete a nove tambores (*harrazs*)²⁸ – de dentro da sala do *moqaddim* e os dispunham em frente a um ou dois braseiro(s) com carvão aceso no pátio com a finalidade de afiná-los.

²⁷ No final dessas refeições, o anfitrião da vez realizava uma prece para agradecer a presença de todos, inclusive a minha, dada a condição de “pesquisador da Hamdouchiya”. Ao contrário do que costumava acontecer nas quintas, os comensais não precisavam voltar ao trabalho após o almoço de sexta. Por isso, permaneciam na casa do anfitrião após a refeição. Todos eles tinham conseguido negociar, junto a seus patrões e/ou supervisores de empresas privadas ou públicas, a liberação do trabalho pouco antes do meio-dia. Nesse sentido, as formas devocionais dos discípulos, às sextas-feiras, organizavam e estruturavam a construção de um tempo específico aos sujeitos, dedicados tanto à vivência da oração de sexta-feira (*salat al-jama'a*) quanto à experiência sufi proporcionada pela interação construída em parceria com os demais adeptos dentro e/ou fora da *zawiya*.

²⁸ 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.

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 Hamdouchiya²⁹.

Uma vez distribuídos os *dhikrs* e as *qasidas*, cabia ao *ma'alem* ou *moqaddim* iniciar suas recitações. O ritual de recitação tem duração de cerca de 50 minutos e é dividido em seis partes, de acordo com a seguinte estrutura: 1) a introdução, que trata da figura do Profeta na qual ocorriam determinadas variações de velocidade sobre os tons enunciados pelos discípulos, até a transição tonal que continha a evocação de que “não existe divindade além de Deus, Mohammed é seu mensageiro e que a bênção e a paz de Deus estejam sobre ele” (*La ilaha illa Allah sidna Mohammad rasoul allah sallallahu 'alayhi wa sallam*), repetidos dez vezes; 2) 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; 3) o retorno a um ritmo e uma tonalidade semelhantes aos utilizados na introdução. Desta vez, a recitação versava sobre a genealogia (*silsila*) da Hamdouchiya; 4) a evocação dos nomes do Profeta também com tons das recitações modificados; 5) o retorno às variações de velocidade sobre os tons enunciados pelos discípulos na introdução para referenciar, mais uma vez, agora de forma diversa, a figura do Profeta e; 6) uma nova evocação dos nomes do Profeta por meio da mudança sobre os tons das recitações³⁰.

²⁹ A compilação dos escritos estudados na *zawiya* de Safi advinha, sobretudo, de duas fontes: 1) a estrutura dos *dhikrs* da Hamdouchiya que foi transmitida pelas últimas quatro gerações de mestres musicais (*ma'alems*) ou líderes locais (*moqaddims*), também reconhecida e compartilhada entre os discípulos das demais *zawiyas* que visitei ao longo do trabalho de campo e; 2) a estrutura das *qasidas* também provinha dessas formas herdadas e de uma sequência textual muito semelhante disponível em outras *zawiyas* como, por exemplo, a de Essaouira. As *qasidas* da *zawiya* de Safi foram compostas ao longo dos últimos 20 anos. Diversos poetas membros de centros religiosos da Hamdouchiya do passado e do presente se dedicaram a elaborar uma coleção atualizada desses textos.

³⁰ 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 alto. Ao final dos *dhikrs*, uma prece coletiva era iniciada pelo *moqaddim* para registrar que a primeira parte da sessão ritual das sextas-feiras estava cumprida. Em seguida, o *moqaddim* entoava novas preces para que as bênçãos divinas (*baraka*) pudessem recair sobre os presentes, desta vez com as mãos rentes em formato côncavo voltadas para a face e na altura do peito. Esta parte da recitação ocorria em tom responsorial: tão logo o *moqaddim* terminasse sua frase, os adeptos exclamavam a palavra “amém” (*amin*) em uníssono, ao que se seguia nova declaração do líder. O gestual das mãos dos seguidores era semelhante ao do *moqaddim*. Os presentes acreditavam que dessa forma conseguiriam incorporar as bênçãos divinas (*baraka*) evocadas por ele.

