

DIRETOR EDITORIAL:
Marcelo C. Araújo

COPIDESQUE:
Bruna Marzullo


EDITORES:
Avelino Grassi
Márcio F. dos Anjos

REVISÃO:
Lessandra Muniz de Carvalho

COORDENAÇÃO EDITORIAL:
Ana Lúcia de Castro Leite

CAPA E DIAGRAMAÇÃO:
Simone Godoy

Coordenador da Coleção: Rodrigo Portella

 Cultura e Religião

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Pinto, Paulo Gabriel Hilu da Rocha
Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica / Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. – Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010. (Cultura e Religião)

ISBN 978-85-369-0197-8

1. Civilização islâmica 2. Cultura 3. Islã – Civilização 4. Islã – História
5. Islamismo – História I. Título. II. Série.

10-07278

CDD-297

Índices para catálogo sistemático:

1. Islã: Cultura islâmica: Abordagem antropológica 297

2ª reimpressão

Todos os direitos reservados à **EDITORA SANTUÁRIO** – 2014



Composição, CTcP, impressão e acabamento:
Editora Santuário - Rua Pe. Claro Monteiro, 342
12570-000 – Aparecida-SP – Tel. (12) 3104-2000

Sumário

Apresentação – 13

Introdução – 21

1. Constituição da tradição:

A revelação e os “5 Pilares” – 37

2. Divisões sectárias: Sunismo e xiismo – 73

3. A vertente mística: O sufismo – 101

4. Crise e reforma:

O mundo islâmico nos séculos XIX e XX – 121

5. Militância, globalização e pluralização:

O islã nos séculos XX e XXI – 147

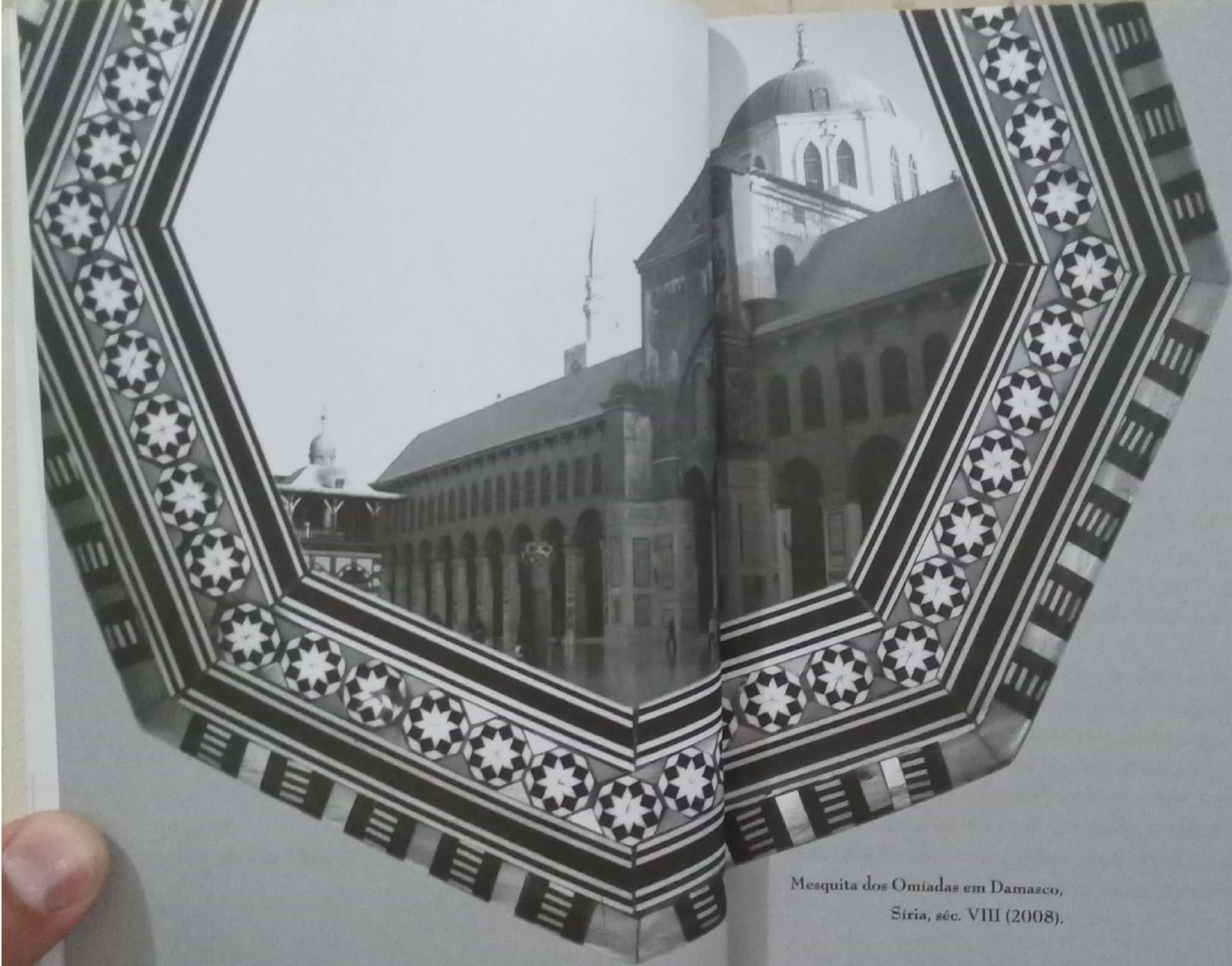
6. Novos espaços do islã:

Comunidades muçulmanas na Europa e no Brasil – 195

Considerações finais – 222

Bibliografia – 223

Para Nuri
Ya qalbi, ya ruhi, ya ibni



Mesquita dos Omiadas em Damasco,
Síria, séc. VIII (2008).

Apresentação

Este livro foi escrito como um texto introdutório sobre o islã para um público não especializado no assunto, porém interessado em adquirir o instrumental analítico necessário para compreender melhor o universo religioso e civilizacional do mundo muçulmano. Nos capítulos que se seguem, são apresentados os principais elementos doutrinários e rituais do sistema religioso islâmico, assim como os marcos factuais da história da civilização islâmica que considero relevantes para uma compreensão empiricamente embasada do mundo muçulmano.

No entanto, este livro não é um simples compêndio de fatos sobre o islã, nem um somatório de trabalhos que daria ao leitor o “*state of the art*” de determinada área dos estudos islâmicos. A análise que faço da história islâmica é informada pela pesquisa etnográfica que realizo desde 1999 sobre o sufismo e outras formas de islã na Síria contemporânea,¹ assim como pelo trabalho de campo que faço desde 2003 nas comunidades muçulmanas no Brasil. Em 2013, iniciei um trabalho de cam-

¹ Realizei trabalho de campo na Síria de 1999 a 2001 e, posteriormente, pesquisas etnográficas mais curtas, com duração de um a dois meses, entre 2002 e 2010.

po etnográfico sobre peregrinações xiitas no Iraque. Os dados etnográficos usados aqui também provêm de experiências de campo mais pontuais sobre diferentes aspectos do islã que tive no Líbano, Iraque, Marrocos, Egito, na Jordânia, Turquia e no Irã; assim como junto a comunidades muçulmanas na Argentina, no Paraguai, nos Estados Unidos, na França, Alemanha, Holanda, Dinamarca e Suécia.

A narrativa do texto é guiada por um quadro analítico construído a partir do instrumental conceitual da antropologia. A perspectiva teórica adotada neste livro visa permitir uma compreensão do mundo muçulmano que leve em consideração a sua pluralidade cultural e histórica. Por isso, por mais abrangentes que sejam os dados aqui apresentados, não se trata de uma obra que pretenda ser uma exposição exaustiva sobre a civilização islâmica. A leitura deste livro pode ser complementada pela leitura das histórias gerais de Albert Hourani (1994) e Ira Lapidus (1988), da antropologia histórica de Charles Lindholm (2002) e da suma antropológica feita por Dale Eickelman (2002), assim como pelas demais obras listadas na bibliografia.

Por fim, este livro propõe uma abordagem antropológica do islã, ou seja, ele se ocupa do islã enquanto fenômeno social e cultural e não enquanto verdade teológica. Assim, todo tipo de crenças, rituais e práticas elaborados, realizados ou reivindicados por pessoas que se identificam como muçulmanos faz parte do objeto de estudo deste livro, independentemente do fato de eles poderem ser criticados e/ou condenados por outros muçulmanos. O islã tratado neste livro é aquele que existe nas práticas, nos discursos e nas subjetividades de todos aqueles que se identificam como muçulmanos. Os leitores interessados em uma abordagem religiosa

do islã devem procurar, além do Alcorão e das coleções de Hadith, obras de cunho teológico ou a literatura produzida por teólogos, líderes religiosos ou intelectuais islâmicos. Do mesmo modo, as formas de radicalismo e violência praticadas em nome do islã são tratadas aqui como fenômenos sociais cujos contextos e processos de construção devem ser analisados e compreendidos para além dos discursos estigmatizantes sobre o “terrorismo islâmico”.

Assim, creio que esse livro vai preencher uma demanda por estudos acadêmicos sobre o islã que o mercado editorial brasileiro não está atendendo plenamente. As traduções de livros sobre o islã para o português, embora já incluam autores importantes como Albert Hourani e Clifford Geertz, tendem a privilegiar obras de cunho jornalístico voltadas para o radicalismo islâmico. A produção nacional sobre o islã costuma ter um caráter ensaístico, sendo raramente baseada em pesquisa empírica.² Espero que as dissertações de mestrado e teses de doutorado sobre diferentes aspectos das comunidades muçulmanas no Brasil e no exterior que vêm sendo produzidas nas universidades brasileiras consigam um dia atrair a atenção do mercado editorial e possam contribuir para a consolidação no Brasil dos estudos acadêmicos sobre temáticas ligadas ao islã.

É extremamente difícil fazer agradecimentos em um livro como este, pois ele reúne resultados das pesquisas que realizei nesses dez anos de relação intelectual com diferentes partes do mundo muçulmano, o que faz com que a lista

² Recentemente duas coletâneas foram publicadas com artigos de pesquisadores sobre os muçulmanos no Brasil (Ferreira, 2009; Montenegro e Benlabbah, 2013).

de pessoas que me ajudaram nessa trajetória seja demasiado grande. Porém, alguns agradecimentos se fazem necessários.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a todos os muçulmanos e muçulmanas que me acolheram como pesquisador, repondendo minhas incessantes perguntas e aceitando minha presença em suas comunidades religiosas, em seus locais de trabalho e em sua vida familiar. Alguns me ofereceram muito mais do que o saber etnográfico que me faz antropólogo, agraciando-me com sua insuperável hospitalidade e duradoura amizade. Espero que este livro esteja à altura de todas as dádivas que recebi nesses anos.

Agradeço aos meus colegas e amigos do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense, que sempre apoiaram minhas atividades de pesquisa e ofereceram um ambiente acadêmico onde pude desenvolver minhas reflexões sobre o islã em um interessante debate intelectual.

Gostaria também de agradecer às agências de fomento que financiaram minhas pesquisas desde 1999. À Capes, cuja bolsa de doutorado me permitiu fazer meu primeiro trabalho de campo na Síria. Ao CNPq e à Faperj, cujas Bolsa de Produtividade em Pesquisa e Bolsa Jovem Cientista do Nosso Estado, respectivamente, permitiram-me realizar os trabalhos de campo mais recentes no Brasil, na Síria e no Iraque.

As palavras árabes foram transliteradas usando uma versão simplificada do sistema do *International Journal of*

Middle East Studies. O plural árabe foi colocado entre parênteses, quando necessário, e o plural no texto foi feito se adicionando um "s" à palavra árabe. A única exceção foi 'aliml'ulama, na qual o plural árabe foi usado sem a adição de "s" no final.



Crianças na Mesquita dos Omíadas em
Alepo, Síria (2008).

Introdução

Em março de 2008, o Vaticano anunciou que o número de muçulmanos ultrapassara o número de católicos. O número estimado de 1,3 bilhões de adeptos faria do islã a denominação religiosa mais numerosa da Terra. A notícia ressaltava ainda o grande crescimento do islã em contraste com a estabilização percentual do número de católicos na população mundial. Embora a notícia enfatizasse a crescente “presença” islâmica no mundo, o texto reconhecia que esta ainda estaria longe do número alcançado pelas denominações cristãs somadas, o qual chegaria a 2 bilhões de fiéis.¹

A repercussão que essa notícia teve, sendo amplamente veiculada pela mídia internacional, deriva do fato de que o número de muçulmanos no mundo é mais que um simples dado demográfico, pois possui dimensões políticas e simbólicas importantes. O islã é frequentemente construído pelo imaginário cultural e discurso político das sociedades euro-americanas como uma alteridade radical. Segundo essas visões, o islã seria dotado de qualidades negativas – irracionalidade, fanatismo, autoritarismo, opressão às mulheres, violência e tradicionalismo – contrastadas àquelas que definiriam o “mundo ocidental” – razão,

¹ <http://uk.reuters.com/article/topNews/idUKL3068682420080330>.

tolerância, liberdade, igualdade e modernidade. Os estereótipos mobilizados para produzir as construções estigmatizantes do "islã", as quais ganharam mais força após os atentados de 11 de setembro de 2001 nos EUA, derivam em grande parte dessas representações culturais, as quais foram sistematizadas pela tradição intelectual do orientalismo europeu.

O orientalismo se constituiu em um campo intelectual relativamente autônomo na Europa, a partir do século XVIII. A constituição do campo intelectual orientalista foi justificada, pelo menos na sua dimensão mais evidentemente ideológica, pelo pressuposto de que o mundo muçulmano constituiria uma unidade cultural homogênea cujos princípios organizacionais seriam ditados pelos textos sagrados do islã (Said, 1990). Assim, a produção dos estudiosos orientalistas tendia a desconsiderar a pluralidade de tradições culturais e processos históricos existentes nas diversas sociedades de maioria muçulmana em prol de uma essencialização a-histórica dos textos normativos do islã.

Evidentemente, a imagem de universos civilizacionais simetricamente opostos, "islã" e "Ocidente", não passa de uma construção ideológica baseada em generalizações fáceis de estereótipos que ocultam a diversidade e as contradições de ambos.

Embora seja historicamente correto apontar que a democracia liberal tenha emergido na Europa e na América do Norte nos séculos XVIII e XIX, frequentemente se esquece de incluir na narrativa sobre o "Ocidente" que a inquisição, o fascismo, o nazismo, o stalinismo e as ditaduras latino-americanas também são criações da civilização ocidental euro-americana.

Do mesmo modo, os exemplos de autoritarismo e intolerância existentes no mundo muçulmano – tais como as dita-

das e monarquias despóticas existentes nos países árabes, o regime dos Talibãs no Afeganistão ou a perseguição aos Bahá'is no Irã sob a República Islâmica – não podem ser ignorados como o simples fruto de um desvio dos "verdadeiros" princípios do islã. Esse é um discurso recorrente na apologética muçulmana construída em reação ao discurso estigmatizante ocidental. Por outro lado, os processos históricos e as conexões culturais específicas que geraram cada um desses fenômenos não podem ser reduzidas à presença de um "islã" genérico.

A tradição islâmica também criou fórmulas de coexistência com a alteridade religiosa, as quais permitiram que, no decorrer de sua história, as sociedades muçulmanas aceitassem e institucionalizassem a presença de fiéis de outras religiões (cristãos, judeus, budistas e hindus) no seu interior. Contemporaneamente, alguns países de maioria muçulmana, como Tunísia, Turquia e Indonésia, passam por importantes processos de democratização, enquanto outros, como Irã, Líbano e Egito, possuem uma vibrante sociedade civil que frequentemente entra em choque com o caráter autoritário e/ou excludente de seus regimes políticos.

Mesmo um olhar superficial não pode deixar de perceber a enorme diversidade histórica, cultural e política do mundo muçulmano. Para além das divisões sectárias entre sunitas (cerca de 85% dos muçulmanos) e xiitas (15%), existe uma enorme diversidade nas formas de se interpretar, praticar e vivenciar o islã que existe nos diferentes grupos sociais e tradições culturais que compõem o mundo muçulmano. Os países de maioria muçulmana estendem-se em uma faixa que vai do norte da África, com o Marrocos e a Mauritânia no extremo ocidental, ao sudeste asiático, com a Indonésia no extremo oriental. Embora seja

corrente no imaginário ocidental associar o islã aos países árabes do Oriente Médio, os árabes muçulmanos² não são demograficamente dominantes no mundo muçulmano.

A região com o maior número de muçulmanos é o subcontinente indiano, onde cerca de 400 milhões de fiéis se distribuem pelo Paquistão, por Bangladesh, pela Índia e pelo Sri Lanka. O país com a maior população muçulmana é a Indonésia, onde cerca de 90% do seus 200 milhões de habitantes segue o Islã. Além disso, no correr do século XX, importantes comunidades muçulmanas constituíram-se em boa parte dos países europeus e americanos. Existem entre 5 e 6 milhões de muçulmanos nos Estados Unidos, 4 e 5 milhões na França, 3 milhões na Alemanha, 1,6 milhão no Reino Unido, 1 milhão na Espanha e 700.000 na Holanda. Na América do Sul, existem comunidades muçulmanas expressivas no Brasil (entre 100.000 e 200.000 mil), na Argentina (entre 100.000 e 200.000 mil) e no Suriname (20% da população).³

Os dados sobre os muçulmanos na Europa e na América devem ser vistos como estimativas aproximadas, pois não existem censos ou estatísticas confiáveis sobre as comunidades muçulmanas. Os números sobre as comunidades muçulmanas são alvo de uma intensa disputa informada pelas diferentes agendas políticas que orientam o debate público sobre o islã. Por exemplo, nos

² Embora a grande maioria dos árabes seja muçulmana, cerca de 10% dos árabes no Oriente Médio e Norte da África são cristãos de diversas denominações (grego-ortodoxos, maronitas, melquitas, católicos romanos, protestantes etc.). Existem ainda árabes seguidores de outras religiões (judeus, mandeus etc.) e sem religião.

³ Na edição anterior deste livro, reproduzi a estimativa dada pelas autoridades religiosas muçulmanas no Brasil. Desde então, revi essa estimativa com base em minha etnografia e no censo de 2010. Cf. Pinto, 2013.

Estados Unidos as instituições islâmicas tendem a inflacionar o número de muçulmanos, enquanto as organizações conservadoras e/ou pró-israelenses procuram minimizar a presença islâmica no país em uma disputa por poder de pressão política através do “peso eleitoral” da comunidade (Cesari, 2004: 22-23; Kepel, 1997: 44-78). Mesmo no Brasil, onde a politização dos números não é tão evidente, a imprecisão é gritante. O censo de 2000 afirma existirem 27.239 muçulmanos no Brasil, enquanto as instituições islâmicas falam de 1 a 3 milhões de adeptos do islã no país.

À pluralidade geográfica, étnica e cultural – que inclui árabes, iranianos, indianos, chineses, franceses, americanos e brasileiros, entre muitos outros – soma-se uma enorme diversidade nas formas de interpretação, prática e experiência do islã. A ideia de que o islã teria uma essência fixa que seria reproduzida independentemente do contexto histórico e cultural no qual ele se constitui como fenômeno social é empiricamente falsa. A legitimidade, a forma, o significado e os efeitos práticos de doutrinas, rituais e formas de ser muçulmano variam através das fronteiras culturais, de acordo com os diferentes grupos de uma mesma sociedade e, ainda, segundo as trajetórias individuais. *pluralidade*

Por exemplo, na Síria, o sufismo, a forma mística do islã, conecta os diversos entendimentos e práticas do islã, estando presente das formulações teológicas dos *‘ulama* (especialistas da religião) ao culto popular dos santos e seus milagres. Já na Arábia Saudita o sufismo é proibido, pois, segundo o wahhabismo, a corrente religiosa dominante no país, as doutrinas e práticas sufis constituiriam uma forma de “inovação condenável” (*bida’*) e superstição não islâmica. No Egito, o sufismo tem uma presença exuberante na vida religiosa, e certas formas de sufismo contam com o reconhecimento (e controle) do Estado através

do Conselho Supremo das Ordens Sufis. Os famosos *muhiids* (festas de santo) do Cairo, de Disuq e Tanta atraem milhões de peregrinos, constituindo ao mesmo tempo grandes manifestações de devoção popular e arenas de entretenimento em massa. Por outro lado, existe em parte da população egípcia uma grande rejeição ao sufismo informada pelo movimento reformista da *salafiyya* e pelo *wahabbismo* saudita, que condenam o misticismo como um desvio do “verdadeiro” islã.