Passada mais essa etapa, uma prece coletiva pós-*dhikr* era iniciada e recitada por todos³¹.

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)³², acredito que os *dhikrs* performados da Hamdouchiya almejem a constituição de autonomia para seus discípulos – entendida como a expressão de religiosidade e submissão aos valores e às atitudes contemplados como “corretos” ou virtuosos. Afirmo isso por não haver uma autoridade estabelecida – como na relação entre mestre e discípulo, salvo o caso de Younes e de Lahcen – na organização dessas experiências, nem um espaço educacional para além do espaço da *zawiya* onde se possa discutir os conteúdos reconhecidos como relevantes para a aquisição de conhecimento. A forma herdada ou, melhor dizendo, a reinvenção do *dhikr* como uma forma novamente disponibilizada, visto o seu retorno recente na *zawiya*, era vivenciada por meio da noção de submissão forjada pelos adeptos³³.

Após uma pequena pausa, os discípulos se organizavam em dupla e pegavam as folhas que continham os poemas (*qasidas*) mais próximas de si, nesse ínterim, outros buscavam as percussões de cerâmica (*harrazs*), deixadas previamente próximas do(s) braseiro(s) no pátio, para iniciarem suas performances musicais e recitações. Younes dava início às *qasidas* utilizando um *harraz*, entregue por um discípulo, como forma de

³¹ O tema central dos *dhikrs* também era a figura do Profeta como um modelo de devoção (*tariqa* Mohammedia) por meio da evocação do testemunho de fé (*shahada*) dos muçulmanos através da fórmula de que “não existe divindade além de Deus” (*La ilaha illa Allah*). Porém, cabe salientar a disposição moral dos sujeitos para se comprometerem com as recitações dos *dhikrs*, seja pela verbalização dos tons das palavras e/ou frases de memorização de sua estrutura textual, seja por meio do auxílio dos cadernos que contribuam, de alguma forma, para a ordenação da experiência de leitura dos 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*.

³² A dimensão sensorial ganha relevos comparativos importantes quando o assunto são as manifestações musicais contidas nas sessões rituais (*hadras*).

³³ Se submeter à disciplina do *dhikr* estimularia a vocação dos sujeitos como um elemento a ser desenvolvido na construção das 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 na constituição das experiências sufis da *zawiya*, além de favorecer a atuação dos dispositivos morais sobre os adeptos para que eles se submetessem ao processo sufi, entendido como uma parte essencial da vida cotidiana na *zawiya*.

estabelecer o andamento dos compassos 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 os *harrazs* a recitação dos poemas em conjunto com os demais³⁴.

Um elemento característico entre os adeptos da Hamdouchiya era o uso das leituras faciais nos momentos em que se pretendia estabelecer outra tonalidade sonora musical às recitações. Caso algum discípulo quisesse se colocar como protagonista delas, ele deveria aguardar toda uma sequência de *qasidas* coordenada pelo adepto que se encontrava mediando a recitação da vez. Porém, isso implicava, necessariamente, em alternar o tom da *qasida* com relação à parte anterior recitada para se fazer jus à delimitação das parcelas que formavam o conjunto da experiência ritual. Para tal, faz-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 de *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 forma de provar a submissão desenvolvida pelos sujeitos sufis.

Após a realização da oração do pôr-do-sol (*salat al-maghreb*) no pátio, os discípulos realizavam, novamente, as interações de sociabilidade (conversas e/ou a ingestão de água/chá ou doces) enquanto outros já se preparavam para utilizar os instrumentos de percussão (*harraz*, *ta'arija*³⁵ e *tbal*³⁶), recorrentes nas mais variadas

³⁴ 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 Hamdouchiya, havia sido pré-estabelecida por Younes. Existe certo consenso entre os discípulos dos mais variados centros religiosos sobre quais *qasidas* fariam parte das recitações recorrentes e/ou do legado e patrimônio comum, como as que observei nas *zawiyas* de Safi e Essaouira. Entretanto, a possibilidade de acrescentar novos poemas, retirar outros e alterar a ordem das recitações das *qasidas* disponíveis na *zawiya* de Safi ilustra o conceito de “invenção das tradições”, devido aos impactos proporcionados pela “lógica da escrita”, em diferença, por exemplo, à situação vivida pela *zawiya* de Essaouira que dependia, exclusivamente, da memória dos adeptos durante a execução desses rituais.