De forma similar, no mundo xiita existe uma enorme variedade de formas de celebração da 'Ashura, o período de dez dias no início do ano lunar do calendário islâmico que marca o martírio de Hussein, o neto de Muhammad, em uma batalha nas planícies de Karbala em 680 a.d. No Líbano e no Irã, esse período cerimonial era tradicionalmente marcado por representações e recitações do drama de Karbala (*ta'ziya*) e grandes procissões, nas quais grupos de penitentes praticavam a autoflagelação batendo as mãos no peito ou na cabeça (*tatbir*), ou, em alguns casos, cortando a testa com facas e navalhas (*latam*) para que o sangue escorresse pelo rosto em sinal de luto.

As celebrações da 'Ashura declinaram na primeira metade do século XX, quando passaram a ser associadas a um tradicionalismo popular e rural. Elas chegaram a ser proibidas por governos autoritários modernizadores, como o do Xá Reza Pahlevi, no Irã, ou hostis à expressão pública das identidades xiitas, como o de Saddam Hussein, no Iraque. No entanto, os rituais e procissões da 'Ashura ganharam novos significados e força cultural durante a Revolução Iraniana de 1979, quando foram mobilizados para expressar a oposição ao governo do Xá, e durante a Guerra Civil Libanesa (1975-1990), quando serviram para afirmar a identidade xiita dentro do universo político e cultural do Líbano.

No Irã, a República Islâmica favorece e promove grandes procissões durante a 'Ashura com exuberantes manifestações de luto, mas proíbe o uso de objetos cortantes na autoflagelação, considerando o derramamento de sangue como uma superstição não islâmica. No Líbano pós-1990, as celebrações da 'Ashura transformaram-se em uma arena de debates religiosos. Os seguidores de importantes cléricos xiitas de Beirute, como Said Hussein Fadlallah,⁴ e do Hizbollah seguem a linha modernista de condenar a autoflagelação com objetos cortantes (*latam*).⁵ Já os seguidores de cléricos xiitas do sul do Líbano e do movimento xiita AMAL consideram o uso de objetos cortantes parte integral dos rituais da 'Ashura e criticam os que condenam tal prática como “extremistas”.

Já na pequena comunidade xiita duodecimana da Síria o luto por Hussein é expresso nos rituais da 'Ashura apenas pelo choro dos participantes, sem que nenhuma forma de autoflagelação o acompanhe. Por fim, se as cerimônias da 'Ashura no Oriente Médio possuem um tom de tristeza e penitência, entre os muçulmanos xiitas da ilha caribenha de Trinidad y Tobago, a 'Ashura tornou-se uma celebração festiva. Os tambores da procissão são acompanhados de danças e consumo de bebidas alcoólicas por parte da população local (Deeb, 2006; Korom, 2003; Norton, 2007; Richard, 1995).

Mesmo o símbolo icônico do islã no imaginário ocidental, o véu, apresenta uma enorme diversidade de interpretações

⁴ Falecido em 2010.

⁵ O Hizbollah tem colocado caminhões com equipamento para coleta de sangue para hospitais junto às procissões da 'Ashura nas comunidades xiitas do Líbano. Essa é uma forma do movimento tentar reconfigurar a prática ritual através do oferecimento de alternativas modernistas àqueles que consideram o derramamento do próprio sangue como uma expressão de devoção a Hussein (Norton, 2007).

e usos que variam de acordo com cada contexto cultural e social. A recomendação corânica de que as mulheres devem vestir-se modestamente e cobrir seus encantos, a não ser para os seus maridos e homens da sua família nuclear (Alcorão XXIV: 31), foi compreendida e apropriada de diferentes formas na história das sociedades muçulmanas. Assim, na Arábia Saudita e em boa parte da Península Arábica, as mulheres usam o *niqab*, que cobre todo o corpo da mulher com exceção das mãos e dos olhos; no Irã, a forma tradicional de véu consiste em um longo pano, o *chador*, que envolve o corpo da mulher, mas deixa o rosto à mostra; no Paquistão, o véu é uma echarpe usada para cobrir os cabelos, mas permite a visão do rosto feminino. Se no Afeganistão a *burqa* impede totalmente a visão das formas do corpo feminino, ocultando até mesmo os olhos com uma gaze de tecido, entre as jovens de classe média da Síria, Líbano e Turquia, o *hijab* (lenço usado para ocultar os cabelos) é frequentemente combinado com calças jeans justas que realçam as formas do corpo.

Os motivos e significados que acompanham o uso do véu islâmico em suas várias manifestações também variam de acordo com cada contexto social. Em alguns países muçulmanos, como Irã, Arábia Saudita e Sudão, o véu é obrigatório para todas as mulheres, as quais procuram afirmar sua autonomia em relação à regra estatal negociando os limites do permissível em termos de moda e conveniência.⁶ Já em outros países como a Turquia, Tunísia e Síria, o véu não apenas não é obrigatório como é desencorajado pelo Estado. Nesses locais a adoção (ou não) de diversos estilos de véu expressa uma interpretação específica do

⁶ Basta ver o intenso debate sobre a repressão ao *bad hijab* (véu incorreto) que ocorreu no Irã após a eleição de Mahmud Ahmadinejad como presidente em 2007.

islã e uma certa relação pessoal tanto com a religiosidade quanto com a modernidade estatal. Assim, o uso do *hijab* ou do *niqab* na Síria e no Egito, onde um número significativo de mulheres não usa véu, serve para afirmar formas específicas de vivenciar o espaço público enquanto muçulmanas, ao mesmo tempo em que afirmam a autonomia moral dessas mulheres e seus grupos sociais em relação ao “feminismo oficial” promovido pelos Estados seculares e, por vezes, autoritários.

Diante dessa diversidade coloca-se a pergunta: Como compreender o islã enquanto fenômeno social? Evidentemente a ideia de que existiria uma “essência” que se reproduziria perfeitamente em todos os diferentes momentos históricos e contextos culturais mostra-se por demasiado simplista e ideológica ao ignorar a pluralidade de interpretações, práticas e experiências que constituem o universo de referências religiosas delimitado pelo termo “islã”. Diante disso, alguns autores seguem a linha analítica sistematizada por antropólogos, como o egípcio Abdul Hamid el-Zein (1977), o americano Clifford Geertz (1973) e o britânico Michael Gilson (2000 [1982]), segundo a qual existiriam diferentes formas de islã, cada qual determinada por seu contexto cultural particular. Desse modo, o islã seria uma categoria vazia que só adquiriria algum significado dentro dos limites de cada cultura.

Os méritos e a importância dessa perspectiva são evidentes, já que as diferenças culturais dentro do mundo muçulmano efetivamente produzem uma enorme variedade de formas de definir, praticar e vivenciar o islã. Porém, ela não é suficiente para compreendermos uma religião universal como o islã. Embora os significados e práticas que constituem o universo religioso do islã sejam construídos e vividos localmente, esses processos existem

em um diálogo constante com textos, discursos, práticas, objetos, imagens e pessoas que circulam em diversas arenas supralocais.

A referência comum a textos sagrados e tradições rituais cria canais de comunicação religiosa que permitem a construção não só de discursos, mas também de níveis de experiência que têm como horizonte religioso a comunidade imaginada⁷ do conjunto dos muçulmanos (designada como *umma*). Os rituais que implicam no deslocamento e congregação de muçulmanos de diferentes partes do mundo, tais como a peregrinação a Meca (*hadjj*), reforçam a consciência das diferenças locais ao mesmo tempo que suscitam a busca de denominadores comuns aos muçulmanos.

Na história das sociedades muçulmanas, esse processo serviu de base para movimentos reformistas que reivindicavam uma "volta" aos princípios básicos do islã para além das modificações e acréscimos gerados pelas histórias e culturas locais, em uma tentativa de restaurar a comunidade da época de Muhammad. Esses movimentos reformistas foram modificados pelas sociedades que os adotaram, mas também transmitiram a estas modelos de religiosidade supralocais que criaram esferas de troca e diálogo com outras áreas do mundo muçulmano.

Por exemplo, o movimento sufi da Mujadidiyya, que foi iniciado na Índia por Ahmad Sirhindi no século XVII, pregava uma estrita observância das regras corânicas em oposição à crescente fusão de práticas religiosas entre muçulmanos e hindus e serviu de base para importantes movimentos de reforma e renovação religiosa no século XIX e XX, no Império

⁷ A ideia de "comunidade imaginada" foi elaborada por Benedict Anderson em sua análise da história do nacionalismo (1991).

Otomano, na Indonésia e no Turquestão Chinês (Weismann, 2007). Um exemplo mais contemporâneo pode ser visto nos processos de transformação religiosa e afirmação de uma identidade pública entre os xiitas da Síria que foram suscitados pela consolidação, desde 1980, de rotas de peregrinação em massa conectando o Irã ao santuário de Sayda Zaynab, perto de Damasco (Pinto, 2006).

Assim, apesar das diferenças culturais, em diversos contextos históricos, muitos muçulmanos reconheceram-se nas práticas e discursos de muçulmanos de outras sociedades e construíram suas subjetividades religiosas com elementos retirados de realidades religiosas tanto locais quanto supralocais. Esses processos implicaram um constante debate sobre os limites e o conteúdo do que se pode definir como islã, frequentemente com acusações e denúncias mútuas de "desvio", "apostasia" ou "heresia" por parte dos diferentes grupos envolvidos no debate.

Por exemplo, muitos grupos salafitas e os wahhabitas consideram o sufismo como um desvio do "verdadeiro" islã, ao que os sufis da Síria respondem acusando ambos de dividirem e provocarem a discórdia na comunidade dos muçulmanos (Buti, 1998) e dizem ser, eles próprios, a "elite da religião" (*khasat al-din*). Mesmo os elementos dos "5 pilares" que definiriam o islã não podem ser tomados como universais, como as orações coletivas ou a peregrinação a Meca, uma vez que certos grupos, como os alevitas e druzos, não costumam praticá-los sistematicamente.

Ao invés de tentar descobrir um denominador comum que constitua uma essência trans-histórica do islã, devemos focar nos processos de construção, apropriação e prática de modelos normativos que se pretendem universais para os mu-

mulmanos. Textos sagrados, doutrinas e rituais devem ser primeiramente analisados na forma como são apropriados, transformados ou excluídos nas construções normativas do islã que circulam entre os muçulmanos em cada contexto social. [T]ão importantes quanto o conteúdo simbólico e moral dessas referências canônicas são as relações sociais que se organizam em torno delas e o modo como essas relações permitem que elas informem e moldem a constituição das subjetividades e das práticas religiosas dos muçulmanos.]

Assim, para compreender o islã, é necessário analisar como referências religiosas são articuladas em um modelo normativo inscrito na história, ou seja, em uma *tradição*. Essa perspectiva dialoga com a obra do antropólogo Talal Asad, que definiu tradição como:

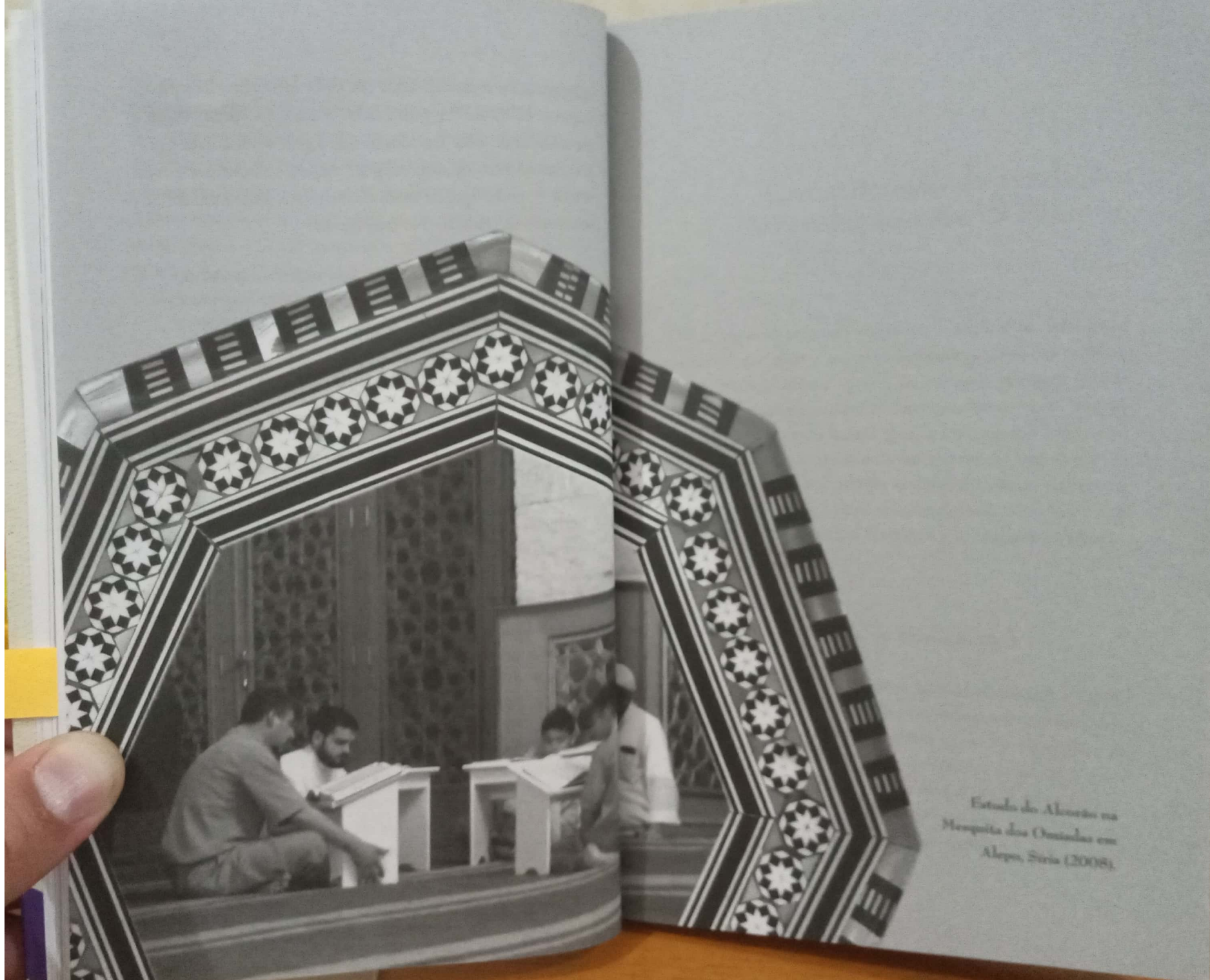
discursos que visam instruir os praticantes a respeito do propósito e da forma correta de uma determinada prática que, precisamente porque foi estabelecida, tem uma história. Esses discursos se relacionam conceitualmente com um passado (quando a prática foi estabelecida, e a partir do qual o conhecimento sobre 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) (Asad, 1986: 14).

Uma tradição, no sentido que é dado aqui a esse conceito, não é a simples transmissão de construções culturais de uma geração a outra. Tradições religiosas, como o islã, estão em um constante processo de atualização e recriação de seus modelos normativos, cujos elementos constitutivos podem ser

ressignificados e modificados em cada momento histórico e contexto cultural. Por outro lado, a tradição religiosa visa a constituição de uma "ortodoxia" que regule os discursos e práticas dos adeptos de uma religião. Assim, a ortodoxia é uma relação de poder que dá força normativa a uma determinada construção da tradição. No caso do islã:

onde quer que muçulmanos tenham o poder de regular, sustentar, exigir ou ajustar práticas corretas, e condenar, excluir, minar ou substituir práticas incorretas, existe o domínio da ortodoxia (...) Debate e conflito sobre a forma e a relevância de práticas são assim uma parte natural de qualquer tradição islâmica (Asad, 1986: 15-16).

Assim, este livro pretende oferecer instrumentos para a compreensão do islã tanto na sua pluralidade, quanto nos processos que permitem muçulmanos de diferentes culturas e universos sociais identificarem-se com uma comunidade imaginada como universal. Obviamente, um estudo exaustivo seria impossível de ser feito neste livro. Por isso, privilegiarei as principais linhas de força que caracterizaram a formação da tradição islâmica, a constituição das principais subtradições religiosas (sunismo, xiismo e sufismo) e suas transformações contemporâneas.



*Estudo do Alcorão na
Mesquita das Omeias em
Aleppo, Síria (2008).*

Constituição da tradição: A revelação e os "5 Pilares"

Neste capítulo pretendo apresentar e analisar as "referências canônicas" que estão presentes na grande maioria das construções da tradição islâmica e que são tomadas por uma grande parte dos muçulmanos como o "denominador comum" que definiria o pertencimento ao islã. Essas referências são a figura do profeta Muhammad, também conhecido como Maomé; o texto sagrado do Alcorão; as injunções doutrinárias e rituais conhecidas como os "5 pilares" do islã; as coleções de tradições sobre a vida do profeta conhecidas como Hadith; e a lei islâmica ou sharia.

referência p/ os muçulmanos

O profeta:

A vida e trajetória de Muhammad

Como em todas as religiões reveladas, no islã a figura do mensageiro divino adquiriu um caráter exemplar, condensando nos seus discursos, atos e trajetória biográfica os valores morais que deveriam ser emulados pelos fiéis. Tanto sunitas quanto xiitas consideram que Muhammad foi o "homem perfeito" (*al-insan al-kamil*). Assim, não só a mensagem transmitida pelo profeta, mas também a sua *persona*

social e trajetória biográfica foram objeto de codificação e exegese religiosa durante a história do islã.

As principais fontes para o estudo da vida de Muhammad são o texto do Alcorão, que se refere a vários episódios que marcaram a vida do profeta, as coleções de Hadith ou tradições orais sobre a vida do profeta e a Biografia do Profeta (*Sirat al-Nabawi*) compilada por Ibn Ishaq (m. 768 ou 769) e posteriormente editada e revisada por Ibn Hisham (m. 833 ou 834). Embora o número de fontes sobre Muhammad seja relativamente grande, a construção de uma abordagem histórica de sua vida enfrenta vários desafios.

O texto do Alcorão, que é a fonte mais antiga, apresenta apenas referências esporádas e muitas vezes sumárias a alguns episódios da vida do Profeta. A fonte mais rica em informação, que é a biografia de Ibn Ishaq/Ibn Hisham, é um texto bastante tardio que só teve sua forma final fixada no século IX, quando também foram compiladas as principais coleções de Hadith. Além disso, a inexistência de fontes não muçulmanas sobre a vida de Muhammad, que sejam contemporâneas a ele, faz com que seja praticamente impossível construir uma biografia histórica fora do quadro de referências criado pela *persona* profética que foi elaborada durante os primeiros séculos do islã. Assim, ressaltarei aqui os principais momentos biográficos que constituem essa persona profética, procurando mostrar, na medida do possível, o contexto social ao qual eles remetem.¹

¹ Esse curto esboço da biografia de Muhammad é baseado no Alcorão e na biografia de Ibn Hisham (além do texto original em árabe, o leitor pode remeter-se às traduções em inglês e francês), além das biografias do Profeta feitas por Emile Dermenghem (1944) e Maxime Rodinson (2002).

Biografia histórica de Muhammad ↓
Muhammad nasceu em 570 a.d., em Meca, na Península Arábica, no clã Banu Hashim da tribo Quraysh. No século VI, Meca havia se tornado a principal cidade da Península Arábica, concentrando as rotas das caravanas que ligavam os portos do Iêmen e do Golfo Pérsico às regiões centrais dos impérios Bizantino e Sassânida. Essas rotas comerciais eram controladas por tribos beduínas que viviam em constante interação econômica e cultural com a população sedentária das cidades e dos oásis cultivados. Meca também era um importante centro religioso, pois o seu santuário, a Caaba, reunia ídolos que eram cultuados pelas tribos nômades e era o centro de uma peregrinação anual. A tribo de Quraysh dominava Meca e controlava a Caaba, lucrando bastante com a peregrinação anual. Além do politeísmo em suas várias formas, o judaísmo e o cristianismo possuíam muitos adeptos entre os árabes. Existiam ainda os *hanif*, árabes monoteístas que não eram nem judeus nem cristãos.

Muhammad, que pertencia a um clã com pouco poder dentro da tribo de Quraysh, cresceu nesse ambiente multicultural onde várias concepções religiosas circulavam. Sendo órfão de pai, foi criado pelo avô e por um tio, Abu Talib. Quando adulto, Muhammad dedicou-se ao comércio de caravanas, casando-se com Khadija, uma viúva mais velha que ele e que havia enriquecido com o comércio caravanheiro. Nessa época, Muhammad teria ido a Bosra, no sul da Síria bizantina. Nessa cidade, segundo a tradição islâmica, Bahia, um monge cristão, teria predito que ele viria a ser um profeta. Na Síria, Muhammad deve ter entrado em contato com o cristianismo nestoriano, cuja doutrina enfatizava a natureza humana de Cristo, como faria mais tarde o islã.

Muhammad costumava retirar-se para meditar e rezar nas montanhas ao redor de Meca e, segundo uma tradição atribuída a Ibn Ishaq, mas ausente da edição de Ibn Hisham (Lapidus, 1988: 23), teria sido alertado por um *hanif* sobre a falsidade do culto aos ídolos. Em 610 a.d, com 40 anos, ele teve a sua primeira experiência profética com uma visão do anjo Gabriel. Embora no início Muhammad resistisse a aceitar a realidade de suas visões, o anjo convenceu-o com as primeiras palavras da revelação: "Recita (*iqra*) em nome de teu senhor que te criou de um coágulo. Recita, e teu Senhor é o mais generoso, que ensinou através da escrita (lit. através do cálamo). Ensinou ao ser humano o que ele não sabia" (Alcorão, 96: 1-5).

Ciente de sua missão profética, Muhammad começou a recitar no seu círculo doméstico e de amizades as palavras divinas que lhe eram reveladas pelo anjo. Logo sua esposa e seus amigos e parentes, como Abu Bakr e Ali, tornaram-se os primeiros seguidores da mensagem divina que ele recitava. Após três anos, Muhammad começou a fazer pregações públicas conclamando a população de Meca a aceitar o Deus único e supremo (*Allah*), que havia se revelado aos homens através de profetas como Abraão, Moisés e Jesus e tinha em Muhammad o último dos seus enviados.² Esse Deus absoluto dos monoteísmos revelados julgaria os homens no juízo final.

² O islã aceita todos os profetas anteriores a Muhammad. Além de Abraão, o primeiro profeta, são aceitos Moisés e Jesus, que é considerado pelos muçulmanos como o profeta mais perfeito. O Alcorão menciona a existência de um profeta para cada povo e que se ignora mesmo o nome de muitos dos enviados de Deus. Tal abertura permitiu que Zoroastro, Buda e mesmo Krishna fossem sendo incorporados à lista de profetas à medida que os muçulmanos conquistavam regiões onde prevaleciam o zoroastrismo, o budismo e o hinduismo.

recompensando as boas ações dos justos e punindo as más dos pecadores. Em pouco tempo um grupo significativo de seguidores se formou, em geral membros dos clãs menos poderosos ou os membros mais jovens dos clãs dominantes em Meca.

Se no início a pregação de Muhammad foi tolerada pela elite de Meca, a sua denúncia do culto aos ídolos se tornou inaceitável para os clãs dominantes dos Quraysh que tiravam boa parte de sua riqueza do controle da peregrinação à Caaba. Assim, Muhammad e seus seguidores passaram a ser perseguidos e mesmo agredidos pelos membros dos clãs poderosos em Meca. A repressão tornava-se cada vez mais intensa e violenta; e a morte de Khadija e a de Abu Talib haviam deixado Muhammad mais isolado. Assim, ele decidiu abandonar Meca e se instalar em uma cidade ao norte chamada Yatrib. Esta mais tarde foi renomeada como Medina, que em árabe significa simplesmente "a cidade", ficando implícito que se trata da cidade que foi governada pelo Profeta.

A ida de Muhammad e seus companheiros de Meca para Medina, chamada de *hijra* (migração), ocorreu em 622 a.d. A *hijra*, ou hégira na sua forma aportuguesada, marca o início do calendário muçulmano. Em Medina, Muhammad encontrou uma cidade mergulhada no conflito entre clãs rivais das tribos que compunham a cidade. Através da mediação dos conflitos, ele foi ganhando a aliança das tribos da cidade e convertendo seus membros à sua mensagem profética. No início de sua estada em Medina, Muhammad via a grande comunidade judaica da cidade como uma aliada natural. Isso aparece na própria revelação corânica, que até esse período enfatizava a continuidade entre a profecia de Muhammad e o judaísmo e o cristianismo. Nesse período, as orações dos seguidores da pro-

fecia de Muhammad eram feitas em direção a Jerusalém, para onde, segundo o Alcorão, ele teria sido levado em uma viagem noturna. Lá, Muhammad teria tido seu caráter profético confirmado por Jesus e todos os profetas do Velho Testamento e ascendido aos céus até o trono divino (Alcorão, 17; 53).

Porém, a recusa dos judeus em reconhecer Muhammad como profeta levou a uma mudança de atitude que também se refletiu na revelação. A pregação de Muhammad passou a afirmar-se como uma nova religião baseada na restauração da mensagem divina enviada a Abraão (*Ibrahim*), o primeiro monoteísta e antepassado mítico dos árabes e judeus. A aceitação da palavra divina era o islã (*islam*),³ e os seus seguidores os muçulmanos (*muslim*, pl. *muslimun*), cujo conjunto passou a constituir uma comunidade moral universal, a *umma*. A revelação islâmica declarou todos os homens iguais perante a Deus, para além das diferenças sociais de afiliação tribal, riqueza ou poder (Alcorão, 49: 10-18).

Os judeus, cristãos e sabeus⁴ eram vistos como receptores e participantes parciais na verdade divina revelada à humanidade, sendo chamados de “povos do livro” (*ahl al-kitab*).

³ A palavra *islam* vem do radical consonantal *slm*, do qual também deriva a palavra *salam* (paz). Embora geralmente se traduza *islam* como submissão (à palavra divina), este termo está ligado a um vasto universo semântico que inclui “aceitação”, “conciliação” e “pacificação”.

⁴ Os sabeus, mencionados no Alcorão (2:62) junto dos judeus e cristãos, foram no curso da história da civilização islâmica identificados com os seguidores de religiões dotadas de escrituras reveladas que não haviam sido mencionadas no texto corânico, tais como os zoroastras, os mandeus, os budistas e os hindus. Assim estes grupos também puderam ser considerados como “povos do livro”.

Esses grupos religiosos deveriam ser tolerados e protegidos na sociedade muçulmana (Alcorão, 29: 46-52; 57: 25-29). Após a afirmação do islã como nova revelação, orações coletivas passaram a ser feitas na direção da Caaba, em Meca, que passou a ser o centro sagrado da nova religião.

Depois de conseguir converter as tribos e eliminar a oposição em Medina, Muhammad tornou-se o líder e governante da cidade. O seu governo foi pautado por sucessivas revelações da vontade divina sobre questões de cunho jurídico, social e moral que eram colocadas pela sociedade local. Por exemplo, regras de herança foram fixadas, nas quais as mulheres passaram a ter direito à herança na proporção da metade reservada aos herdeiros masculinos;⁵ foram proibidos o infanticídio de meninas e o casamento sem o consentimento de ambos os indivíduos; a poligamia foi limitada a quatro mulheres para cada homem, desde que o mesmo as tratasse igualmente em termos afetivos, sexuais e materiais.

A administração da sociedade de Medina guiada pela revelação profética criou o corpus de regras e disposições corâ-

⁵ Embora essa desigualdade jurídica seja comumente entendida como uma prova do status inferior das mulheres na lei islâmica, o quadro empírico é mais complexo, variando de acordo com cada contexto social e as regras de interpretação e aplicação que lhe dão realidade legal. Por exemplo, na Síria e nos outros países do Oriente Médio, embora os homens tenham direito ao dobro do que recebem as mulheres em herança, no caso de casamento a propriedade da mulher permanece sujeita apenas a seu uso individual, sendo incomunicável com seu marido e filhos. Já a propriedade do homem é vinculada às necessidades materiais de sua família. Por outro lado, na jurisprudência xiita no Líbano e no Iraque, a parte das mulheres na herança é igual àquela dos herdeiros masculinos.

nicas que se viu de base para a elaboração do sistema jurídico islâmico conhecido como *shari'a* (lit. o caminho [correto]). Mais recentemente, no século XX, o governo de Medina pelo Profeta foi reapropriado como arquétipo mítico do "Estado islâmico" pelos movimentos ligados ao islã político. No entanto, é interessante notar que, apesar da representação ocidental do islã como sendo essencialmente "religião política", a construção da governabilidade no texto corânico é feita a partir de regras jurídicas e morais centradas nos indivíduos e seus grupos, praticamente inexistindo elementos para uma teologia política do poder e das instituições.]

A comunidade muçulmana criada em Medina representava um grave desafio à supremacia de Meca, pois cada vez mais tribos beduínas e, por conseguinte, as rotas de caravanas que elas controlavam declaravam sua aliança ao Profeta e aceitavam o islã. Várias batalhas ocorreram entre as forças de Meca e os aliados do Profeta, com uma crescente superioridade dos muçulmanos. Finalmente, os Quraysh reconheceram a sua derrota em 630 a.d. e entregaram o governo de Meca a Muhammad em troca de uma anistia àqueles que haviam se oposto a ele.

Ao entrar vitorioso na cidade, Muhammad destruiu todos os ídolos da Caaba, mas preservou o santuário que declarou ser a "casa de Deus" construída por Abraão e manteve a peregrinação anual como um dos pilares do islã. Embora Meca tenha se tornado o centro religioso do islã, Muhammad continuou a residir em Medina de onde governava a vasta comunidade muçulmana que havia criado. Em 632 a.d., Muhammad morreu em sua casa em Medina, deixando como seu legado uma nova religião universal.

Muhammad se casou onze vezes,⁶ pois o casamento era uma forma consagrada de estabelecer alianças e um líder poderoso como o Profeta tinha que estabelecer trocas com os diversos grupos que compunham a sociedade da Arábia no século VII. Porém, ao morrer, Muhammad não possuía herdeiros masculinos. A ausência de uma "linha dinástica" claramente definida para a sucessão de Muhammad como líder da comunidade de fiéis criou inúmeras tensões entre os muçulmanos. Os conflitos intensificaram-se durante o reinado dos quatro primeiros califas⁷ – Abu Bakr (632-634), Omar (634-644), Othman (644-656) e Ali (656-661) – chamados de "corretamente guiados" (*rashidun*) pela tradição islâmica, levando ao cisma entre sunitas e xiitas.

O Alcorão: A constituição do texto sagrado

O Alcorão é o resultado textual da recitação da palavra divina por Muhammad entre 610 e 632 a.d. Em árabe, o significado literal de *qur'an* é "recitação" e, efetivamente, ele foi recitado oralmente antes de ser codificado como texto escrito. A linguagem poética do Alcorão tem conexões com a poesia oral que era recitada publicamente pelos poetas da Arábia pré-

⁶ Apesar de Muhammad ter tido várias esposas, duas delas foram marcantes na sua biografia: Khadija, a primeira esposa e uma das primeiras a se converter à revelação trazida por ele, usando seu prestígio e riqueza para apoiá-lo na sua carreira profética, e Aisha, a última esposa, que teve um papel central na manutenção e transmissão das tradições referentes ao Profeta.

⁷ A palavra califa vem do árabe *khalifa* (sucessor).

-islâmica. ^{o importante} No entanto, dadas a dimensão e a complexidade linguística e lógica do texto corânico, pode-se dizer que foi através dele que o árabe tornou-se uma língua literária passível de servir de veículo para a vasta e variada produção cultural e artística da civilização árabe-islâmica.

Devido à amplitude e ao longo tempo da revelação, o próprio Muhammad organizou com a ajuda de escribas a primeira edição escrita do texto ou, pelo menos, das *suras* (capítulos) mais longas.¹⁴ Após a morte de Muhammad, o texto do Alcorão – ou, ao menos, trechos dele – era recitado por pessoas que haviam presenciado sua revelação. Após a morte do Profeta, alguns versos começaram a ser escritos, de modo a preservar a mensagem revelada, mas o significado desses textos fragmentários dependia da sua contextualização no processo profético (Berque, 1995: 18-19). As codificações escritas da revelação permaneciam submetidas à oralidade da recitação, cabendo àqueles que haviam memorizado toda a revelação corânica, os chamados *hufaz* (sing. *hafiz*, lit. protetor/guardião), realizar o trabalho hermenêutico de criar conexões entre a palavra divina e os contextos sociais específicos de sua aplicação.

A necessidade de se estabilizarem as fronteiras interpretativas da revelação de modo a impedir tanto a sua fragmentação, quanto os conflitos sobre quais seriam os seus registros mais acurados, levou a repetidas tentativas de criação de um “texto canônico”, como aquelas atribuídas ao próprio Profeta e a seu

¹⁴ Segundo al-Bukhari, o Profeta não teria deixado um texto completo do Alcorão e, na ocasião de sua morte, somente 4 de seus companheiros tinham memorizado o texto completo (cit. in Berque 1995: 19).

sucedor, o califa Abu Bakr. Esses esforços foram continuados por Othman, o terceiro califa (644-656), que realizou a edição definitiva do Alcorão, criando, com a ajuda de escribas, o texto tal como o conhecemos hoje. Embora a tradição islâmica diga que os princípios estabelecidos pelo Profeta foram seguidos, não se sabe o quão completa foi a edição feita por ele (Berque 1995).

O texto que temos é dividido em *suras* (capítulos) que reúnem um número variado de *ayas* (versos). É interessante notar que a ordem do texto não segue a ordem da revelação, uma vez que os versos iniciais da revelação se encontram na *sura* 96, enquanto boa parte dos versos do período em Meca⁹ está nas *suras* finais do texto. As *suras* mais longas, que correspondem aos longos sermões proféticos do período do islã triunfante em Medina e, mais tarde, Meca, foram colocadas no início do texto, já as mais curtas, que correspondem às revelações visionárias do início da trajetória profética de Muhammad, foram colocadas na sua parte final. A mais longa das *suras*, aquela denominada “A Vaca”,¹⁰ aparece logo após a *sura* de abertura *al-Fatiha*.

A *sura al-Fatiha* (A Abertura) inicia a recitação corânica evocando o nome de Deus, enumerando seus atributos eternos (misericordioso, misericordioso) e contingentes à história da criação (senhor dos mundos, soberano do Dia do Juízo) e pedindo a ele que guie a humanidade na “senda reta” (*sirat al-mustaqim*). A imagem do caminho reto foi interpretada pelos comentaristas do Alcorão como simbolizando o próprio islã.

⁹ As *suras* são classificadas por seu local de revelação, havendo aquelas de Meca (*Makkiya*) e as de Medina (*Madaniya*).

¹⁰ O nome das *suras* deriva de palavras encontradas nelas, e não do conjunto de temas tratados nelas.

A organização não cronológica das *suras* foi interpretada por alguns estudiosos como uma evidência de que a organização textual do Alcorão é de ordem sincrônica, privilegiando a estrutura temática da mensagem ao invés do drama histórico da revelação. Embora essa abordagem ilumine algumas partes do Alcorão, o texto corânico apresenta uma estrutura mais complexa, combinando uma ordem sincrônica com outra diacrônica. Por exemplo, as *suras* ímpares de 31 a 51 estão colocadas na ordem de sua revelação, sendo intercaladas por outras que não estão em ordem cronológica, mas que as complementam tematicamente.

As *suras* reveladas em Meca apresentam uma temática voltada para a disciplina moral, para a relação entre Deus e os homens e para a escatologia do Juízo Final. Nessas *suras* são comuns as referências aos profetas bíblicos, especialmente Moisés e Jesus. Algumas histórias do Antigo Testamento, como a de Moisés e a do Faraó ou a história de José, foram incorporadas ao texto corânico. A única narrativa cristã que aparece completa no Alcorão é a parábola bizantina dos sete dormentes de Éfeso (Alcorão, 18: 9-25). Já as *suras* reveladas em Medina concentram-se em temas de organização social ou do estabelecimento da justiça. Questões jurídicas como casamento, paternidade, herança, sucessão e propriedade refletem as questões com as quais o Muhammad se defrontou durante o seu governo em Medina e para as quais buscou respostas na inspiração divina. Do mesmo modo, as *suras* de Medina apresentam uma grande ênfase nas regras de comportamento e organização social, como a igualdade entre os fiéis, a modéstia nas relações entre os gêneros e a caridade como forma de lidar com as desigualdades sociais.

O texto corânico também define os atributos físicos, morais e sociais da humanidade através de ideais existenciais, comportamentais e relacionais. Não existe uma única noção de pessoa no Alcorão, mas sim uma grande variedade de elementos que configuram diferentes esferas de existência e comportamento. Esses elementos foram apropriados e ressignificados pelas inúmeras tradições culturais do mundo islâmico para elaborar seus próprios ideais de pessoa. O ser humano é visto como possuidor de um corpo físico (*jism*), no qual se concretiza sua existência; uma alma imortal (*ruh*), que o conecta com o universo espiritual e divino; e um *nafs*, que pode ser traduzido como "self". O *nafs* não se confunde nem com o corpo, nem com a alma, mas de certo modo medeia a relação entre eles. Ele é visto como a fonte de todos os impulsos e desejos que o ser humano deve controlar e disciplinar pela moral, mas também é a esfera de produção da individualidade. Assim, o *nafs* constitui uma importante arena de constituição do sujeito moral no islã.

Em termos morais, o homem ou a mulher são vistos como seres individualizados e autônomos. Isso fica claro na questão da responsabilidade individual. A criação da humanidade a partir de Adão e Eva, a queda sob a influência de Satã e a expulsão do Paraíso aparecem em várias passagens do Alcorão.¹¹ Na narrativa corânica, Deus perdoa Adão, eliminando a ideia de um pecado original comum à toda humanidade. O pecado é definido como um ato puramente individual, cuja responsabilidade não pode ser imputada a ninguém além daquele que o perpetrrou. Isso é explicitamente colocado na passagem:

¹¹ Por exemplo em 2: 28-37; 4:1; 15:26-30.

que nenhuma alma arque com os pecados de outra, e que o ser humano só terá o fruto de seu esforço; que o esforço será avaliado, em seguida será recompensado com a mais completa das recompensas (Alcorão, 53: 38-51).

Assim, a recompensa no Paraíso ou o castigo no Inferno dependeriam de uma avaliação das ações humanas, pois o homem seria livre para fazer o bem ou o mal. Nesse sentido existe no Alcorão a ideia do ser humano como dotado de livre-arbítrio para escolher entre o bem e o mal, sendo o erro o fruto de uma fraqueza moral que faria do pecador uma presa das armadilhas que Satã (*Iblis*) constantemente cria a partir dos impulsos do *nafs*.¹² Por outro lado, certas passagens do Alcorão afirmam a existência da predestinação, pois a salvação e o infortúnio são colocados como sendo traçados previamente às ações humanas, e não como resultado delas.¹³

Como coletividade, a humanidade é retratada no Alcorão como dotada de uma radical igualdade moral, ao mesmo tempo que reconhece as diferenças como parte integrante da organização social. Essa articulação entre uma ideologia igualitária e universal e a aceitação das particularidades dos grupos humanos é afirmada no verso:

Ó Homens! Por certo Nós vos criamos de um homem e uma mulher e vos fizemos como povos e tribos para que

¹² O próprio Satã, chamado de *Iblis* no Alcorão, é o modelo do pecador tomado por seus impulsos irracionais, pois ele foi expulso do Paraíso após ter se recusado a obedecer a ordem divina de se prostrar diante do homem (Alcorão, 15: 26-39). Assim, na tradição islâmica o pecado de Satã foi a soberba (*hibr*), por se achar melhor que o resto da criação divina, o que o levou a desobedecer uma ordem de Deus. → aquilo que

¹³ Alcorão, 57: 21-22; 15: 1-17; 7: 179.

vos conheçais uns aos outros. Por certo, o mais honrado entre vós perante Deus é o mais piedoso (Alcorão, 49: 13).

A incorporação das diferenças particulares dentro do igualitarismo universalista presente no Alcorão é ainda mais complexa no que se refere às relações de gênero. Homens e mulheres são representados como dotados de capacidades “naturais” distintas que os levariam a ter diferentes papéis e posições na vida familiar e social, com as mulheres ligadas à maternidade e os homens ao sustento material da família.¹⁴ Essa construção das relações de gênero foi interpretada em diferentes épocas e contextos da história islâmica como significando uma desigualdade hierárquica ou uma diferença complementar nas posições sociais de homens e mulheres.

Por exemplo, na Arábia Saudita, o governo e a elite religiosa wahhabita veem nisso a justificativa para a efetiva exclusão das mulheres do espaço público. No Irã, a República Islâmica considera as mulheres política e economicamente iguais aos homens, mas juridicamente as coloca em uma posição de desigualdade perante os homens. Já as feministas iranianas reivindicam uma igualdade social com os homens sem renunciar à maternidade e ao papel da mulher na vida familiar como definidores de diferenças irreduzíveis em relação aos homens (Roy & Khosrokhavar, 1999: 224-234). Desse modo, as diferentes tradições islâmicas encontraram no Alcorão substrato para criar diferentes ideais de pessoa. Na história da civilização islâmica, surgiram as mais variadas noções de pessoa, desde aquelas marcadas por um forte individualismo moral até aquelas que definem a pessoa a partir de seus papéis sociais, além das diferentes combinações possíveis entre esses polos.

¹⁴ Ver por exemplo Alcorão, 4: 34.