³⁵ Também conhecido como *darbuqqa* esse instrumento constitui-se em um tambor de terracota formado por uma peça de cerâmica vertical de 15 cm e que possui uma abertura coberta e revestida por uma pele de carneiro de 10 cm de diâmetro.

³⁶ Tambor formado por uma peça de madeira vertical de 40 cm e que contém duas tiras de pele de carneiro de 40 cm de diâmetro esticada e amarrada com cordas em suas extremidades. Usam-se duas baquetas de madeira, de formatos distintos, para se extrair os sons provenientes de suas extremidades.

confrarias sufis marroquinas³⁷, bem como as flautas (*ghitas*³⁸) características da música Hamadsha e voltadas para a produção das *hadras*. Essas sessões rituais eram as responsáveis pela produção dos estados religiosos (*hals*) valorizados nos centros religiosos da Hamdouchiya devido à utilização da música Hamadsha – patrimônio imaterial dos discípulos – descrita como um meio para a realização das “experiências místicas”³⁹.

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

As sessões rituais das *hadras* duravam aproximadamente uma hora e contavam com diversos momentos rítmicos, sobretudo, controlados pelo *ma'alem* da *zawiya* junto aos demais discípulos. Neste caso, cabia a ele a condução do andamento dos compassos ao longo do ritual que culminavam com os estados religiosos (*hals*) sufis. Ao todo,

³⁷ Evito classificar as confrarias marroquinas sobre o rótulo de “populares” ou de “elites”. Essas denominações não se justificam para analisar o caráter das atividades e experiências rituais sufis, devido ao aspecto etnocêntrico contido nessas associações, o que acabou reforçando uma divisão entre práticas ligadas a uma ortodoxia islâmica vigente em oposição às práticas consideradas meras “manifestações de heterodoxias”. No final das contas, a produção desses discursos visa definir o que era entendido como uma “tradição” (Asad, 1986).

³⁸ Também conhecido como *zurna* esse instrumento se assemelha a um oboé formado por uma peça de madeira (geralmente extraída dos pés de damasco) vertical de 40 cm e é dotado de oito orifícios para os dedos e um orifício através do qual o instrumentista sopra com uma palheta de palha dupla.

³⁹ “*Se ninguém manifestar o hal [estado religioso almejado] hoje, tentaremos semana que vem na zawiya. Não se produz hal como em uma fábrica apertando botões. Ele não é produzido quando queremos. Mas ele também não é acaso. É Deus [Allah] quem determina. E quando acontece, é fantástico*”, disse Ibrahim (47 anos, vendedor). Se a música é o canal que possibilita passar da dimensão exotérica (*zahiri*), que deriva da percepção sensorial do mundo material, à esotérica (*batini*), sendo esta última mais próxima da realidade/verdade divina (*haqiqa, haqq*), a substância transformativa contida no *hal*, do ponto de vista dos sujeitos, justifica a produção ritual das *hadras* mesmo que se tenha em conta a qualidade efêmera de sua experiência.

observei que entre 13 e 18 adeptos formavam o “núcleo-base” da *zawiya*, uma vez que cabia a estes a condução dos instrumentos de sopro e percussivos: três (flautas) *ghitas*, sete a nove *harrazs*, dois a quatro *ta'arijas* e um a dois *tbals*. Os discípulos adquiriam o *hal* nas *hadras* por meio da formação de duas fileiras em frente aos flautistas: 1) a primeira correspondia aos adeptos que portavam os *harrazs* sobre seus ombros esquerdos e; 2) a segunda equivalia aos membros sufis unidos, lado a lado, por meio do aperto de suas mãos ou entrelaçamento de braços. Porém, em ambos, a disposição e a performance corporal eram totalmente distintas ao longo das *hadras*⁴⁰.