A codificação escrita da revelação corânica e o estabelecimento de uma edição canônica¹⁵ permitiram que o islã desenvolvesse um sistema religioso autônomo em relação às tradições monoteístas que o precederam. A estabilização do texto do Alcorão permitiu a emergência de escolas de interpretação e pensamento religioso que delimitaram o campo religioso do islã para além do faccionalismo existente, quando a revelação profética era propriedade hegemônica dos companheiros do Profeta.

A edição canônica do Alcorão retirou o poder religioso das mãos dos familiares e companheiros do Profeta e o inscreveu no texto sagrado. Embora não houvesse uma ruptura completa entre escrita e a oralidade, uma vez que o texto funcionava como um suporte visual para a recitação,¹⁶ a objetivação da revelação em uma narrativa escrita passível de ser analiticamente apreendida permitiu a emergência de um grupo de especialistas e exegetas religiosos.¹⁷ Estes adquiriram prestígio e poder na comunidade muçulmana pela

¹⁵ Othman ordenou a destruição de todos os outros códices existentes, impedindo assim que edições concorrentes existissem (Berque, 1995: 20).

¹⁶ Como a escrita kufica, na qual foi escrita a edição de Othman, não possuía sinais diacríticos, são aceitas sete variações para a vocalização do mesmo.

¹⁷ Em árabe os termos usados para se referir ao Alcorão refletem os diversos níveis de textualidade codificados no mesmo. O livro como objeto material impresso é chamado de *mashaf* (edição); já o termo *qur'an* (Alcorão) refere-se ao texto recitado; e o termo *kitab* (livro) refere-se ao texto arquetípico que Deus revelou gradualmente a Muhammad. A partir do século XIX, a imprensa e a educação moderna criaram novas formas de textualidade que parcialmente deslocaram essa relação semântica. A leitura individual substituiu a recitação pública no termo *qur'an*, enquanto que a ideia de estrutura narrativa orientada para um contexto cultural específico passou a orientar o entendimento de *kitab*. Ver a análise que o intelectual islâmico sírio Muhammad Shahrur faz desses termos (1990).

sua capacidade em criar conexões normativas entre a narrativa corânica e o universo cognitivo, prático e experiencial dos fiéis.

Desse modo, o Alcorão tornou-se um dos principais elementos constitutivos da tradição islâmica, pois ele oferece categorias, normas e valores religiosos, legais e morais, assim como paradigmas existenciais e comportamentais, além de metáforas ricas em significados. Porém, é importante ter em mente que o efeito normativo desses elementos nas realidades culturais e sociais locais depende do tipo de relações de poder e dos dispositivos disciplinares que regulam sua apropriação e aplicação na constituição de padrões de sociabilidade e formas de subjetividade dos muçulmanos em cada contexto específico.

O Alcorão soma-se a outros elementos, como os 5 pilares, na constituição do que poderíamos chamar de “grande tradição” do islã, ou seja, a configuração da tradição que possui um valor normativo supralocal. Essa “grande tradição” é menos um conjunto específico de normas, significados e práticas, do que o resultado da interação entre os diferentes processos que visam produzir modelos normativos a partir desses elementos.

Os “5 Pilares”

Juntamente com a figura do Profeta e o Alcorão, os chamados 5 pilares (*al-khams al-arkan*) formam os elementos constitutivos daquilo que a maior parte dos muçulmanos reconhece como a tradição central no islã. São eles: a profissão de fé (*shahada*), as cinco orações diárias (*salat*), a doação de um dízimo para a comunidade (*zakat*), o jejum durante o mês sagrado do Ramadã (*sawm*) e a peregrinação a Meca (*hajj*).

os pilares do Islã

Os 5 pilares são dispositivos discursivos e rituais criados durante o período da revelação, cuja obrigatoriedade criou um universo compartilhado de doutrinas e práticas que permitiram a constituição e reprodução dos muçulmanos como uma comunidade religiosa. Para além disso, os pilares são mecanismos disciplinares que criam tanto ortodoxia quanto ortopraxia e participam da constituição das subjetividades religiosas entre os muçulmanos.

Shahada

A profissão de fé muçulmana, "Não existe deus além de Deus, e Muhammad é o profeta de Deus" (*La ilah ila Allah wa Muhammad rasul Allah*), é o único elemento doutrinal entre os cinco pilares. Ela constitui o mínimo consenso doutrinal exigido aos muçulmanos, afirmando a crença no monoteísmo e na profecia de Muhammad. A aceitação das duas proposições coloca automaticamente a pessoa dentro da comunidade religiosa do islã e, da mesma forma, sua recusa implica a exclusão da mesma.

A *shahada* (lit. "testemunho") é usada como demarcador do rito de passagem¹⁸ que visa a incorporação de um indivíduo no universo religioso do islã. Assim, ela é sussurrada no ouvido dos recém-nascidos nos países da África do Norte e do Oriente Médio para que eles se tornem muçulmanos e deve ser repetida três vezes diante de duas testemunhas adultas por

¹⁸ Para a noção de rito de passagem, ver a obra de Arnold Van Gennep (1978).

todo aquele que queira se converter ao islã. Uma vez publicamente aceita por um indivíduo adulto e consciente de seu significado, a profissão de fé permite a ele considerar-se um muçulmano pleno.

A *shahada* permite, ao menos em princípio, que os seguidores das diferentes correntes religiosas dentro do islã se reconheçam para além das suas diferenças doutrinárias, pois compartilham o único conteúdo doutrinal que é considerado absolutamente obrigatório a todos os muçulmanos. No entanto, mesmo o conteúdo simples da *shahada* é passível de interpretações e apropriações que desafiem o consenso estabelecido pelas tradições dominantes no mundo muçulmano.

Um bom exemplo disso é a Ahmadiyya, um movimento religioso de origem sufi criado na Índia do século XIX e bastante presente no Paquistão. Os seguidores da Ahmadiyya atribuem o status de profeta ao fundador do movimento, o que é denunciado pelos outros muçulmanos no Paquistão como apostasia, uma vez que contrariaria um dos pilares do islã. Os seguidores da Ahmadiyya, porém, não veem nenhuma contradição entre as suas crenças e os princípios do islã e se consideram muçulmanos, pois reconhecem Muhammad como profeta, mas não consideram que a porta da profecia esteja fechada.¹⁹

¹⁹ A maioria dos muçulmanos considera Muhammad como o último profeta enviado por Deus.

Salat

As orações diárias são o principal ritual coletivo do islã, mobilizando os muçulmanos em uma atividade que produz de forma performática a comunidade moral da *umma*. Cinco vezes ao dia – de madrugada (*fajr*), ao meio-dia (*zuhud*), no meio da tarde (*asr*), ao pôr do sol (*maghrib*) e à noite (*isha*)²⁰ – o muezin faz a chamada dos fiéis (*adhan*) para a oração coletiva (*salat*).²¹ As chamadas para a oração imprimem um ritmo na vida cotidiana das sociedades de maioria muçulmana, inscrevendo a presença do islã na paisagem social.

Embora não seja obrigatória a ida a uma mesquita para fazer as orações coletivas, tal fato é recomendado. Existe uma hierarquia de valor nas formas possíveis de realizar as orações obrigatórias.²² A oração feita em uma mesquita seria aquela com mais “mérito moral”, porém a oração coletiva também pode ser realizada em qualquer local, desde que se tenha um grupo de três ou mais pessoas. Por fim, a oração pode ser feita solitariamente, ficando implícito que a simultaneidade de tal ato ritual com aquele realizado pelos outros muçulmanos no mesmo momento dá a

²⁰ Como as orações são marcadas pela posição do sol ou da lua no céu, elas não possuem hora fixa, variando de acordo com a época do ano.

²¹ Segundo as fontes islâmicas, o primeiro muezin teria sido Bilal, ex-escravo etíope e companheiro de Muhammad, que fazia a chamada do telhado da casa do Profeta. O costume de fazer a chamada para a oração de lugares altos gerou depois a construção de minaretes nas mesquitas, sendo o mais antigo o Minarete da Noiva na Mesquita dos Omíadas em Damasco (séc. VIII).

²² Fica implícita nessa hierarquia que a frequência e a forma de realizar as orações individuais ficam a critério de cada um.

ele o seu caráter coletivo. Do mesmo modo, existe uma hierarquia de dias da semana, sendo a oração de sexta-feira (*salat al-jum'a*) a mais importante. Efetivamente, nos países muçulmanos a frequência das mesquitas é muito maior na sexta-feira (que geralmente é o dia feriado) que nos outros dias. Nas principais cidades da Síria, nos outros dias da semana, boa parte das pessoas faz suas orações nos seus locais de trabalho, deixa para fazê-las em casa após o trabalho ou simplesmente não as faz.

A oração é precedida de uma preparação ritual que inclui a ablução (*wudu*), que consiste na purificação física e simbólica do corpo no ato de lavar as mãos, os braços, o rosto, a boca, as orelhas e os pés em água corrente e ter intenção (*niya*) de adorar a Deus. A maioria dos especialistas religiosos (*ulama*) considera a intenção como sendo a condição definidora da validade de todos os atos rituais, tanto a ablução quanto a oração, o que mostra uma concepção do indivíduo como agente moral a partir de seu uso da razão. Entre os fiéis, a articulação entre obrigatoriedade, espontaneidade e intencionalidade faz com que a oração seja um poderoso instrumento disciplinar de formas de subjetividade e corporalidade dentro de um quadro de referências dado pela tradição islâmica.²³

A oração coletiva também concretiza performaticamente a existência da comunidade islâmica, a *umma*, na esfera pública. Os muçulmanos aparecem reunidos e engajados em ações rituais que dramatizam certos princípios organizacionais da

²³ Ver a etnografia de Saba Mahmood sobre o papel da oração entre mulheres muçulmanas no Egito (2005: 118-152).

comunidade religiosa. A primeira coisa que chama a atenção do observador é a horizontalidade das relações estabelecidas entre os fiéis, pois todos se posicionam lado a lado em fileiras sucessivas a partir da *qibla* (direção da Caaba em Meca, para onde os fiéis devem se voltar durante as orações). Nas mesquitas a própria arquitetura enfatiza essa horizontalidade e equivalência dos fiéis, pois o espaço é aberto ou demarcado por galerias dispostas paralelamente ao *mibrab* (nicho que marca a *qibla*).

Para garantir a simultaneidade dos atos rituais, a coletividade deve ter um *imam* (líder ritual) que guie todos nos movimentos alternados de ficar em pé, curvar-se, ajoelhar-se e prosternar-se que se sucedem nos momentos rituais. O *imam* geralmente é um *'alim* (especialista religioso, pl. *'ulama*), o que mostra a hierarquia baseada no saber religioso que existe na tradição islâmica, mas na falta deste qualquer adulto pode liderar a oração. Tradicionalmente homens e mulheres rezam separadamente. No caso de compartilharem o mesmo espaço ritual, as mulheres rezam atrás dos homens.

Apesar da importância da oração coletiva na constituição do sentido de comunidade entre os muçulmanos, ela não possui a mesma importância em todas as tradições islâmicas. Em alguns lugares do Irã, a oração da tarde é feita em conjunto com a do pôr do sol, e a da madrugada junto com a da noite, reduzindo de cinco para três os momentos das orações diárias. Certas seitas, como a dos Alauítas ou dos Druzos, não valorizavam muito fazer orações coletivas e, até o século XIX, as regiões da Síria onde eles eram majoritários não possuíam mesquitas.

Zakat

Geralmente traduzido como "esmola" ou "caridade", o termo *zakat* é mais bem compreendido como uma forma de dízimo destinada ao bem-estar da comunidade muçulmana. O texto corânico urge os muçulmanos a doarem parte da sua riqueza como *zakat* para o sustento dos pobres e dos órfãos, viúvas, doentes e inválidos que não possuem quem possa cuidar deles (Alcorão, 2:43, 273-277). A *zakat* é comumente entendida como sendo 2,5% da renda de cada muçulmano que esteja disponível para além das necessidades básicas (saúde, educação, alimentos e moradia) do indivíduo e de sua família. Tradicionalmente, essa doação era feita aos *'ulama* (especialistas religiosos) ou diretamente a diversas instituições religiosas constituídas como *waqf* (fundação voltada para o bem público), o que permitia a existência de uma esfera religiosa não centralizada e autônoma em relação ao poder estatal.

No século XX, os bens de *waqf* foram nacionalizados em quase todos os países de maioria muçulmana, e os Estados nacionais tentaram se apropriar da coleta da *zakat*. Porém, essa tentativa não foi bem sucedida, uma vez que as pessoas na maior parte dos países preferiram continuar a dar a *zakat* para atores não estatais. Esse processo fez com que a *zakat* tomasse cada vez mais a forma explícita de caridade, uma vez que isso era uma forma de se evitar a ingerência estatal nessa prática. Por exemplo, a criação de *waqf* religiosos por parte da iniciativa privada praticamente desapareceu, pois estes são gerenciados pelo Estado, enquanto o número de associações islâmicas de beneficência não cessa de aumentar em países como Síria, Turquia e Egito.

Entre os xiitas, além do *zakat* existe o *khums*, que é um quinto da renda de cada muçulmano para além de suas despesas básicas e as de sua família. Ao contrário do sistema difuso da *zakat* entre os sunitas, os grandes aiatollahs conhecidos como *marja' al-taqlid* (fonte de emulação) centralizam o recolhimento, tanto da *zakat* quanto do *khums*. Cada muçulmano xiita é livre para escolher o *marja'* cuja opinião ele (ou ela) seguirá em questões doutrinárias, rituais ou comportamentais. Como o número de *marja'* é bastante restrito – atualmente os principais são o aiatollah Sistani (Irã) e Ali Khamenei (Irã) –, a concentração de riqueza em suas mãos chega a centenas de milhões de dólares anuais. Esse dinheiro é usado para manter vastas redes de hospitais, orfanatos, escolas, bolsas de estudo, universidades e instituições de caridade cujos serviços reforçam o poder e o carisma associados a essas lideranças da hierarquia religiosa xiita.

A *zakat* dramatiza na sua “espontaneidade ritualizada” a conexão moral entre o indivíduo e o resultado de sua trajetória específica – materializada na sua prosperidade econômica ou na falta dela – e os círculos concêntricos de solidariedade que compõem a *umma*. Assim, a *zakat* direciona a solidariedade e a rede de obrigações morais dos muçulmanos para além do círculo familiar. Tradicionalmente a arena da *zakat* é a sociedade local de cada fiel. Porém, ela também pode atuar como uma categoria compartilhada que permite a conexão de realidades distantes em arenas globalizadas, como mostrou o uso do vocabulário da *zakat* nas campanhas de solidariedade em todo o mundo muçulmano pelas vítimas de conflitos bélicos em Kosovo, na Chechênia ou Palestina.

Sawm

Durante todo o mês de Ramadan, o nono mês do calendário islâmico, os muçulmanos devem praticar um jejum (*sawm*) de alimentos, bebidas e relações sexuais que se estende dos primeiros minutos de luz solar – ou, como diz a tradição, “a partir do momento que se possa distinguir um fio branco de um fio preto” – até o pôr do sol.²⁴ O jejum serve para marcar o caráter sagrado do Ramadan, pois este foi o mês no qual se iniciou a revelação (Alcorão, 2: 185). Na 26ª ou 27ª noite desse mês, celebra-se a *layla al-qadr* (noite do destino), que seria a noite do início da revelação, como afirma o próprio texto corânico:

Por certo, fizemo-lo (o Alcorão) descer na *layla al-qadr* (noite do destino) (...) A *layla al-qadr* é melhor que mil meses (Alcorão, 97:1-3).

Além da revelação, o mês de Ramadan foi o momento de outros acontecimentos marcantes na história sagrada do islã. Nele ocorreram o nascimento de Hussein, neto de Muhammad e terceiro *imam* (líder) para os xiitas; a morte de Ali, quarto califa e primeiro *imam*; a morte de Khadija, esposa de Muhammad; e a batalha de Badr, em que houve a primeira vitória do Profeta e seus companheiros contra as forças de Meca.

O estabelecimento do jejum durante o Ramadan se inscreve em uma tradição Abraâmica, uma vez que o texto corânico

²⁴ Alguns muçulmanos consideram que outros “prazeres”, como fumar e jogar, também devem ser evitados no período de jejum.

co evoca o jejum praticado por judeus e cristãos (Alcorão, 2: 183). Por outro lado, ele também demarca uma ruptura em relação a esses monoteísmos anteriores, já que está referido à revelação dada a Muhammad. O jejum islâmico não possui o caráter de penitência da quaresma cristã, sendo um mecanismo disciplinar voltado à adequação do self aos modelos de existência e comportamento da tradição islâmica através do controle dos impulsos e desejos (fome, sede, sexualidade, prazeres) que emanam do *nafs*.²⁵

A dimensão existencial e performática do Ramadan faz com que ele seja uma época de religiosidade exacerbada e publicizada, quando se cria uma arena pública para a negociação das imperfeições da vida cotidiana em relação aos ideais islâmicos de pessoa. Na Síria, por exemplo, a frequência nas mesquitas aumenta enormemente durante o Ramadan. Nesse período, é comum que muçulmanos não praticantes ou indiferentes às obrigações religiosas passem a rezar nas mesquitas e renunciem ao consumo de álcool ou cigarros.²⁶ Em algumas mesquitas de Alepo e Damasco, os fiéis permanecem em vi-

²⁵ Idosos, doentes, viajantes, crianças e mulheres grávidas são dispensados do jejum durante o Ramadan.

²⁶ Tanto o consumo de bebidas alcoólicas quanto o de carne de porco são considerados proibidos (*haram*) no islã. A proibição ao consumo de porco é amplamente seguida, sendo esse animal percebido como impuro e sujo. Durante minhas pesquisas na Síria, alguns informantes muçulmanos chegaram a expressar a sensação de nojo diante da ideia de comer carne suína. Já o consumo de bebidas alcoólicas não é incomum nas sociedades muçulmanas, havendo mesmo a produção de cerveja, vinho e arak (destilado de uva anisado) em quase todo o Oriente Médio, Norte da África e sul e sudeste da Ásia. Mesmo em países em que a venda e o consumo de álcool é proibida, como Arábia Saudita e Irã, existe um vasto mercado clandestino de bebidas alcoólicas.

gília e orações durante toda a madrugada da *layla al-qadr*, de modo a rememorar o início da revelação.

Além disso, o Ramadan modifica o ritmo da vida social. Nas cidades sírias, turcas, egípcias ou jordanianas, existe um certo torpor do espaço público durante o dia, pois os restaurantes e cafés permanecem fechados. No entanto, uma vez que o sol se põe, a situação muda completamente. Em um primeiro momento, todos se retiram do espaço público – mesmo os serviços de transporte cessam de funcionar – e se dirigem às suas casas para celebrar o *iftar* (quebra de jejum) com as famílias. Uma vez terminada a refeição, inicia-se uma grande efervescência das relações sociais, com visitas aos parentes e amigos, passeios e idas aos cafés, restaurantes e lojas que ficam abertos por toda a madrugada (Georgeon, 2000).

No Egito, a intensidade das interações sociais inicia-se com a própria quebra do jejum, pois é comum pessoas distribuírem doces e tâmaras nas ruas e no metrô do Cairo, em uma dádiva generalizada que atualiza o ideal da comunidade de fiéis. Aqueles mais abastados pagam grandes mesas instaladas nas ruas das principais cidades egípcias para servir refeições de *iftar* para os pobres. A prática da caridade também é intensificada durante o Ramadan, uma vez que as boas ações nesse período conferem mais mérito moral àqueles que as fazem. A televisão egípcia, assim como a síria, tem uma programação especial durante o Ramadan, geralmente com novelas ou séries que enfatizam temas que articulem a comunidade religiosa com a narrativa da nação (Abu-Lughold, 2005; Christmann, 2000).

O mês do Ramadan termina com uma das duas festas religiosas da “grande tradição” islâmica, a *Aid al-Fitr* (Festa da Quebra do Jejum), que possui um caráter bastante festivo.

Essa festa inclui, além de banquetes que reúnem familiares e amigos, uma intensa troca de presentes e atividades de entretenimento, tais como concertos musicais e parques de diversão infantis. Apesar da ênfase na solidariedade dos laços comunitários, a crescente importância do consumo conspícuo na festa tem, como o Natal nos países cristãos, efeito paradoxal, ao dar uma maior visibilidade às desigualdades econômicas e sociais no mundo muçulmano.²⁷

Hajj

A peregrinação a Meca (*hajj*) é uma obrigação religiosa que cada muçulmano deve cumprir ao menos uma vez antes de morrer. Embora peregrinações a Meca possam ser feitas em qualquer época do ano, existe uma diferença entre o *hajj*, que é a peregrinação obrigatória a todos os muçulmanos feita em dias específicos do mês islâmico de *Dhu al-Hijja*, e a *umra*, que é a peregrinação opcional feita nas outras épocas do ano. Nos últimos anos, a peregrinação reuniu cerca de 2 milhões de muçulmanos em Meca. A mobilização de muçulmanos de todas as partes do mundo e seu encontro em Meca expressam ritualmente o ideal da *umma*, enfatizando a unidade da comunidade religiosa do islã e os laços que unem seus fiéis.