Aos discípulos que formavam a fileira de trás dos adeptos que utilizavam as percussões, era dada a oportunidade de contemplar a música tocada pelos flautistas e percussionistas, além de desenvolver determinadas performances corporais. Unidos e de mãos dadas, os membros sufis marcavam os ritmos musicais através: 1) do balanço do corpo por meio da projeção do tronco superior para frente e para trás, até a inclinação da cabeça na altura do peito e; 2) do meneio dos pés, até o pisoteio de ambos no chão, com o intuito de salientar que esses movimentos estavam em consonância com os compassos provenientes dos *harrazs*. Exibir solidariedade junto aos discípulos que executavam os instrumentos nas *hadras* era uma qualidade valorizada discursivamente entre os adeptos, mas não se constituía em casos singulares, visto a possibilidade de aquisição de *hal* em algum momento⁴¹.

Fazer parte das performances nessas fileiras era considerado pelos discípulos uma forma de propiciar as variações de seus estados religiosos (*hals*), assim que o ritual atingisse o seu ápice por meio do contínuo andamento dos compassos coordenados pelo *ma'alem*. Desse modo, a constante repetição de blocos rítmicos homogêneos, em

⁴⁰ Os discípulos que utilizavam as percussões necessitavam, inicialmente, conduzir os ritmos propostos pelos *ma'alem*. A comunicação nesta etapa se dava através da troca de olhares entre mestre musical (*ma'alem*) e os discípulos, mas também entre os próprios adeptos da fileira, como forma de estabelecerem uma sintonia diante do andamento dos compassos. Além disso, uma ideia permanente entre os membros da *zawiya* era a de “oferecer o seu melhor” durante essas performances com o intuito de justificarem sua participação e permanência neste espaço ritual. “*É importante manter os ritmos. Será com eles que os meus irmãos e eu poderemos ter o hal na zawiya. Mas até lá, é necessário prestar atenção no mestre [ma'alem]. Ter atenção e continuar com a atenção, até entender que isso é fundamental para todos e uma lição*”, disse Abdelkader. Essa disciplina em manter os ritmos e dialogar corporalmente com o *ma'alem*, além do valor de solidariedade para com os demais na *zawiya* por meio dessa expressão de “sacrifício moral” atrelada à performance, formava o grau de autonomia religiosa dos sujeitos (Mahmood, 2005), até aos momentos de produção coletiva de *hal*.

⁴¹ “*É uma honra participar da zawiya na presença dos meus irmãos. Eu me sinto contente. Quando não estou tocando o harraz ou a ta'arija, gosto de me unir [formar a fila] com os demais. Mas para isso, a zawiya precisa de pessoas. A melhor coisa é ver a zawiya cheia delas*”, disse Hamid. Nesse sentido, mesmo que o *hal* não fosse o foco principal do dia para algum discípulo, caberia aos membros a produção dos estados de zelo e de contentamento entre si diante desses momentos rituais.

intervalos de cinco a dez minutos, conduzia as diversas transições rituais contidas nas *hadras* até a produção de seu ponto culminante por meio da manifestação de *hal*. Os sorrisos, o frequente balanço dos ombros e/ou a permanência dos olhos fechados durante a execução dos ritmos musicais, depois dos primeiros 30 minutos das *hadras*, eram interpretados como sinais corporais da presença de *hal* entre os discípulos. Entretanto, longe de querer determinar as representações do estado mental dos indivíduos que realizavam o “êxtase”, já problematizadas em alguns contextos islâmicos (Bartel, 2016; Boody, 1989; Lambek, 1981), optei por me concentrar sobre o engajamento individual provocado pelas práticas devocionais dos discípulos em parceria com algumas de suas produções discursivas⁴².

No meu caso etnográfico, posso considerar a participação dos indivíduos como um equivalente ao empenho individual e voluntário – engajamento nos meus termos – dos adeptos por meio das práticas devocionais mobilizadas junto ao cotidiano dos centros religiosos. Contudo, a manifestação de *hal* não visa simplesmente normalizar as relações do “eu” com o mundo. Neste sentido, as proposições de Pinto (2002) sobre as experiências de “ser e atuar no mundo”⁴³ podem contribuir para analisar as problemáticas sobre o *hal*⁴⁴.

⁴² Essas produções se encontram disponíveis quando os discípulos exibem o caráter transformativo sobre os seus próprios *selves*. Sobre isso, algumas questões aproximativas com outros contextos podem indicar melhor as possibilidades de lidar com o fenômeno do *hal*. Se tomado como reestruturação das relações de cognição e do próprio mundo vivido pelos indivíduos (Gell, 1980), o *hal* pode ser encarado como o resultado de técnicas que são profundamente importantes no estabelecimento e manutenção das relações entre o “eu” e o mundo. Neste sentido, o processo ritual analisado por Gell (1980) foi definido pela combinação entre corpo, movimento, intenção e, sobretudo, pela participação dos indivíduos por meio da ideia lúdica de jogo, reforçando a relação entre experiência humana e intencionalidade.

⁴³ O processo ritual analisado por Pinto (2002) indicou que o caráter indutivo dos rituais sufis faz com que a mobilização de elementos estruturantes da vida religiosa conduza aos participantes a vivenciarem o caminho sufi como parte de seu próprio “eu” existencial. Assim, as disposições cognitivas, emocionais e práticas, tais como conceitos doutrinários ou técnicas corporais, seriam mobilizadas na construção das “experiências místicas” a partir dos sentimentos e sensações induzidos pelas produções rituais. No meu caso etnográfico, apenas a dimensão sensorial era privilegiada na formação dessas experiências. Porém, uma vez constituídas, elas correspondiam as reorganizações das subjetividades promovidas pela capacidade reflexiva associadas a manifestação dos *hals* pelos adeptos.

⁴⁴ Isso adquire relevância tanto para as práticas devocionais (*qasidas* e *hadras*) desenvolvidas nos centros religiosos quanto para o circuito de apresentações nos festivais de música da Hamdouchiya. A *zawiya* de Eassouira e a *ta'ifa* de Fez reconheciam a possibilidade da produção de *hal* em algum momento desses processos rituais. Mesmo que eles fossem raros, a ideia de uma “autenticidade” diante dessas expressões não faziam parte das classificações morais entre os membros sufis no tocante aos significados e valores que essas experiências poderiam conter. A crítica realizada pela *zawiya* de Safi se restringia somente aos usos das formas herdadas da Hamdouchiya voltadas para: 1) a aquisição de dinheiro para si como, por exemplo, por meio das representações deles sobre as atuações do *moqaddim* de Fez; e 2) a produção de recursos financeiros esporádicos que não contemplassem o engajamento de todos vinculados a um mesmo centro religioso como, por exemplo, por meio dos comentários deles sobre a seletividade existente no “núcleo-base” dos discípulos de Essaouira. Neste sentido, o uso das formas herdadas da Hamdouchiya não estabelecia um limite rígido entre “cultura” e “religião” em termos de uma “constituição moderna” (Latour, 1994: 19), por mais que esses temas suscitasse algumas controversas atuais. É inegável a presença do

Aos discípulos da *zawiya* de Safi que demonstravam publicamente uma “satisfação” pessoal diante das *hadras* organizadas, equivalente ao reconhecimento da atuação de um poder divino (*baraka*) na *zawiya*, a dimensão sensorial correlacionada a se ter a “mente vazia”, ou seja, a de um pensamento “ligado ao nada”, diante dos problemas da vida cotidiana pelos adeptos sufis era uma forma de indicação de que a manifestação de *hal* havia sido produzida e difundida entre os sujeitos. A analogia do *hal* como uma espécie de “medicamento para a cabeça” era reiteradamente sugerida como um efeito provocado pela dimensão musical sobre os adeptos, além de proporcionar uma razão explicativa frente à continuada visitação da *zawiya* por parte de indivíduos não sufis – especialmente de homens e mulheres que habitavam as circunvizinhanças da *medina* de Safi – que frequentemente assistiam às *hadras* às sextas-feiras⁴⁵.