²⁷ O contraste entre o discurso de solidariedade e a realidade das diferenças sociais durante o Ramadan é um tema frequente em várias charges do caricaturista sírio Ali Farzat publicadas no jornal Tishrin.

O ritual do *hajj* visa fazer com que os peregrinos transcendam as diferenças culturais e sociais existentes entre si e vivam sua identidade muçulmana como um elo que os conecta com os muçulmanos em todo o mundo. Isso faz com que a peregrinação a Meca tenha a estrutura de um rito de passagem (Van Gennep, 1978). Ela inclui ritos de separação dos peregrinos de suas sociedades de origem, tais como o abandono dos adornos e das roupas cotidianas em prol do *ihram*, um pano branco enrolado no corpo como túnica, para o homens, e uma túnica negra que cobre o cabelo e o corpo, mas deixa o rosto descoberto, para as mulheres. Ambos os trajes devem ser colocados antes da chegada a Meca. Ritos de margem, tais como a proibição de cortar o cabelo e a barba ou ter relações sexuais, afirmam o caráter liminar²⁸ dos peregrinos que entram no recinto sagrado (*haram*) de Meca,²⁹ no centro do qual se encontra a Caaba. Por fim, existem os ritos de incorporação a uma identidade muçulmana renovada, tais como o sacrifício que marca o final do processo ritual (a raspagem da cabeça pelos homens e o corte de uma mecha de cabelos pelas mulheres) e o uso do título *hajji* ou *hajja* (aquele(a) que fez o *hajj*) antes do nome.

²⁸ Victor Turner (2005: 137:158) define a liminaridade como um estado intermediário entre estruturas sociais ou sistemas de classificação. No caso do *hajj*, a liminalidade marca a trajetória ritual entre o abandono dos diacríticos sociais e culturais pelos peregrinos e suas reconfigurações como muçulmanos purificados pelo rito e moralmente fortalecidos pelo cumprimento de um dos pilares do islã.

²⁹ Os muçulmanos creem que os limites do recinto sagrado de Meca foram estabelecidos por Abraão e confirmados por Muhammad. O caráter sagrado inclui a cidade toda, que é proibida aos não muçulmanos.

Liminaridade
do
Hajj

A peregrinação é composta por um ciclo ritual que tem suas etapas distribuídas em diferentes locais em Meca e seus arredores. Após entrar no recinto sagrado de Meca, os peregrinos vão para Mina, uma pequena cidade nos arredores de Meca, onde eles passam a noite em meditações e orações. Na manhã seguinte, eles seguem para o monte 'Arafat (Monte do Conhecimento), onde Muhammad recebeu as primeiras revelações e onde proferiu seu último sermão. Lá meditam e rezam olhando para Meca. Ao pôr do sol, os peregrinos se dirigem a Muzdalifa, no caminho de Mina, onde passam a noite acampados. Antes do amanhecer, eles retornam a Mina, onde apedrejam três pilares de pedra que representam as três vezes que o demônio tentou Abraão a desobedecer Deus e não sacrificar seu filho, Ismael. As pedras atiradas são um rito de repúdio ao mal e confirmação dos peregrinos na "senda reta" do islã.

Após o apedrejamento dos pilares, acontece a Festa do Sacrifício (*Aid al-Adha*), a principal celebração do calendário islâmico. O ritual do sacrifício de um animal, que marca essa festa, tem uma vasta gama de significados: ele recria o sacrifício de Abraão; reafirma a aliança dos muçulmanos com Deus; oferece graças a Deus por sua revelação aos homens; reafirma a obrigação de caridade para com os pobres, para quem é doada a carne dos animais sacrificados; e reforça o sentido do islã como uma comunidade moral composta por indivíduos, famílias e grupos sociais unidos pela devoção a Deus. A comunidade moral criada pelo sacrifício se constrói na simultaneidade ritual que une os peregrinos e os muçulmanos que celebram a festa por todo o mundo.

O sacrifício encerra o período liminar que envolve os peregrinos. A transição para a agregação em um novo estado

moral é marcada pela raspagem da cabeça pelos homens e pelo corte de uma mecha de cabelos pelas mulheres. A partir desse momento, os peregrinos podem voltar a vestir suas roupas cotidianas, porém as relações sexuais continuam proibidas. Todos se dirigem a Meca para realizar o *tawaf*, a circumbulação da Caaba, que simboliza a importância da mesma como local da aliança entre Deus e Abraão, que foi confirmada por Muhammad. Os peregrinos dão sete voltas em sentido anti-horário em torno da Caaba, recitando uma oração a cada vez e procurando tocar a Pedra Negra, um meteorito inscrustrado em um dos ângulos do edifício, que acreditam ter o poder de purificar os pecados daqueles que o tocam.

Após o *tawaf* os peregrinos podem ser chamados de *hajjis*. A maioria realiza ainda alguns rituais complementares, os quais incluem uma ida ao "Lugar de Abraão", onde eles recriam a corrida em busca de água feita por Hagar, mulher de Abraão e mãe de Ismael,³⁰ um retorno a Mina para apedrejar novamente os pilares de pedra; e uma última circumbulação da Caaba antes do retorno ao respectivo país de cada peregrino.

Para além da busca da plenitude religiosa, a peregrinação a Meca constituiu, durante a história do islã, um importante elemento na criação e organização de processos sociais e culturais que conectaram as diferentes regiões do mundo muçulmano. As rotas de peregrinação também se constituíam em rotas de comércio, com os peregrinos e comerciantes levando produtos de suas regiões de origem e adquirindo outros nos

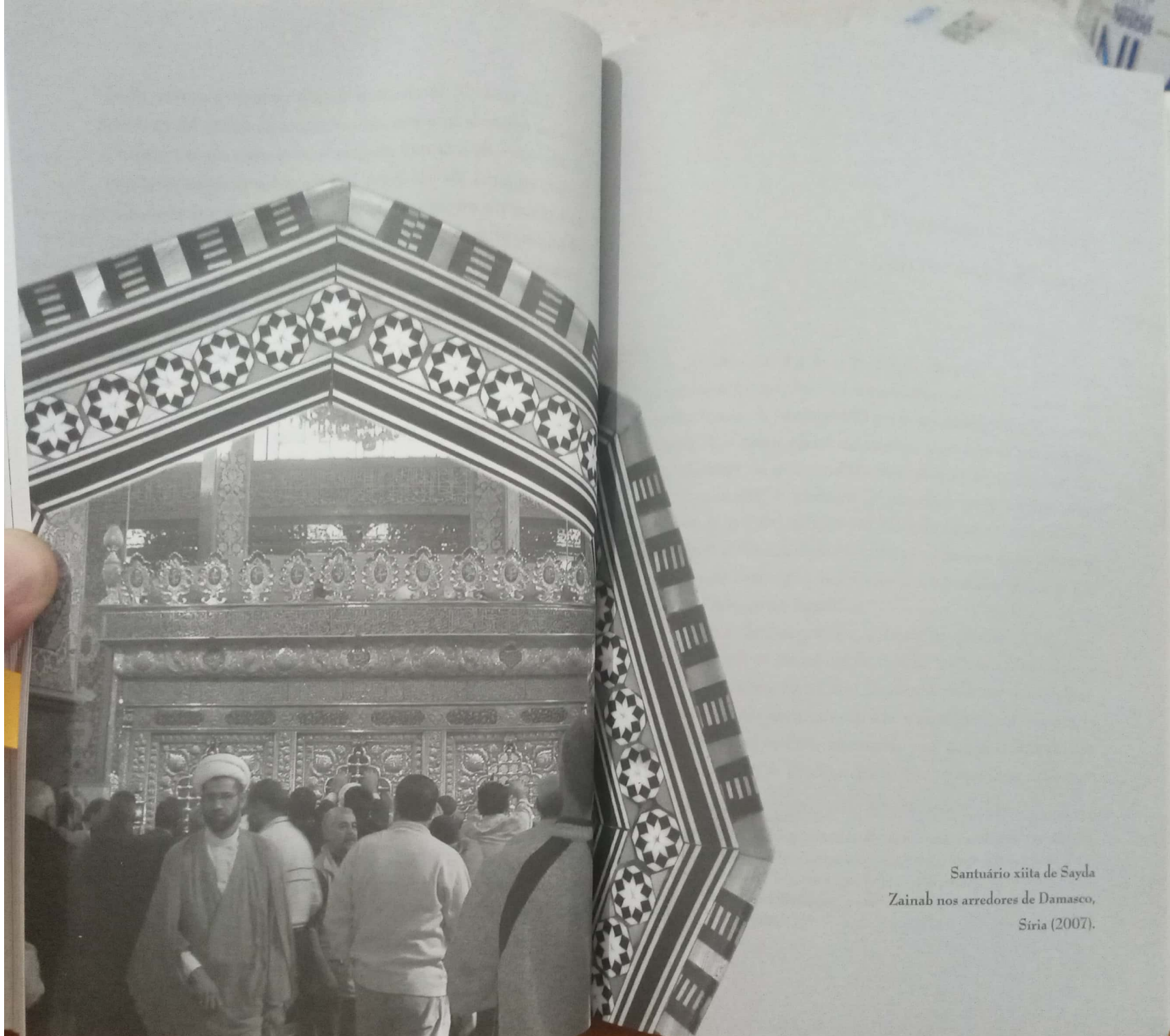
³⁰ Na Bíblia, Hagar era a rival de Sara, mãe de Isaque.

vários mercados que se desenvolveram em Meca e nas cidades pelo caminho. Além disso, os comerciantes estabeleciam contatos com outros mercadores em Meca, o que permitiu o surgimento de novas rotas comerciais. Ainda hoje a peregrinação anual mobiliza uma vasta rede econômica que inclui o estabelecimento de cotas e de subsídios aos peregrinos de cada nacionalidade pelo governo saudita; a venda de pacotes para a peregrinação pelas companhias de aviação e as agências de turismo; a importação de milhões de animais para o sacrifício; a doação da carne dos sacrifícios para países “pobres”; e o vasto mercado de objetos religiosos que existe em torno da Grande Mesquita de Meca.

A peregrinação também constituía uma jornada intelectual. Em Meca, os muçulmanos entravam em contato com as diferentes tradições intelectuais e correntes de pensamento do mundo muçulmano. Muitos *‘ulama* (especialistas religiosos) se estabeleciam na cidade, onde ensinavam em suas casas ou em *madrassas* (escolas corânicas). A experiência da comunhão ritual dos muçulmanos de diferentes partes do mundo aliada à exposição de suas diferenças religiosas e culturais estimulou a busca da “pureza original” da mensagem profética e a sistematização “objetivada”³¹ dos elementos básicos do islã por parte dos especialistas religiosos de Meca.

³¹ O conceito de “objetivação” (objectification) foi desenvolvido por Dale Eickelman e James Piscatori (1996: 38) para definir os processos de apagamento da origem cultural de sistematizações normativas do islã que se pretendem universais e trans-históricas.

Tais esforços intelectuais deram origem a vários movimentos reformistas que se difundiram a partir de Meca. Essas codificações do islã que pregavam a reforma ou o retorno à pureza original do islã eram levadas pelos peregrinos a suas sociedades de origem, onde eles usavam o capital simbólico adquirido no *hajj* para dar força normativa à mensagem que traziam. Assim, a peregrinação a Meca foi um elemento fundamental no constante processo de trocas, interações e confrontos entre tradições locais e codificações objetivadas da “ortodoxia” que criou o mundo islâmico como sistema religioso universal.



Santuário xiita de Sayda
Zainab nos arredores de Damasco,
Síria (2007).

Divisões sectárias: Sunismo e xiismo

A constituição das duas principais divisões sectárias do islã, o sunismo e o xiismo,¹ foi fruto de um processo iniciado logo após a morte de Muhammad e que se consolidou por volta do século IX. Com a morte do Profeta, a questão da sua sucessão na liderança da comunidade muçulmana se colocou de maneira premente. A ausência de um herdeiro masculino inviabilizava o uso da tradição pré-islâmica de sucessão patrilinear e obrigou a comunidade muçulmana a decidir quais seriam os critérios de definição, atribuição e manutenção de poder que criariam lideranças legítimas.

Logo se formaram dois campos de opinião: aqueles que consideravam os membros da família do Profeta (*ahl al-bayt*) como seus únicos sucessores legítimos, uma vez que compartilhavam da sua natureza sagrada; e aqueles que enfatizavam a igualdade entre os fiéis, afirmando que qualquer muçulmano poderia suceder o Profeta desde que se mostrasse apto para

¹ Existem outras divisões sectárias de menor importância no mundo muçulmano, como o kharijismo, que teve uma grande importância no período formativo do islã, mas que hoje está praticamente restrito a Omã, onde é a origem do ibadismo, a tradição religiosa dominante, e à região do Mزاب, na Argélia.

tanto. O primeiro grupo, composto em parte por companheiros do Profeta em Medina, apoiava Ali, genro e primo de Muhammad, como candidato ao califado. Já o segundo grupo, composto por membros da antiga elite de Meca, apoiava Abu Bakr, pai de Aisha e sogro de Muhammad.

O grupo de aliados de Ali ficou conhecido como sendo o seu "partido" (*shi'a*). Gradualmente a palavra árabe "*shi'a*" foi sendo usada para designar o grupo sectário que se organizou em torno da devoção religiosa à família do Profeta: os xiitas. Em oposição, aqueles que evocavam apenas a tradição deixada por Muhammad (*sunna*), a qual, segundo eles, não incluiria as regras de sucessão, foram designados coletivamente como sunitas.

O conselho (*shura*) reunido para a escolha do califa escolheu Abu Bakr (632-634), desapontando os aliados de Ali. Nas duas outras sucessões califais, as pretensões de Ali foram novamente frustradas com a escolha de Omar (634-644) - que realizou a expansão do islã para fora da Península Arábica - e Othman (644-656). O favorecimento que Othman dispensava aos membros de seu clã, garantindo a eles cargos administrativos nas províncias do Império Árabe/Muçulmano, somado à marginalização religiosa dos familiares de Muhammad provocada por sua edição do Alcorão, levaram a uma revolta das guarnições estacionadas no Egito e no Iraque. Os revoltosos ocuparam Medina e assassinaram Othman.² Após a morte de Othman, Ali foi eleito califa em 656.

² A importância simbólica da edição do Alcorão no conflito aparece claramente na história de al-Tabari (séc. IX), que relata que Othman estava segurando um exemplar de sua edição do Alcorão no momento de sua morte. O assassino do califa, após executá-lo, teria ainda chutado o livro sagrado (Berque, 1995: 25).

A eleição de Ali poderia ter resolvido a divisão da comunidade muçulmana em dois campos opostos. Porém, o califado de Ali enfrentou forças contrárias desde o seu início. A primeira oposição veio justamente de dentro da família do Profeta, a qual ele reivindicava representar, na figura de Aisha, viúva de Muhammad. Aisha lembrou a Ali que, como califa, ele deveria julgar e punir os assassinos de Othman. Obviamente, Ali não poderia se voltar contra aqueles que haviam garantido a sua ascensão ao califado, e Aisha, aliada à elite de Meca, liderou uma revolta contra ele.

Ali venceu seus oponentes na Batalha do Camelo³ em 656, mas no ano seguinte teve que enfrentar as tropas de Muawiya, governador da Síria e primo de Othman, na Batalha de Siffin. Como a batalha foi inconclusiva, Ali aceitou a mediação de um conselho de notáveis para decidir se o assassinato de Othman teria sido justificado ou não. A decisão de Ali provocou um cisma dentro de seu campo aliado, pois muitos a viram como uma fraqueza ou confissão de culpa. Aqueles que abandonaram o campo de Ali ficaram conhecidos como kharijitas (secessionistas).⁴ Ali foi assassinado por um kharijita em 661. Muawiya foi declarado califa e fundou a primeira dinastia islâmica, os Omíadas (661-750).

³ Essa batalha ficou conhecida por esse nome porque os aliados de Aisha, diante da iminente derrota, ficaram em torno de seu camelo para protegê-la.

⁴ Se os xiitas não reconhecem outra autoridade legítima além daquela exercida pelos membros da família de Muhammad, os kharijitas desenvolveram a ideia de que nenhuma autoridade é intrinsecamente legítima, pois sua legitimidade está condicionada à subordinação às regras morais do islã.

Muawiya transferiu a capital do império árabe de Medina para Damasco. Na corte da nova capital, iniciou-se o processo de criação da civilização árabe-islâmica através da apropriação e fusão das heranças greco-romano-bizantina e persa com a cultura árabe. Apesar da vitória dos Omíadas, que também conseguiram que Hassan, o filho mais velho de Ali, renunciasse aos seus direitos sobre o califado, a questão da autoridade na comunidade muçulmana não estava resolvida. Com a morte de Muawiya em 680, o trono califal foi passado para o seu filho Yazid. Porém, o filho mais jovem de Ali, Hussein, reivindicou o califado para si, alegando que ele não havia renunciado ao seu direito de sucessão. Como a devoção à família de Muhammad continuava viva nas cidades-guarnições criadas para abrigar as tropas árabes nos novos territórios do império, logo Hussein recebeu o apoio das tropas estacionadas em Kufa, no Iraque.

Hussein saiu de Medina em direção a Kufa com seus familiares e aliados com objetivo de juntar forças com as tropas locais e partir para a conquista de Damasco. Porém, Yazid mandou seu exército para enfrentar o neto do Profeta antes que este conseguisse reforços em Kufa. Hussein e seus aliados foram cercados pelas tropas de Yazid na planície de Karbala e impedidos de alcançar as águas do Eufrates. O cerco se estendeu pelos primeiros dias do mês de Muharam, o primeiro do calendário islâmico, e terminou com uma batalha na qual Hussein e seus companheiros foram mortos pelos soldados de Yazid.

Karbala A morte de Hussein na Batalha de Karbala, em 680, entrou na memória coletiva dos xiitas como o episódio mítico de ruptura com os sunitas. O xiismo se constituiu uma linguagem religiosa de oposição à centralização do poder na corte imperial. A segunda dinastia islâmica, os Abássidas (750-

1258), iniciou sua carreira política como um movimento xiita de oposição aos Omíadas. Porém, após tomar o poder, os Abássidas adotaram o sunismo e criaram um governo ainda mais centralizado em Bagdá, que foi fundada como uma cidade planejada para a corte califal em 762-763. *Bagdá*

O poder Abássida, por sua vez, viu-se confrontado com dinastias locais xiitas, tais como os Hamdânidas em Alepo ou os Buyidas no Irã, ou mesmo com califados xiitas rivais, como os Fatímidas, que fundaram o Cairo e governaram o Egito e a Síria do século X ao XII. O sunismo só ganhou força novamente no Oriente Médio a partir do século XII com a ascensão de dinastias não árabes, como os Aiúbidas (séc. XII-XIII), os Mamelucos (séc. XIII-XVI) e os Otomanos (séc. XVI-XX).

Porém, a consolidação do xiismo e do sunismo como tradições sectárias distintas não se deu como uma ruptura abrupta, como supõe a narrativa mítica da batalha de Karbala. Essa separação foi fruto de um longo processo, no qual foram criados doutrinas, rituais e instituições específicas a cada uma das duas tradições. Assim, analisarei aqui algumas dessas instâncias de codificação das cosmologias e mecanismos disciplinares do sunismo e do xiismo.

As tradições do profeta: O hadith

O Alcorão é entendido pelos muçulmanos como a palavra direta de Deus; assim, ele não registra as palavras e atos do próprio Muhammad a não ser que estes sejam referidos pelo discurso divino. Os registros orais das palavras e atos do Profeta adquiriram uma grande importância após sua morte, quan-

do passaram a ter um valor normativo que complementava o texto corânico. Em um primeiro momento, aqueles que haviam convivido com Muhammad, em particular os membros de sua família, eram a fonte principal dessa tradição oral. Com o passar do tempo, porém, começaram a proliferar tradições apócrifas. Após algumas gerações, os muçulmanos tinham à sua disposição milhares de relatos, muitas vezes contraditórios, sobre os ditos e os atos de Muhammad.

Essa proliferação de tradições sobre Muhammad, conhecidas em árabe como Hadith, levou a uma saturação da vida do Profeta como campo discursivo investido de exemplaridade, ameaçando o seu valor normativo para as sociedades muçulmanas. Esse fenômeno foi contrabalançado a partir do século IX pela emergência dos especialistas da religião, os *‘ulama*, como grupo social com uma arena de atuação específica. Para evitar a possibilidade de adições *ad infinitum* de relatos sobre o Profeta, regras de autenticação dos Hadith foram elaboradas pelo jurista e Ta‘Alim Muhammad al-Shafi‘i (m. 820).