Além disso, também era comum uma produção discursiva voltada para a dimensão sensorial que descrevia os efeitos de um “bem-estar” corporal⁴⁶, após a finalização das *hadras*, o que sempre reforçava o caráter aquisitivo de *hal* entre os discípulos. As narrativas de alguns deles contemplavam a possibilidade de lidar com ou, até mesmo,

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

⁴⁵ “Ouvir a música da hadra é afastar da cabeça os problemas da vida estressante, do trabalho e da família. Ao longo da semana, temos discussões que provocam em nós sentimentos horríveis. Por isso, temos a música Hamadsha. Ela nos traz uma tranquilidade”, disse Driss. Nesse sentido, a atribuição do caráter transformativo dos sujeitos, num primeiro momento, centrava-se apenas na dimensão exotérica (*zahiri*) da experiência sufi, que deriva da percepção sensorial do mundo material, – operante pelos efeitos corporais derivados dos sons da música Hamadsha. A importância da música para a capacidade reflexiva dos discípulos é um ponto a ser mensurado. Ao contrário de uma perspectiva voltada para a construção de um corpo secular, ou seja, que desvaloriza as formas de vida que dão prioridade às suas próprias dimensões sensoriais (Hirschkind, 2011), a Hamdouchiya auto-cultiva essa propriedade por meio dos ritmos e intensidades mobilizados pelos adeptos. Não é à toa que o par música-reflexão impõe uma certa continuidade entre o desenvolvimento das ações rituais e a incorporação de aprendizados críticos junto ao cotidiano dos centros religiosos. Mais do que isso, se a construção de uma sintonia sensorial comum aos discípulos expressa o grau de atuação deles sobre o mundo, a divisão entre planos discursivo-argumentativo ritual e pós-experiencial torna-se arbitrária como resultado da capacidade reflexiva produzida pelos membros sufis por meio da dimensão musical. Por mais que ela possa ocorrer, o esforço de manter a sintonia musical ativa em coletividade, de modo geral, também produz mecanismos de controle moral e ético. Neste sentido, o ato de tocar ou ensaiar a música Hamadsha é encarado como algo vital e condicente com o entendimento e a postura de cada um dos discípulos situado nas formas organizacionais dos centros religiosos.

⁴⁶ O termo compreendia a redução das frustrações causadas tanto pela rotina do trabalho quanto decorrente dos problemas da vida familiar/conjugal. Neste sentido, o “alívio” no corpo (*jism*) proporcionado pelo estado religioso (*hal*) atuava na dimensão cognitiva-sensorial dos interlocutores.

anular o *stress* provocado pela rotina dos ambientes de trabalho, ciclos de amizades ou advindo de núcleos familiares⁴⁷.

Contudo, a dimensão exotérica (*zahiri*), que deriva da percepção sensorial do mundo material, não resumia a “experiência mística” dos discípulos com relação ao mote inicial da produção dos estados religiosos (*hals*) pela dimensão musical. Ter uma experiência para além do plano sensorial era caracterizado como uma possibilidade de adquirir um “entendimento/revelação” sobre a progressão iniciática diante da realidade, ou seja, relacionado com as demais esferas da vida social como trabalho, família e lazer dos adeptos. Tal fenômeno relacionado com a dimensão esotérica (*batini*), sendo esta última mais próxima da realidade/verdade divina (*haqiqa, haqq*), era considerado pelos membros sufis de curta duração e tido como raro nas *hadras*, pois demandava o reconhecimento da atuação de um poder divino (*baraka*) sobre os sujeitos, provocado e determinado por Deus (*Allah*). Por isso, a produção de valores e/ou atitudes de autonomia e de responsabilidade para consigo e diante dos outros membros da *zawiya* criavam e justificavam o desejo dessas “experiências místicas”⁴⁸.