Segundo al-Shafi‘i, as tradições que remontassem a Muhammad teriam precedência sobre qualquer tradição de Meca ou Medina. O vínculo de um relato com o Profeta deveria ser comprovado com uma genealogia (*isnad*) de transmissores, cuja credibilidade seria averiguada pelo que sua biografia revelasse sobre o seu caráter e religiosidade. Assim, os Hadith foram hierarquizados em Hadith “fortes”, aqueles que possuem uma cadeia de transmissão ininterrupta até o Profeta, e Hadith “fracos”, aqueles cuja cadeia de transmissão apresenta lacunas.

Seguindo essas regras, compiladores elaboraram seis coleções de Hadith aceitas pelos sunitas. Duas dessas coleções, a

de al-Bukhari e a de al-Muslim, adquiriram um grande prestígio, pois somente incluíam Hadith “fortes”. Os xiitas desenvolveram suas próprias coleções de Hadith, pois, embora usassem uma crítica da cadeia de transmissão semelhante àquela dos sunitas, discordavam da avaliação dos transmissores. Por exemplo, os Hadith transmitidos por Aisha, esposa de Muhammad, são considerados fortes pelos sunitas, uma vez que ela conviveu com o Profeta, e falsos pelos xiitas, devido à oposição que ela fez ao califado de Ali.

A linhagem do profeta: Os imams xiitas

Após a morte de Hussein em Karbala, os seus seguidores se organizaram em torno da liderança carismática de seu filho Ali Zeiyn al-‘Abidin (m. 713) e seus descendentes. Os membros masculinos da linhagem de Ali passaram a ser considerados como *imams* (líderes) que iriam guiar os “verdadeiros” fiéis diante da provação criada pela derrota política de seu projeto para a comunidade muçulmana. A perseguição dos xiitas pelos califas Omíadas e Abássidas, aos quais é atribuído o assassinato de todos os *imams*, levou-os a desenvolver vários mecanismos doutrinários que permitissem continuar a existir como comunidade religiosa em um ambiente social e político hostil.

Um desses mecanismos era o princípio da *taqiya* (dissimulação), que permitia aos xiitas ocultarem as suas crenças em situações de risco pessoal ou coletivo. A *taqiya* encontrava a sua base no fato de que, ao lado das doutrinas exotéricas, os xiitas desenvolveram uma teologia esotérica corporificada na existência exemplar dos *imams*. Assim, as verdades religiosas

não eram completamente expressas no discurso público, devendo ser alcançadas no nível experiencial e existencial através da identificação com a *persona* sagrada dos *imams* (Richard, 1995: 34-48).

Os *imams* se sucediam por descendência patrilinear, criando uma cadeia genealógica que se originava em Ali e, através dele, Muhammad. Os círculos xiitas começaram a desenvolver uma identidade religiosa comum a partir de codificações da tradição islâmica feitas sob a liderança carismática dos *imams*. Uma figura central nesse processo foi o sexto *imam*, Já'far al-Sadiq (m. 765), que foi o primeiro codificador da lei islâmica (*shari'a*) e o criador dos fundamentos da escola já'fari (xiita) de jurisprudência.

A sucessão do *imam* Já'far criou o principal cisma dentro da corrente religiosa do xiismo.⁵ Seu filho mais velho e sucesor designado, Ismail, morreu antes dele, em 755. A maioria dos xiitas aceitou Musa al-Kazim (m. 799) como o sétimo *imam*, porém os discípulos de Ismail viram nisso uma contradição com a doutrina de onisciência atribuída aos *imams*, pois Já'far deveria saber que seu filho morreria antes dele. Assim, esse grupo se recusou a reconhecer Musa como o sétimo *imam* (Richard 1995: 34-39).

Ismail era ligado a círculos filosóficos que desenvolveram uma teologia esotérica a partir de princípios neoplatônicos.

⁵ A sucessão do quarto *imam* Ali Zayn al-'Abidin (m. 713) já havia gerado um primeiro cisma quando um grupo apoiou Zayd (m. 740) na sua disputa com seu irmão Muhammad al-Baqir (m. 732) pelo título de *imam*. Esse grupo ficou conhecido como os Zayditas e é atualmente a corrente religiosa predominante no Iêmen.

Os seus seguidores haviam levado essa teologia esotérica ao ponto de divinizar os *imams*, afirmando que eles seriam manifestações do *logos* divino. Assim, para seus seguidores, Ismail não teria morrido, e sim entrado em um estado de ocultação, de onde voltaria no Juízo Final. Esse grupo ficou conhecido como Ismailitas, desenvolvendo uma teologia esotérica baseada em mistérios iniciáticos controlados por uma casta de *shaykhs* (líderes religiosos) que guiam a comunidade.

Os ismailitas⁶ deram origem ao ramo dos xiitas setimanos (aqueles que só reconhecem até o sétimo *imam*), dos quais ainda saíram os druzos,⁷ os nizaris (conhecidos no Ocidente como a seita dos "assassinos") e os Ahl al-Haqq⁸ (o "povo da verdade"). Aqueles que aceitaram Musa al-Kazim como *imam* continuaram como um grupo coeso até o décimo primeiro *imam*, quando houve um novo cisma que deu origem aos alauítas.⁹ O ramo principal dos xiitas aceitou a sucessão dos *imams* até o décimo segundo Muhammad al-Mahdi, que teria entrado em estado de ocultação em 874, do qual somente

⁶ Os ismailitas existem atualmente na Síria e na Índia, onde são conhecidos como Bohras. A maior parte dos ismailitas segue a autoridade religiosa do Agha Khan.

⁷ Os druzos existem atualmente na Síria, Líbano e Israel. Apesar de terem sua origem histórica no ismailismo, os druzos não se reconhecem como parte do xiismo.

⁸ Os Ahl al-Haqq existem atualmente no Iraque e no Irã, onde passam por um processo de reforma religiosa que visa uma aproximação com o xiismo duodecimano oficial da República Islâmica do Irã.

⁹ Os alauítas estão presentes na Síria, onde constituem cerca de 12% da população, no Líbano e na Turquia. A genealogia religiosa dos alauítas é extremamente complexa, uma vez que inclui vertentes setimanas, undecimanas e duodecimanas (*ja'fari*) (Mervin, 2002).

sairá no Juízo Final.¹⁰ Assim, o xiismo desenvolveu um forte componente milenarista que influenciou vários movimentos reformistas no decorrer de sua história.

Aqueles que aceitaram a sucessão dos *imams* até Muhammad al-Mahdi ficaram conhecidos como duodecimanos ou já'faris e atualmente constituem o grupo mais numeroso entre os xiitas.¹¹ Os já'faris desenvolveram um elaborado sistema de reflexão teológica (*kalam*) e jurisprudência (*fiqh*) que permitiu uma codificação textual e discursiva da tradição xiita. No entanto, o desenvolvimento de uma teologia esotérica codificada na *persona* exemplar dos *imams* fez com que a mobilização ritual e devocional dos fiéis em torno dessas figuras sagradas fosse um elemento central no processo de construção da identidade xiita.

Os especialistas da religião: Os 'ulama

Os três primeiros séculos do islã foram marcados por uma grande efervescência intelectual. As diferentes interpretações sobre o texto corânico deram origem a debates teológicos enriquecidos com conceitos e reflexões derivados da teologia cristã, da filosofia grega e do pensamento persa. Os árabes muçulmanos haviam entrado em contato direto com essas tradições intelectuais ao conquistarem grande parte do império bizantino e o império persa. O interesse pela ciência, filosofia e literatura dos

¹⁰ A figura do Mahdi também é presente no milenarismo sunita.

¹¹ Os xiitas duodecimanos ou já'faris possuem comunidades expressivas no Irã (90% da população), Iraque (60%), Líbano (30%), Bahrain e Paquistão (25%).

gregos e persas foi incentivado pelos califas. A tradução de textos gregos, siríacos e persas para o árabe foi iniciada sob os Omíadas e recebeu grande impulso com a fundação da Bait al-Hikma (Casa da Sabedoria) em Bagdá, criando as bases da nova síntese que viria a ser conhecida como civilização islâmica.

O pouco interesse dos califas omíadas em questões estritamente teológicas permitiu o desenvolvimento de diversas correntes de pensamento dentro do campo da teologia (*kalam*). No entanto, a consolidação da dinastia Abássida, a partir da segunda metade do século VIII, colocou de forma aguda a necessidade de os califas se posicionarem no debate teológico, uma vez que essa dinastia ascendeu ao poder com o discurso de restauração da legitimidade religiosa do califado. Assim, os primeiros califas abássidas procuraram estabelecer uma ortodoxia religiosa aliando-se com os representantes de determinadas posições teológicas contra os portadores de opiniões divergentes.

No século IX, quando se estabeleceu efetivamente a interferência dos califas no debate religioso, existiam quatro posições teológicas dominantes: os mu'tazilitas, que eram racionalistas estritos; os estudiosos do Hadith, que consideravam a palavra revelada no Alcorão como sendo imune a uma crítica racional; os asha'ritas,¹² que tentaram uma fusão entre as duas posições anteriores e pregavam uma teologia racionalista que aceitava a transcendência da razão divina; e os sufis, místicos que pregavam uma abordagem intuitiva e experiencial à verdade divina.

O ponto de discórdia entre as quatro posições era a natureza do texto corânico. Para os mu'tazilitas, o Alcorão não poderia ser uma extensão da realidade divina, pois isso iria contra a

¹² Nomeados a partir do fundador dessa corrente: al-Asha'ri (m. 935).

transcendência e a unicidade de Deus. Além disso, continuavam os adeptos dessa corrente teológico-filosófica, a compreensão humana da razão divina era imperfeita e mediada pela língua, o que fazia com que a codificação da revelação no Alcorão fosse uma criação humana apenas inspirada pela mensagem divina. Esses racionalistas *avant la lettre* propunham uma reflexão teológica submetida às regras de um formalismo lógico de cunho aristotélico. Assim, para eles, tudo no texto corânico que se conformasse com a lógica racional poderia ser aceito como parte da revelação divina, e tudo que escapasse a essa lógica deveria ser descartado como uma distorção humana da mesma.

Os estudiosos do Hadith e os ashá'ritas repudiavam essa visão que equiparava a razão divina à reflexão filosófica humana. Para eles, a mensagem profética contida no texto corânico era parte da onisciência divina e, por isso, seria incriada e eterna. Para os estudiosos do Hadith, a razão divina era inescrutável; logo, o texto corânico deveria ser seguido da forma mais literal possível. Já para a visão ashá'rita, a razão divina seria transcendente à reflexão racional humana, a qual teria de se contentar com uma exegese hermenêutica do texto sagrado para decifrar o significado da mesma.

Os sufis consideravam o Alcorão uma manifestação do *logos* divino, concordando com os ashá'ritas sobre seu caráter eterno e incriado. Porém, eles divergiam da posição ashá'rita ao considerarem que a razão divina estaria codificada não no significado do texto, mas no saber esotérico nele contido. Para o sufismo, esse saber esotérico não poderia revelar suas verdades através da sua decodificação intelectual, mas sim por meio das experiências místicas alcançadas através dele.

O califa al-Mámun (813-833) colocou-se ao lado dos mu'tazilitas e declarou que o Alcorão era uma criação humana que

deveria ser entendida apenas por meio da lógica racionalista e criou um tribunal para julgar e punir todo aquele que declarasse publicamente opiniões contrárias à doutrina mu'tazilita. Esse tribunal foi conhecido como *mihna*, que os autores anglo-saxões costumam traduzir como "inquisição". Essa transposição de termos da história cristã pode ser enganadora, pois, apesar da preocupação da *mihna* com crimes de opinião, tais como a propagação de doutrinas contrárias à ortodoxia promovida pelo califado, ela se distingue da inquisição católica por focalizar apenas nos discursos públicos. Os agentes da *mihna*, ao contrário dos inquisidores católicos, não se interessaram em tipificar crimes de consciência que se expressassem em discursos e atos restritos à esfera privada ou doméstica.

Os mu'tazilitas se utilizaram dessa "inquisição racionalista" para perseguir seus oponentes no debate teológico, porém o resultado foi uma perda da base social por parte dos mu'tazilitas e uma crescente popularidade das posições dos sufis e estudiosos do Hadith. Estes passaram a investir na criação de uma base social para suas posições teológicas através do desenvolvimento de técnicas discursivas e performáticas de comunicação, tais como os rituais sufis e a pregação (*wa'z*), as quais permitiram a propagação de suas ideias. Essas novas "tecnologias culturais" permitiram a difusão social e a aceitação cultural das visões de mundo dos sufis e especialistas do Hadith. $\overline{\text{O}}$ investimento intelectual na pregação foi tamanho que ela se tornou um gênero discursivo específico com regras estilísticas e retóricas próprias.]

Os mu'tazilitas consideraram a sua aliança com o poder califal suficiente para impor suas doutrinas à sociedade. Isso fez com que eles se isolassem em um hermetismo filosófico de cunho elitista. Assim, para a população, a *mihna* era uma perseguição ligada à defesa de privilégios de um grupo de intelectuais ligados ao poder;

mihna
(inquisição)

afinal, a última instância de decisão do que seria racional ou não era a própria definição de razão feita pelos mu'tazilitas. Por outro lado, os sufis e os estudiosos do Hadith conseguiram impor-se como defensores da autonomia do campo religioso e do debate intelectual contra a arbitrariedade do poder estatal e de seus aliados.

A impopularidade da *mihna* e a crescente base social dos sufis e dos estudiosos do Hadith levou o califa al-Mutawakkil (847-861) a transferir sua aliança para estes e a perseguir brutalmente os mu'tazilitas. O isolamento social dos mu'tazilitas fez com que a perseguição pudesse neutralizar efetivamente sua presença no debate religioso, sendo suas posições intelectuais estigmatizadas até a era moderna. A repressão aos mu'tazilitas pôs fim à *mihna* e levou a um novo *modus vivendi* entre o poder califal e os especialistas religiosos, os *'ulama*. Estes saíram bastante fortalecidos do confronto e conseguiram efetivamente impor seu monopólio sobre a produção da ortodoxia religiosa.

Do século IX em diante, os califas não interferiram mais em questões doutrinárias do islã e, em troca, os *'ulama* legitimavam o poder dos governantes como "defensores do islã" e garantidores da ordem social. Houve também uma separação entre a lei secular (*qanun*), que era promulgada pelos governantes, e a lei islâmica (*shari'a*), que passou a ser domínio dos especialistas religiosos. Essa configuração das relações entre o campo político e o religioso mostra uma efetiva separação e divisão de trabalho entre essas esferas da vida social.

Isso vai contra a tradicional visão orientalista que se tornou corrente mesmo entre os adeptos do "islã político" contemporâneo, o qual prega que no islã não haveria separação entre religião e política. Embora a acomodação entre os *'ulama* e o poder político dos califas, sultões e emires tenha sido bas-

tante sólida, os conflitos foram recorrentes por toda a história da civilização islâmica. Não foram raros os casos de *'ulamas* e *shaykhs* (líderes religiosos) que denunciaram a corrupção do poder dos governantes e se opuseram às suas políticas. Isso pode ser visto na oposição que os *shaykhs* sufis fizeram aos últimos sultões da dinastia Mameluca no Egito do século XVI ou ao papel dos mullahs xiitas na deposição de xás das dinastias Safávida e Qajar no Irã dos séculos XVII e XVIII.

É significativo que nunca tenha havido no mundo islâmico nada semelhante às monarquias divinas da Europa cristã. Nem mesmo a teologia política teve um desenvolvimento importante no mundo muçulmano, sendo a política e o Estado pensados a partir da capacidade do governante de monopolizar a *sulta* (força/poder) em um território. Os especialistas da religião se encarregaram de pensar os limites morais do exercício legítimo do poder, mas eles não se ocuparam da natureza do poder – salvo afirmarem continuamente a regra geral de que o único poder verdadeiro pertence a Deus – ou do funcionamento interno do Estado. Assim, podemos dizer que o fracasso da tentativa do poder califal em controlar a produção de discursos e interpretações no campo religioso levou à autonomização do mesmo sob o comando dos especialistas da religião, os *'ulama*.

As instituições de saber e a produção da Lei Islâmica

A emergência dos *'ulama* como grupo social não implicou a criação de uma instituição centralizada que rotinizasse o poder religioso em cargos de uma burocracia clerical, como ocorreu nas igrejas ortodoxa, católica e anglicana. Entre os su-

nitais houve um processo de especialização de funções baseado no grau de capacidade interpretativa dos textos sagrados que cada uma delas exige. Essas funções podem estar concentradas em uma mesma pessoa, desde que ela possua as qualificações intelectuais e a capacidade performativa para desempenhá-la.

Assim, o termo geral *shaykh* é usado para designar um líder religioso, enquanto o termo *'alim* (pl. *'ulama*) é usado para designar seu saber como especialista religioso. Ao liderar o ritual das orações ele é um *imam* e ao proferir um sermão (*khatba*) ele é um *khatib*. Os especialistas em jurisprudência islâmica (*fiqh*) são os *fuqaha* (sing. *faqih*, jurisconsulto). Por fim, caso o saber religioso e jurídico permita a um especialista da religião emitir pareceres jurídicos (*fatwa*), ele também é um *mufti*.

Entre os xiitas, os especialistas da religião estão dispostos em uma hierarquia organizada não apenas em relação ao saber textual que possuem, mas também ao saber esotérico que lhes permite mediar a relação entre os fiéis e os *imams*. No nível mais baixo da hierarquia, estão os *mullahs*, aqueles que tiveram uma educação religiosa básica e desempenham funções rituais e doutrinárias nas mesquitas. A partir do século XVII, surge a classe dos *ayatollahs*, os que teriam o nível mais avançado de estudos teológicos e jurídicos. Por fim, os grandes *ayatollahs* podem ser designados *marja'* (fonte de inspiração), o que significa que representariam os *imams* e deveriam ter suas palavras e atos emulados pelos seus seguidores.

A afirmação dos *'ulama* como um grupo social definido a partir de determinado saber levou a um processo de organização social das formas de transmissão dos saberes religiosos e mesmo não religiosos no mundo islâmico. Como o poder e prestígio social dos *'ulama* derivava de seu saber, logo se desenvolveram insti-

tuições voltadas para o controle da transmissão e da consagração do conhecimento nas sociedades muçulmanas. Essas instituições pedagógicas, que serviam tanto como arenas facilitadoras da difusão de saberes científicos, filosóficos e religiosos, quanto como instâncias de controle da consagração e transmissão dos mesmos, foram denominadas de *madrassa* (escola; lit. "local de estudo").

As primeiras *madrassas* surgiram em Bagdá no século IX e logo se tornaram o centro das disputas intelectuais e da criação *madrassas* cultural que marcou esse período. Embora algumas *madrassas* prestigiosas contassem com o patronato dos governantes – como a *Nizamiyya* de Bagdá, que foi criada e financiada por Nizam al-Mulk, vizir dos califas Abássidas –, a maior parte delas foi criada e sustentada pela iniciativa privada de comerciantes, artesãos e proprietários de terra (Makdisi, 1981).

A enorme expansão das *madrassas* a partir do século IX se deveu à existência da figura do *waqf* na lei islâmica. O *waqf* *waqf* é uma instituição privada devotada ao bem comum. A propriedade do *waqf* pertence à comunidade muçulmana ou, em última instância, a Deus, e por isso não pode ser desproprada pelos governantes. Assim, o *waqf* permitiu às famílias preservar e garantir a transmissão de capital a seus descendentes, que eram nomeados "curadores" no documento de fundação do *waqf*, durante o período de instabilidade política que se instaurou com o declínio do califado Abássida a partir do século X (Chamberlain, 1997).

A transformação de propriedades familiares em *waqf* destinados a criar e manter instituições de ensino encontrava justificativa religiosa no Hadith, no qual Muhammad diz aos muçulmanos "Buscai o saber até na China". A autonomia que o sistema de *waqf* dava às *madrassas* permitiu uma enorme

diferenciação entre elas, impedindo que uma única linha de pensamento se instaurasse e permitindo a emergência de um dinâmico campo intelectual. Em pouco tempo, as *madrasas* se tornaram o modelo dominante de consagração e transmissão de conhecimento no mundo islâmico.

Com o declínio de Bagdá, novos centros de estudo e conhecimento surgiram, tais como Cairo, Damasco, Alepo, Nishapur, Tus, Fez, Qairuan e Meca. A expansão do sistema das *madrasas* também permitiu a consagração do conhecimento como um dos principais elementos de distinção e prestígio nas sociedades muçulmanas. O controle e legitimação da elite intelectual, que era produzida pelas *madrasas* era garantido pelas disposições cognitivas inculcadas pelas práticas pedagógicas centradas na memorização de conteúdos e expressão de capacidades analíticas e retóricas em debates escolásticos (Eickelman, 1985; Fischer, 2003; Chamberlain, 1997).