A ética do falar (recitações) e do tocar/ensaiar (música Hamadsha) se difere da ética do ouvir (Hirschkind, 2006). Palavra (recitação) e música (ritmos-intensidades) formam um conjunto de experiências mobilizadas pela dimensão sensorial no qual os discípulos são constantemente submetidos. Se a aquisição da capacidade reflexiva se

⁴⁷ “O meu corpo descansou após algumas *hadras*. Mas alguns efeitos [*hal*] não eram curtos. Eles se estendem ao longo dos dias e ninguém era capaz de destruir com a minha paz no coração. Mas, você sabe como é a realidade. A tranquilidade na vida muda rápido”, disse Taoufik (35 anos, estivador). Mais uma vez, o reconhecimento da atuação de um poder divino (*baraka*) na *zawiya* era conectado com a produção da “experiência mística” dos adeptos já que a dimensão musical continuava a exercer o seu canal expressivo por onde as performances e eficácias devocionais se desenvolviam e entrelaçavam.

⁴⁸ Assim, era observável a reflexão sobre a percepção da vida advinda dessas “experiências místicas”, relacionadas com a dimensão esotérica (*batini*) pelos adeptos. Um exemplo de manifestação de *hal* deslocada entre os polos das dimensões experienciais sufis (*zahiri-batini*) me foi narrado por Bachar após ele, em diversas *hadras*, “ter adquirido” uma meditação sobre o caráter de suas relações familiares. “Depois de ter a minha mente vazia, eu comecei a valorizar a presença dos meus filhos em casa. Eles deveriam passar mais tempo comigo, mesmo que já estejam casados ou com filhos. Os momentos familiares são importantes para mim desde então”, disse o membro sufi. A passagem da dimensão exotérica (*zahiri*) rumo à dimensão esotérica (*batini*) entre os discípulos era proporcionada pela dimensão musical na qual os sujeitos eram submetidos, mas, sobretudo, derivava da substância transformativa sobre os *selves* dos adeptos por meio da própria manifestação de *hal*. Quanto à qualidade efêmera e inusitada contida no *hal*, em vez de uma interação comunicativa que envolveria a problemática de “como fazer algo por meio de palavras”, era preferível complexificar a questão em “como fazer algo por meio de audições”, uma vez que a música Hamadsha atuaria na produção dessas “experiências místicas”. No meu caso etnográfico, enfatizar apenas a dimensão exotérica (*zahiri*) não permite compreender as experiências rituais das *hadras* na qual os discípulos são submetidos, uma vez que seu caráter reflexivo proporcionado pelas “experiências místicas” – dimensão esotérica (*batini*) – extrapola o mero enquadramento dos estados religiosos (*hals*) por meio das situações de “esvaziamento mental” e/ou de “bem-estar” corporal presentes entre alguns adeptos da Hamdouchiya.

justifica pela rotinização das formas devocionais existentes, então essas experiências, podem ser expandidas simultaneamente como um modo de presença em si mesmo (Foucault, 2018), esquema de transformação dos *selves* (Asad, 1993) e elaboração de uma forma de relação consigo que permite ao indivíduo se constituir como sujeito de uma conduta moral (Foucault, 1984). Neste sentido, o esforço coletivo em torno da sintonia de recitação (leituras textuais, *dhikrs* e *qasidas*) e musical (*hadras*) expressava a construção do desejo sobre os sujeitos (Mahmood, 2005) por meio da preparação e da vivência de cada adepto junto aos rituais⁴⁹.

Conclusões

As interações e a *doxa* na “experiência mística” pela aquisição dos estados religiosos (*hals*) sufis forjam as bases do processo disciplinar pressuposto na organização e existência ritual dos discípulos na *zawiya*. As noções de responsabilidade e autonomia são 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 reside no desenvolvimento do caráter reflexivo por parte dos adeptos em estabelecer um horizonte fixo de estados religiosos (*hals*) que possa ser usado na conversão de 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 Hamdouchiya.

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.

⁴⁹ Mesmo que o caráter de efemeridade do *hal* não possa ser descrito em termos de sua “reprodutibilidade técnica”, mas, como na maioria das vezes, esporádico aos discípulos, isso não permitia a negligência por parte dos adeptos em produzir as performances com os instrumentos percussivos (*harrazs* ou *ta'arijas*). O fato de alguns membros sufis não adquirirem a manifestação de *hal*, seja do ponto de vista da dimensão exotérica (*zahiri*) seja da perspectiva da dimensão esotérica (*batini*), não era usado como uma justificativa para se ausentar das práticas devocionais relacionadas às *hadras*, nesse caso, por meio da dimensão musical. “Cada *hal* é único. É impossível reproduzi-lo conforme a sua vontade. Você nunca sabe quando ele virá. Porém, mesmo ele que não ocorra na *hadra* isso não é motivo para que não haja os esforços de todos para com a música. Ela nos torna unidos na devoção”, disse Tarik. Portanto, cabia aos próprios discípulos o desenvolvimento das noções de responsabilidade e autonomia a serem rotinizadas através das performances como uma forma dos adeptos provarem sua submissão. Entretanto, quando algumas dessas situações de descaso frente aos ritmos musicais ocorriam nas *hadras*, cabia aos flautistas, especialmente ao *ma'alem*, a indicação junto ao discípulo de que seu ritmo se situava fora do andamento dos compassos coletivos.

O engajamento individual paulatino dos adeptos, articulado com as noções de responsabilidade e autonomia, era colocado à prova em distintas conjunturas através: 1) dos atos de ordenamento e asseio dos locais de comunhão da *zawiya*, por meio dos valores de hospitalidade e solidariedade expressos pela ideia de recepção confortável entre os presentes nas dinâmicas rituais; 2) da preparação da intenção (*niya*) devocional desejada como forma de transformação dos dispositivos morais do “eu” (*nafs*) dos sufis durante as leituras textuais (Alcorão e “Dala’il al-Khayrat”) e; 3) da constituição dos laços interacionais rotinizados pelas performances corporais (*dhikrs*, *qasidas* e *hadras*) como forma de evidenciar os processos de submissão desenvolvidos pelos sujeitos. Sobre essa última performance ritual (*hadras*), era notória a importância da música Hamadsha na fabricação da “experiência mística” por meio da passagem da dimensão exotérica (*zahiri*) rumo à dimensão esotérica (*batini*) entre os discípulos. Nesse sentido, a erupção de *hal* criava uma expectativa de poder dominar o caráter reflexivo da progressão iniciática dos adeptos junto às suas esferas mais próximas da vida social (trabalho, família e lazer).

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 entendido 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*.

Referências

- ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- _____. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C, Center for Contemporary Arab Studies: Georgetown University, 1986.
- BARTEL, Bruno. Ferraz. *Representação, peregrinação, sacrifício e possessão no culto à Aisha Qandisha*. Rio de Janeiro: Autografia, 2016.
- BODDY, Janice. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

- EICKELMAN, Dale; PISCATORI, James. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité IV: Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- _____. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- GEERTZ, Clifford. Mysteries of Islam. “O senso comum como sistema cultural”. In: *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 111-141. [1983]
- GELL, Alfred. The Gods at Play: Vertigo and Possession in Muria Religion. *Man*, London, vol. 15, n. 2, 1980, p. 219-248.
- HAMMOUDI, Abdellah. *Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- HIRSCHKIND, Charles. Is There a Secular Body?. *Cultural Anthropology*, Chicago, v. 26, n. 4, 2011, p. 633–647.
- _____. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.
- KANT. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 195-256. [1785]
- LAMBEK, Michael. *Human spirits: a cultural account of trance in Mayotte*. Cambridge studies in cultural systems. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1994. [1991]
- MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- 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.
- SCHIELKE, Samuli. Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians. *Journal of Religion in Africa*, Gainesville, vol. 39, n. 2, 2009, p. 158-185.
- TRIMINGHAM, John Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971.