Embora a *madrasa* tivesse seus antecessores nas instituições de ensino gregas, romanas, persas, cristãs e judaicas, ela constituía um sistema original. Foram as *madrasas* que criaram um sistema de certificação da competência de cada estudante nos diversos campos do saber. A adaptação do modelo das *madrasas* na Europa, a partir do século XI, deu origem às universidades (Makdisi, 1981). As *madrasas* não possuíam um currículo fixo, mas sim um conjunto de mestres que davam suas lições sobre temas de sua especialidade em Filosofia, Teologia, Direito, Matemática, Medicina etc. Ao final dos estudos, o aluno recebia uma *ijaza* (diploma/certificado) no qual estava escrito que tópicos foram estudados com cada mestre.

O estudo da lei islâmica (*shari'a*) ocupava um lugar central nas *madrasas*, pois era um dos elementos da educação dos

ulama e abria caminho para carreiras prestigiosas no aparato judicial do Estado. A crise intelectual provocada pela *mihna* fez com que a jurisprudência (*fiqh*) suplantasse a teologia (*kalam*) como campo hermenêutico de exegese da mensagem divina. A autonomia intelectual que as *madrasas* garantiam permitiu a emergência de diferentes escolas jurídico-rituais (*madhhab*). Cada escola era nomeada a partir de seu fundador e reunia uma ortopraxia dos rituais islâmicos, um sistema de exegese corânica e uma hermenêutica jurisprudencial.

Das nove escolas de jurisprudência sunita que surgiram em Bagdá, no século IX, quatro chegaram aos nossos dias: Hambali, Maliki, Hanafi e Shafi'i. A principal diferença entre elas está no peso que cada uma dá à livre interpretação (*ijtihad*) na construção da lei islâmica, com os hambalis optando por uma leitura literalista das fontes do direito e os shafi'is as utilizando como referências primeiras em uma cadeia interpretativa. Inicialmente, a adesão a cada uma dessas escolas dava-se pelo convencimento dos indivíduos, e a partir do século XIII a ascensão das dinastias Ayubida, Mameluca e Otomana deu uma territorialidade a cada uma delas devido ao apoio que receberam das diferentes dinastias reinantes.

Seria equivocado pensar na lei islâmica como um "código" fixo ao qual se aplicariam diferentes procedimentos interpretativos. Na verdade, a *shari'a* tal como ela foi codificada no período Abássida consistia de uma combinação hierarquizada de fontes normativas com procedimentos hermenêuticos que eram mobilizados, selecionados e atualizados em cada contexto específico. A fonte primordial da *shari'a* é o Alcorão, devendo as injunções jurídicas nele presentes ser, ao menos em princípio, aplicadas. Porém, como já foi mostrado neste livro,

as decisões jurídicas no texto corânico são poucas e bastante específicas – logo, não poderiam dar conta dos diversos conflitos de sociedades complexas como as existentes no mundo muçulmano. O Hadith aparecia então como fonte normativa para resolver conflitos que não estão colocados no Alcorão. Do mesmo modo, o Hadith apresentava claros limites para resolver conflitos em contextos sociais e culturais distintos daqueles presentes na Arábia do século VII.

Uma vez esgotada a possibilidade de referência direta dos textos sagrados, dever-se-ia recorrer à analogia (*qiyas*) entre os textos sagrados e a situação a ser julgada. Na impossibilidade de analogia, entrava-se no universo da interpretação, devendo pautar-se primeiro pelo consenso interpretativo (*ijma'*) criado pela tradição dos grandes juristas. Na falta deste, o especialista estaria livre para dar seu parecer segundo sua interpretação individual (*ijtihad*). Como último recurso, os costumes locais (*'urf*) poderiam ser levados em consideração como fonte de jurisprudência. Assim a sequência de procedimentos para a produção de um parecer jurídico (*fatwa*) sobre um determinado caso é:

- produção do fatwa
- Consulta ao Alcorão
 - Consulta ao Hadith
 - Analogia (*qiyas*)
 - Consenso (*ijma'*)
 - Interpretação Individual (*ijtihad*)
 - Costume Local (*'urf*)

Esses procedimentos dizem respeito à jurisprudência (*fiqh*), que no universo jurídico da *shari'a* diz respeito à produção de um discurso que aplica a normatividade jurídica sobre um aspecto

específico da vida social. Para ter efeito de lei, esses pareceres jurídicos, as *fatwas*, devem ser levados ao conhecimento de um *cadi* (juiz), que dará uma sentença sobre o caso. Desse modo, a lei islâmica é formada pela interação entre a jurisprudência, que é mobilizada pelas partes interessadas do processo,¹³ e o julgamento que transforma esses pareceres em lei aplicável a cada caso específico, segundo o contexto social e jurídico do mesmo.

Por isso, pensar a *shari'a* como um código fixo, cujo conteúdo seria aplicado sistematicamente em todos os contextos sociais e históricos, é equivocado. Na verdade a lei islâmica constitui-se como sistema jurídico a partir de um conjunto de procedimentos analíticos que conectam a realidade social a um quadro de referências gerais, criando precedentes de opinião/interpretação e de julgamento/legislação. Nesse sentido, os procedimentos de produção da verdade jurídica da *shari'a* assemelham-se mais aos da *common law* anglo-saxã que aos do direito da tradição continental europeia (Rosen, 2002).

Esse sistema permitiu um alto grau de adaptabilidade da lei islâmica a contextos sociais específicos, islamizando práticas culturais e permitindo que as regras e os valores codificados na *shari'a* adquirissem significados culturais locais. Embora os procedimentos jurídicos da *shari'a* reivindiquem uma normatividade universal, sua classificação e aplicação é indissociável de padrões cognitivos culturalmente construídos. A diferença entre o que é classificado como “costumeiro” (*'urfi*, *'adat*) e “*shara'i*” (referente à *shari'a*) varia enormemente entre diferentes grupos sociais e tradições culturais dentro do mundo islâmico.

¹³ Cada parte procura jurisconsultos que deem pareceres favoráveis a seus interesses.

Por exemplo, o texto corânico estipula que na partilha da herança as mulheres devem receber a metade do montante devido aos herdeiros homens, o que é seguido por todas as *madhhabs* sunitas. Porém, os juristas xiitas consideram que tal regra deriva dos costumes tribais da Arábia do século VII, pois contradiz o princípio de igualdade entre os muçulmanos, e recomendam que todos os herdeiros, homens e mulheres, recebam partes iguais da herança. Da mesma forma, a reclusão das mulheres no espaço doméstico (*parda*) praticada no Afeganistão e no Paquistão é considerada pelos muçulmanos locais como parte da *shari'a*, enquanto muçulmanos de outros locais veem nisso apenas costumes locais.

Assim, as *madrassas* permitiram a constituição dos *'ulama* como grupo social, dando aos seus membros mecanismos de controle da sua reprodução social. A expansão das *madrassas* por todo o mundo islâmico também permitiu a consagração do saber textual como signo de distinção cultural e prestígio social. A emergência da jurisprudência (*fiqh*) como arena privilegiada de reflexão intelectual sobre o significado social da mensagem corânica fortaleceu a posição sunita de busca da verdade religiosa na decodificação da estrutura normativa do texto sagrado. Assim, as *madrassas* constituíram um instrumento de expansão do sunismo por todo o mundo islâmico.

Rituais de luto e memória: 'Ashura e ta'ziya

Embora os xiitas tenham participado ativamente do movimento de codificação dos princípios da *shari'a*, sua participação nas *madrassas* foi inibida pela violenta perseguição que os califa-

dos omíada e abássida fizeram de qualquer afirmação pública das suas doutrinas. Assim, a transmissão das doutrinas xiitas se fazia em círculos de estudo organizados em torno da figura carismática dos *imams* ou dos especialistas religiosos. Esses círculos de estudo deram origem às *madrassas* xiitas, também conhecidas como *hawza* (de *al-hawza al-'ilmiyya*, lit. "território/propriedade do saber"), que emergiram nos centros de peregrinação onde os xiitas eram majoritários, como Najaf e Qom (Fischer, 1980).

Se o estudo da tradição textual gerou instituições de ensino similares entre sunitas e xiitas, a dimensão esotérica da teologia xiita centrada na devoção aos membros da família de Muhammad gerou outras formas de codificação e transmissão religiosa. Os círculos de devotos dos *imams* se dedicavam tanto ao estudo dos textos sagrados, quanto a manter viva a memória do martírio de Hussein em Karbala. O caráter mítico adquirido pela batalha de Karbala foi acrescido de uma dimensão dramática através dos gêneros retóricos e literários que se desenvolveram em função de sua rememoração ritual. Elegias, conhecidas como *ta'ziyya*, eram compostas e recitadas nas reuniões xiitas durante a 'Ashura (os dez primeiros dias de Muharram, o primeiro mês do calendário islâmico, quando ocorreu a Batalha de Karbala), mobilizando emocionalmente os participantes a se identificarem com as personagens do "drama de Karbala" e a lamentarem seu destino trágico (Aghaie, 2004; 2005).

No século X, os rituais de lamentação que marcavam a 'Ashura passaram a ser realizados em público com apoio dos Buidas, uma dinastia xiita estabelecida no sul do Irã que passou a deter o poder em Bagdá com o declínio do califado abássida. Nessa época, os rituais adquiriram uma dimensão espetacular na esfera pública, com procissões nas quais eram levados objetos sagrados ou evocativos do drama de Karbala

(bandeiras, réplicas dos objetos de Hussein e sua família etc.) e os participantes expressavam a dor e desespero do luto por Hussein (Aghaie, 2005).

Safavidas (sec. XVI)
Com a surgimento da dinastia Safávida no século XVI, que fez do xiismo a forma oficial de islã no Irã, os rituais adquiriram uma dimensão ainda mais dramática, incluindo a expressão de dor e luto através de golpes no próprio peito e cabeça (*latam*) e mesmo do uso de facas e navalhas para fazer cortes na testa e no couro cabeludo (*tatbir*) de modo que o sangue vertido represente o martírio de Hussein e de seus companheiros. A própria recitação do drama (*ta'ziyya*) tornou-se uma forma de teatro sagrado única no mundo islâmico, passando a incluir recriações do drama de Karbala com atores fazendo o papel dos protagonistas. A teatralização da *ta'ziyya* permitiu que os clérigos xiitas transformassem os dogmas básicos do xiismo em um paradigma cultural familiar à maioria da população do Irã (Fischer, 2003).

Assim, o Irã se tornou o centro do mundo xiita, servindo de base para a expansão do xiismo para a Ásia Central e a Índia. Os rituais criados em torno da rememoração do drama de Karbala foram centrais na expansão do xiismo na Ásia, a partir do século XVI. Apesar disso, nem todas as comunidades xiitas desenvolveram ou incorporaram esse grau de teatralização ritual. As seitas esotéricas do xiismo, tais como os ismailitas, alauítas e alevitas, não possuem tais rituais públicos ou os possuem de forma bastante discreta. Os xiitas duodecimanos que viviam sob o controle direto de regimes sunitas, tais como as comunidades xiitas de Damasco e Alepo, não podiam celebrar sua devoção à família do Profeta com rituais que lhes dessem demasiada visibilidade no espaço público, como procissões e autoflagelação.

A consolidação das diferenças sectárias

Como foi visto, a formação das correntes sectárias dentro do islã foi fruto de um longo processo que se iniciou no século VII com as divergências entre diferentes grupos sobre as regras de sucessão na liderança da comunidade muçulmana e culminou na definição de tradições religiosas distintas. A consolidação da fronteira sectária entre o sunismo e o xiismo se deu através da produção de diferenças doutrinárias e rituais, bem como sua organização em sistemas normativos próprios a cada uma das duas tradições.

No entanto, nem todo o processo de diferenciação religiosa no islã levou à criação de comunidades sectárias. O surgimento e consolidação da vertente mística do islã conhecida como sufismo se deu concomitantemente à separação entre o sunismo e o xiismo. Porém, o sufismo não produziu uma nova fronteira sectária, mas sim constituiu uma corrente doutrinária e ritual que se desenvolveu tanto no sunismo quanto no xiismo. Assim, nós nos voltamos agora para o sufismo de modo a completar a análise das principais vertentes da tradição clássica do islã.

emergência do sufismo



Dhikr sufi em Aleppo, Síria
(2006).

A vertente mística: O sufismo

O termo sufismo (*tasawwuf*) designa as correntes místicas do islã que foram organizadas em torno de um conjunto de doutrinas, rituais e formas de afiliação coletiva que caracterizam uma determinada tradição esotérica ou “via” mística (em árabe *tariqa*, pl. *turuq*). A palavra *tariqa*, que geralmente é traduzida como “ordem Sufi”, refere-se a duas realidades distintas, porém complementares: o conjunto de doutrinas, rituais e práticas iniciáticas que constituem uma determinada tradição mística e a organização social dessa tradição em padrões de autoridade religiosa, formas de transmissão do saber esotérico e construções da experiência religiosa.

O sufismo emergiu no período formativo do islã, através da interpretação esotérica de determinados versos e passagens da revelação corânica. As palavras sufismo (*tasawwuf*) e sufi (*sufi*, pl. *sufiyun*), que designa seus adeptos, possuem duas origens filológicas consagradas: ambas seriam derivadas da palavra árabe *suf* (lã) em uma referência ao material das roupas usadas pelos primeiros ascetas e místicos no islã,¹ conforme a interpretação favorecida pelos estudiosos ocidentais. Os *shaykhs* sufis que encontrei durante meu

¹ Os adeptos da via ascética no sufismo são denominados de *faqir* ou *darwish*, termos que significam literalmente “pobre”, indicando a sua renúncia completa aos bens materiais.

trabalho de campo na Síria ofereciam outra explicação filológica, ligando o termo sufismo à palavra *safī* (purificação), enfatizando a ascese moral que acompanha o misticismo islâmico.

Segundo os sufis, a dimensão mística do islã já estaria presente na própria revelação corânica. Versos como "E, com efeito, criamos o ser humano e sabemos o que a alma lhe susurra. E Nós estamos mais próximos dele que a veia jugular" (Alcorão, 50:16) foram comentados em tratados sufis desde os primeiros séculos do islã. A interpretação esotérica que os sufis fizeram dos versos corânicos engendrou uma enorme densidade de significados que permitiu a emergência do misticismo sufi como uma das ciências religiosas reconhecidas e ensinadas, desde o século XIV, nas *madrasas* do mundo islâmico.

Para além das inúmeras variações doutrinárias e rituais entre as comunidades sufis, pode-se afirmar que o sufismo se baseia na distinção entre duas formas de conhecimento: o saber exotérico (*zahiri*), que deriva da percepção sensorial do mundo material, e o saber esotérico (*bati*), atingido através de uma relação experiencial com a realidade/verdade divina (*haqiqa*).² De acordo com os mestres sufis, quanto menos mediada pelos sentidos e pelas convenções culturais for a apreensão da realidade, mais próxima ela estará da realidade/verdade divina. Assim, na tradição sufi, o conhecimento que é adquirido por esforço intelectual e codificado em discursos é mais superficial e incompleto do que aquele adquirido através da experiência mística e corporificado como parte do self/ego individual.

² Em árabe a palavra *haqiqa* quer dizer tanto "verdade" quanto "realidade" e é usada pelos sufis para designar tanto o universo das essências que compõem a realidade divina quanto o próprio Deus.

A hierarquia sufi do saber começa com o conhecimento intelectualmente apreendido (*'ilm*) sobre a realidade física ou as verdades doutrinárias e segue por uma escala de saberes que se tornam cada vez mais experienciais e revelados conforme se aproximam da verdade divina. As outras etapas da escala são a revelação (*ma'rifa*), a gnose (*'irfan*) e, como fim hipotético, o *fana' fi-llah* (dissolução do ser na realidade divina) ou o *fana' bi-l-tawhid* (dissolução do ser na unidade divina). O *fana'* seria seguido pelo *baqa'* (retorno do ser à realidade material).³ Esse contato com a realidade divina permite ao indivíduo adquirir *baraka* (graça, poder religioso).

Esse percurso em direção à dissolução do ser na essência divina teve sua mais complexa elaboração nos escritos místicos de Ibn 'Arabi al-Mursi, místico sufi nascido em Múrcia, na Espanha muçulmana, em 1165 a.d. e falecido em Damasco, em 1240 a.d. Ibn 'Arabi deixou uma volumosa obra na qual elaborou a mais completa teoria da santidade, em particular nos *Capítulos de Sabedoria* (*Fusus al-Hikam*), na qual ligou a mesma à passagem da consciência mística da unidade entre o ser e a essência una de Deus para a vivência dessa unidade. Essa passagem se daria por meio de estados místicos que revelam realidades existenciais ocultas por trás dos véus da percepção, como se pode ver nos poemas reunidos no *Tradutor dos Desejos* (*Tarjuman al-'Ashwak*) e no tratado iniciático das *Iluminações de Meca* (*Futuhat al-Makkiyya*).

³ Durante meu trabalho de campo em Alepo, muitos *shaykhs* sufis negaram a possibilidade de completa fusão experiencial do ser com a realidade divina. Assim, embora o *fana'* apareça nos escritos de vários mestres sufis como Bistami, al-Hallaj e Ibn 'Arabi, ele é visto no sufismo sírio contemporâneo mais como uma hipótese escolástica que como uma possibilidade experiencial.

Os discípulos de Ibn 'Arabi sistematizaram esses ensinamentos como a doutrina da "unidade do ser" (*wahdat al-wujud*), gerando uma enorme polêmica teológica em torno da possibilidade ou não do sujeito se fundir na essência divina. Porém isso não impediu que Ibn 'Arabi ficasse conhecido como *Muhyi al-Din* (Revivificador da Religião) e *Shaykh al-Akbar* (O Maior dos *Shaykhs*). Os escritos de Ibn 'Arabi tiveram uma enorme influência no sufismo e no pensamento religioso do islã.

Assim, na tradição derivada dos ensinamentos de Ibn 'Arabi, a progressão no saber esotérico do sufismo é feita através do desvelar (*kashf*) de níveis sucessivos de conexão existencial com a realidade divina, através da indução de estados experienciais (*hal*, pl. *ahwal*) codificados como experiências místicas. Esses estados experienciais refletem a transformação do *nafs* (self/ego) pelos mecanismos disciplinares inscritos nos rituais e exercícios espirituais que compõem a via mística do sufismo. A concepção islâmica do ser o divide em três esferas existenciais: o corpo (*jism*), o self/ego (*nafs*) e a alma (*ruh*). O *nafs* é a combinação única de desejos, emoções e razão que dá individualidade aos homens e às mulheres. Porém, os desejos e impulsos que se originam no *nafs* podem orientar o indivíduo às coisas materiais, afastando-o de Deus. Assim, o misticismo sufi está centrado na disciplina dos impulsos oriundos do *nafs* e na sua transformação segundo os modelos normativos que se desenvolveram no decorrer da história do sufismo.

Algumas parábolas presentes no Alcorão são vistas pelos sufis como provas da superioridade do saber esotérico/místico (*batini*), que permite ver a essência das coisas, sobre o conhecimento exotérico/legalista (*zahiri*), que se atém ao formalismo das aparências e do senso comum. A mais importante dessas

histórias é o encontro entre Moisés e um personagem profético que permanece anônimo no texto, mas que a tradição oral e escrita criada posteriormente identificou como Khidr.⁴ No relato corânico (Alcorão, 18: 64-82), Moisés encontra o personagem que o texto afirma ter recebido conhecimento diretamente de Deus (*'ilmana-hu min laduna 'ilman*) e pede para acompanhá-lo com o intuito de aprender com ele. Khidr duvida da possibilidade de Moisés acompanhá-lo ou aprender com ele e coloca as condições da jornada: Moisés não poderia nunca perguntar nada sem que Khidr levantasse o assunto.

Caminhando, eles chegam a um rio e, após tomarem uma embarcação, Khidr fura o chão da mesma. Moisés se espanta e repreende-o, sendo lembrado por Khidr do pacto de silêncio que aceitara. Em seguida eles encontram um jovem que é morto por Khidr. Moisés novamente expressa seu espanto diante de tal ato e é admoestado por Khidr, que diz "Não disse que, por certo, não poderias ter paciência comigo?". Por fim, eles chegam a uma cidade cujos habitantes lhes negam hospitalidade. Khidr se depara com um muro em ruínas e o concerta. Moisés não se contém novamente e diz que eles poderiam ter sido recompensados pela boa ação.

Após essa terceira quebra do pacto, Khidr revelou a Moisés o significado real de seus atos. Khidr falou então que danificou o barco para impedir que um rei cruel se apoderasse dele. Explicou que o jovem morto por ele iria destruir a fé de seus pais tementes

⁴ Khidr quer dizer o "verdejante", o que levou alguns orientalistas a verem em sua figura ecos de alguma divindade pré-islâmica da vegetação. Porém, no contexto islâmico, fora o nome, não há referência alguma que corrobore a suposição de um passado pré-islâmico dessa figura mítica.

a Deus e que Deus lhes daria outro filho moralmente correto. Por fim, disse que o muro escondia um tesouro pertencente a dois orfãos que deveriam descobri-lo quando fossem mais velhos. Como Moisés não conseguira ter paciência (*subr*), havia falhado no processo de aprendizado e deveria seguir seu caminho sozinho. Assim, segundo a interpretação sufi dessa passagem corânica, o legalismo formalista dos juristas depende da iluminação dos místicos para poder compreender a essência moral que existe por trás das aparências da realidade.]

Além de narrativas paradigmáticas, o texto corânico também forneceu ao sufismo grande parte de seu vocabulário técnico e das imagens e metáforas que compõem suas visões e iluminações. Por exemplo, a relação entre a imagem da luz (*nur*) e o esplendor do poder divino foi inspirada por várias passagens da *Surat al-Nur*.⁵ Essa intensa relação entre o sufismo e o texto corânico mostra como, apesar da obsessão orientalista com a origem "não islâmica" da mística sufi, essa só pode ser compreendida como um desenvolvimento interno ao islã (Massignon, 1997 [1922]; Nwyia, 1991; Schimmel, 1975).⁶

Para os sufis, sua tradição mística era parte integral da revelação profética de Muhammad. Porém as técnicas hermenêuticas que permitiriam revelar os significados místicos da revelação foram passadas como saber esotérico por Muhammad para Ali, ao invés de serem textualmente codificadas no texto corânico. Os *shaykhs* sufis que encontrei durante meu

⁵ Em particular Alcorão, XXIV: 35.

⁶ Louis Massignon ([1922] 1997: 45-68) demonstrou o caráter limitado das influências não islâmicas (zoroastra, grega, judaica, hindu etc.) no sufismo e como essas influências foram incorporadas e ressignificadas em termos totalmente islâmicos.

trabalho de campo em Alepo legitimavam essa genealogia do misticismo sufi através de um hadith no qual o Profeta diz "Eu sou a cidade do saber e Ali é a sua porta" (*Ana medina al-'ilm wa 'Ali babu-ha*). O saber esotérico do sufismo teria sido transmitido por Ali aos seus descendentes, que o transmitiram para seus discípulos, os quais teriam sido os primeiros sufis.⁷

O papel atribuído a Ali e a seus descendentes conferiu um caráter sagrado aos mesmos no universo religioso sufi. Desse modo, os sufis compartilham com os xiitas uma forte devoção à família do Profeta (*ahl al-bayt*) e aos *imams* descendentes de Ali. No entanto, enquanto os xiitas veem essas figuras sagradas como encarnações da verdade divina que devem ser reverenciadas e emuladas, os sufis as veem como metáforas corporificadas do saber esotérico que leva à realidade divina. Para os sufis, os membros da família do Profeta não são mediadores entre a humanidade e a realidade divina, mas símbolos concretos que se referem aos diversos estágios da via mística. Assim, onde os xiitas criaram uma hierarquia fixa de seres sagrados, os sufis criaram um método, a *tariqa* (via mística), que abriu a possibilidade de uma experiência direta da realidade divina para todos os fiéis.

A atribuição da origem do saber esotérico a Ali reflete a busca de legitimação das práticas místicas que eram realizadas

⁷ A única exceção a essa genealogia esotérica centrada em Ali é uma entre as três cadeias de transmissão do saber da Naqshbandiyya, que tem Abu Bakir, sogro de Muhammad e primeiro califa, como primeiro transmissor depois do Profeta. Alguns historiadores consideram que essa cadeia de transmissão centrada em Abu Bakir tem sua origem em um forte sentimento anti-xiita que emergiu entre os naqshbandis devido a grande perseguição que eles sofreram no Irã, após a ascensão da dinastia Safávida, no século XVI (Weismann, 2007: 22-25).

individualmente desde os primórdios do islã. A construção de uma genealogia iniciática baseada na transmissão do saber esotérico que conectasse sufis individuais à revelação profética através de uma cadeia de relações documentadas ou imaginadas⁸ permitiu aos sufis legitimar suas experiências místicas e defendê-las contra acusações de desvio ou inovação religiosa.

A produção de cadeias de transmissão do saber esotérico (*silsila*), que teve como modelo provável as cadeias de transmissão das tradições relativas ao Profeta (*hadith*), também permitiu um maior controle das tendências antinomianas que periodicamente emergiam do misticismo sufi. O caso paradigmático de antinomianismo foi o de Mansur al-Hallaj, místico sufi que viveu no século X, em Bagdá, e que levou às últimas consequências a ideia sufi de unidade entre o sujeito e a verdade/realidade na experiência mística e pronunciou a célebre frase "Eu sou a verdade" (*Ana al-haqq*). Atacado como herege pelos 'ulama e mu'tazilitas, Hallaj foi executado por ordem do califa (Massignon, 1994 [1922]).

Após al-Hallaj, houve a consagração da relação mestre/discípulo (*murshid/murid*) e o processo iniciático como os modelos normativos para a transmissão do saber esotérico no sufismo, permitindo um maior controle disciplinar do misticismo islâmico (Trimingham, 1998: 10-14). As cadeias de transmissão logo se configuraram como distintas "escolas místicas" com características doutrinárias e rituais próprias, que eram codificadas em textos ou tradições orais atribuídas aos seus fundadores.

⁸ Izchak Weismann sintetizou esse processo de imaginação genealógica dizendo que "a produção de uma silsila é um processo interminável, que mestres de cada geração 'imaginam' conforme a tradição, imagem e necessidade de legitimidade que lhes são específicas" (2007: 22).

Assim, duas linhagens principais se constituíram dentro do misticismo sufi. Aquela de Abu al-Qasim al-Junayd (m. 910 a.d.) representava a via "sóbria", que baseava sua busca mística no princípio de *tawakkul* (confiança em Deus). Aquela de Abu Yazid Tayfur al-Bistami (m. 874 a.d.) encarnava a via "extática", que baseava sua busca mística no princípio de "*sukr*" (embriaguez da realidade/presença divina). No entanto, essas escolas místicas nunca criaram realidades religiosas completamente distintas e claramente delimitadas, pois seus princípios foram frequentemente combinados de várias formas na obra e nos ensinamentos dos mestres sufis (Schimmel, 1975: 23-97; Trimingham, 1998: 4-30; Weismann, 2007: 22-30).

A sistematização dos rituais e doutrinas que emergiram do universo místico do período formativo do sufismo e sua atribuição a certas figuras paradigmáticas criaram as condições para a organização das *tariqas* (via mística), a partir do século XII, em tradições institucionalizadas, como os ensinamentos de um "santo fundador". No final do século XII e início do XIII, surgiram no Iraque duas das *tariqas* mais antigas do sufismo: a Qadiriyya e a Rifa'iyya. A Qadiriyya é nomeada a partir de 'Abd al-Qadir al-Jailani (1077-1166 a.d.), um importante pregador hambalita em Bagdá, cuja fama de místico carismático surgiu após sua morte. A organização e sistematização dos rituais e textos doutrinários em uma tradição normativa foi obra dos discípulos de Jailani, como foi o caso da grande maioria das *tariqas*. A Rifa'iyya surgiu a partir dos ensinamentos de Ahmad al-Rifa'i (1118-1182 a.d.), um místico carismático que viveu no sul do Iraque e que demonstrava sua *baraka* (graça divina/poder espiritual) realizando atos miraculosos com seus discípulos, tais como a cura de doenças, a manipulação de

carvões em brasa e a perfuração do corpo com espadas e lanças de ferro (*darb al-shish*) (Trimingham, 1998: 37-44).⁹

A narrativa centrada no surgimento da Qadiriyya e da Rifā'iyya constitui o "mito de origem" do sufismo, reproduzindo o contraste idealizado entre formas sóbrias e extáticas de misticismo. Mais tardiamente, no século XIII, outras figuras paradigmáticas, Ahmad al-Badawi e Ibrahim al-Dusuqi, deram origem às *tariqas* Badawiyya e Dusuqiyya, no Egito. Esses quatro mestres receberam o status de santos (*wali*, pl. *awliya*), sendo venerados como os "quatro polos" (*al-aqtab al-arba*) sobre os quais repousa o universo místico do sufismo. A noção de santidade (*wilā'iyya*, *walā'iyya*) no islã não é limitada ao sufismo, mas foi fortemente influenciada pelas noções sufis sobre a possibilidade de certos indivíduos adquirirem *baraka* (graça divina/poder espiritual) através da experiência mística da realidade divina e, por conseguinte, poderem atuar tanto como protetores quanto como intercessores dos homens junto a Deus.

Esse processo modificou o significado de *tariqa*, que deixou de ser apenas a via mística utilizada para se ter uma experiência direta da realidade divina, para também incluir um complexo conjunto de doutrinas, rituais, práticas iniciáticas e relações de poder que visam possibilitar, moldar e legitimar tal experiência. A partir do século XII, a autenticidade e legitimidade da experiência mística do indivíduo não dependia apenas de seu reconhecimento pelo mestre, mas também de sua confirmação pública por parte da coletividade criada em torno de seus ensinamentos e orientação.

⁹ Esses atos miraculosos ainda são praticados nas comunidades sufis da Síria. Eu pude presenciar várias sessões de *darb al-shish* durante meu trabalho de campo em Aleppo e no restante do norte da Síria.

As relações de poder que estruturavam a relação mestre/discípulo foram reforçadas pela introdução do voto de obediência e aliança (*bay'a*) que o discípulo deveria fazer para poder ser iniciado na via mística. No mesmo sentido, os estados experienciais (*ahwal*) que desvelam as transformações existenciais do self/ego (*nafs*) no seu avanço (*suluk*) dentro da via mística foram sistematicamente organizados de modo a estabelecer uma correspondência com as posições (*maqam*, pl. *maqamat*) ocupadas pelos discípulos do *shaykh* na hierarquia de status e prestígio religioso das comunidades sufis. Sessões de rituais coletivos e públicos, chamadas de *hadra* (presença), cuja principal prática ritual é o *dhikr* (invocação mística dos nomes e da presença de Deus), passaram a ser parte integrante da vida religiosa das comunidades sufis.

Esses rituais coletivos constituíram arenas onde os discípulos do *shaykh* podiam demonstrar performaticamente seu status na hierarquia religiosa através da publicização performática de suas experiências religiosas segundo os modelos normativos da *tariqa*. As comunidades criadas a partir da liderança carismática dos *shaykhs* sufis também desenvolveram espaços rituais e comunitários próprios. Nesses espaços, conhecidos em árabe como *zawiya*, em turco como *tekke*, e em persa/urdu como *dergha*, os sufis viviam uma vida religiosa própria, complementando os rituais comuns a todos os muçulmanos com aqueles específicos à sua *tariqa* que eram celebrados na *hadra* semanal ou nas práticas iniciáticas.

Embora a organização das *tariqas* como tradições normativas tenha tido um claro efeito disciplinador das experiências místicas e suas consequências religiosas, as tendências antinomianas não foram eliminadas de forma alguma no sufismo. A

possibilidade de superação mística do formalismo da lei islâmica e da teologia permaneceu latente em todas as tradições sufis, sendo incorporada nas correntes místicas de diversas *tariqas* como parte do carisma de seus *shaykhs*. O *majdhub* (lit. aquele que foi cativado [por Deus]), termo que designava aqueles que enlouqueciam ou adoravam comportamentos antissociais após terem uma experiência súbita da realidade divina, permaneceu um tipo presente no imaginário sufi até os dias de hoje. Além disso, algumas comunidades sufis organizaram-se em torno da veneração da santidade expressa pelos *majdhub*s.

Por exemplo, em Alepo, Síria, no século XVI o místico *shaykh* Abu Bakir (1503-1583) combinava práticas ascéticas (celibato, mortificações do corpo etc.) com a rejeição das regras sociais e religiosas (andava nu, conscientemente ignorava as regras gramaticais de gênero ao falar, consumia bebidas alcoólicas, não realizava as orações etc.) de modo a demonstrar que seu saber esotérico lhe dava uma compreensão da realidade que depassava as convenções compartilhadas pelos homens. Após a morte de *shaykh* Abu Bakir, um pequeno grupo de discípulos manteve a memória de seus feitos miraculosos e, em pouco tempo, desenvolveu-se um culto de veneração de sua persona mística. Os relatos de milagres serviram como evidências legitimadoras da *baraka* do *shaykh* e, já no século XVII, havia se formado em torno do seu túmulo uma importante comunidade sufi reconhecida pelos *'ulama* e apoiada pelos oficiais otomanos de Alepo (Watenpaugh, 2005).

Outro exemplo da incorporação de tendências antinomianas na tradição sufi é o caso da Qalandariyya, uma *tariqa* formada no século XIII, no Oriente Médio, que se espalhou pelo Irã, Índia e Ásia Central, na qual a rejeição ao formalismo

legalista da religião e às regras sociais eram parte integrante do processo de iniciação mística. Os místicos qalândares eram em geral errantes, embora algumas comunidades possuíssem locais de culto e moradia, e praticavam a mendicância. Os qalândares inscreviam no próprio corpo sua rejeição à ordem social como forma de ascese em direção à realidade divina. Eles andavam seminus ou cobertos com peles de animais. Praticavam a mortificação do corpo de várias formas, cortando os braços e pernas com facas, de modo que as feridas formassem o nome de Ali, de modo a afirmar sua devoção ao transmissor do saber esotérico e à família do Profeta; raspavam a cabeça e todos os pêlos faciais para adquirir uma aparência cadavérica, simbolizando tanto a sua "morte em vida" quanto a remoção dos "véus" que ocultam a realidade divina; e perfuravam o pênis com uma argola de ferro, simbolizando a castidade (Karamustafa, 2006).

A relação de complementariedade tensa que o misticismo antinomiano dos qalândares tinha com as outras *tariqas* centradas na reforma moral do indivíduo reflete as próprias contradições internas do sufismo. O misticismo islâmico se institucionalizou nas tradições normativas das *tariqas*. No entanto, as *tariqas* permaneceram sujeitas à constante relativização e transgressão de suas regras pelas próprias autoridades religiosas encarregadas de aplicá-las e transmiti-las, uma vez que o poder dos *shaykhs* sufis deriva da sua capacidade em revelar as realidades ocultas pelo formalismo das normas compartilhadas.

No entanto, isso não significa que exista uma oposição à *shari'a* por parte do sufismo. Ao contrário, os místicos sufis veem a lei islâmica como uma das etapas necessárias da via mística. Evidentemente, para os sufis, a *shari'a* pertence à dimensão exotérica do islã, porém eles a consideram como um

elemento fundamental para produzir a ordem social a partir da qual a busca mística pode desenvolver-se. Por isso, juntamente com os escritos daqueles que, como Ibn 'Arabi, se dedicaram a descrever a dimensão irreduzivelmente experiencial e individual da via mística, a tradição textual do sufismo incorporou os textos que procuraram refletir sobre a relação entre a dimensão esotérica do misticismo com a lei islâmica.

Um bom exemplo disso é o tratado conhecido como *Risalat al-Qushayriyya*, no qual al-Qushayri (986-1072 a.d.) apresenta uma divisão de trabalho na qual a *shari'a* se ocuparia da ordem social e dos muçulmanos como comunidade e o sufismo se ocuparia da ordem moral e dos muçulmanos como indivíduos. Mais tarde, Abu Hamid al-Ghazzali (1058-1111 a.d.) apresentou outra articulação entre sufismo e *shari'a* no seu tratado *Revivificação das Ciências da Religião (Ihya' Ulum al-Din)*. Neste texto, o misticismo sufi aparece como o elo existencial que permite um comprometimento profundo com o islã, mas que deve respeitar os limites colocados pela lei islâmica nas suas expressões sociais.

Assim, o caráter carismático dos *shaykhs* sufis constituiu-se na tensão criativa entre a iluminação individual que desvela o caráter arbitrário das tradições religiosas e das convenções culturais e a necessidade de autenticação dessa experiência nos termos dos modelos normativos que derivam da revelação profética. Esse processo de constante "reinvenção" da tradição é legitimado pelo próprio princípio fundacional do sufismo. Ele é visto como uma restauração da verdade esotérica (*al-haqiqa al-batinīyya*) da via mística, que estaria sendo liberada dos elementos exotéricos (*zahirī*) que lhe foram agregados nos processos de codificação e transmissão ao qual ela foi submetida no decorrer da história.

Esse dinamismo da tradição conferiu ao sufismo um enorme grau de adaptabilidade às realidades culturais locais, fazendo com que ele se tornasse um dos principais veículos de islamização das populações dentro e fora dos impérios muçulmanos. Os sufis foram responsáveis pela islamização de lugares sagrados não muçulmanos, venerando figuras sagradas que eram compartilhadas com judeus, cristãos e hindus. Seria um erro atribuir um caráter panteísta a essa capacidade de convívio ritual por parte dos sufis, pois, na perspectiva destes, os cultos não muçulmanos eram realidades exotéricas que ocultavam a "verdade esotérica" do local sagrado, esta sim ligada ao islã. Assim, diversos lugares sagrados cristãos ligados a São Jorge na Síria e no Egito foram ressignificados como sendo associados a Khidr pelos sufis. Na Índia, no Oriente Médio e no Norte da África é comum que santuários dedicados a gurus hindus e santos cristãos e judeus sejam frequentados por muçulmanos sufis que acreditam que essas figuras sagradas eram *shaykhs* sufis que se ocultavam sob identidades não muçulmanas. *

A partir do século XIII, diferentes *tariqas* começaram a surgir para além das quatro iniciais: a Shadhiliyya, fundada no século XIII, no Egito, pelo místico marroquino Abu al-Hasan al-Shadhili; a Mawlawiyya, conhecida por ser a ordem dos "dervishes giróvagos", foi criada no século XIII, na Anatólia, a partir dos ensinamentos do místico persa Jalal al-Din Rumi; a Khalwatiyya surgiu no Cáucaso, no século XIV; na Índia, a confraria mais importante era a Chistiyya, surgida no século XIII; e a Naqshbandiyya foi fundada na Ásia Central, no século XIV. O sufismo confrérico se desenvolveu muito mais no mundo sunita, onde emergiram centenas de confrarias sufis, que no mundo xiita, onde os *shaykhs* sufis enfrentaram a con-

corrência e a oposição de um clero xiita organizado e dotado de uma teologia mística a partir do século XVII. Embora o Irã tenha sido um dos berços do sufismo, o sufismo confrérico xiita é praticamente limitado à Nimatullahiyya, que passou do sunismo ao xiismo no século XVI.

As confrarias sufis receberam o apoio de diversas dinastias islâmicas, como os Aiúbidas, nos séculos XII e XIII, que construíram *zawiyas* e *khanqas* (espécie de monastério para ascetas sufis) na Síria. O sufismo permitiu que a população xiita da Síria adotasse o sunismo preservando sua veneração pela família do Profeta. A dinastia dos Mamelucos (séc. XIII-XVI) deu continuidade ao apoio oficial ao sufismo no Egito e na Síria (Geoffroy 1995). A relação de algumas confrarias sufis com as dinastias reinantes continuou durante o Império Otomano (séc. XIII-XX), quando mesmo os sultões eram iniciados na Khalwatiyya. No mesmo período, a Mawlawiyya tornou-se uma confraria extremamente poderosa, sendo ligada à burocracia otomana e recebendo vastas propriedades rurais como *waqf*.

Embora o apoio das dinastias reinantes tenha beneficiado o sufismo, sua enorme expansão no mundo muçulmano e para além das fronteiras dos impérios islâmicos a partir do século XII deriva do fato de sua disciplina religiosa articular símbolos e doutrinas do islã com significados e experiências inscritos nas realidades culturais e pessoais de seus adeptos. Apesar das origens locais e regionais das confrarias sufis, elas tenderam a expandir-se criando comunidades dispersas por todo o mundo islâmico. O sufismo constituiu um quadro de referência simbólica e normativa que influenciou a religiosidade de praticamente todos os setores das sociedades muçulmanas.

No mundo muçulmano, antes do século XIX, o esoterismo sufi poderia ser encontrado tanto nas elaborações teológicas e práticas religiosas das elites letradas quanto no universo religioso popular das festas de santos (*mulids*), que marcavam a vida religiosa urbana e rural do Marrocos à Índia. Assim, boa parte da população do mundo muçulmano tinha sua religiosidade marcada por práticas ou doutrinas ligadas ao sufismo, e pode-se supor que a adesão às comunidades sufis fosse bastante alta. A força social e religiosa do sufismo era expressa, sem dúvida, com um certo exagero, pelo ditado “aquele que não possui um *shaykh* tem o diabo como *shaykh*”.

Shaykhs sufis também foram responsáveis pela expansão do islã para além das fronteiras dos impérios muçulmanos. Ao acompanharem rotas comerciais, os sufis islamizaram diversas populações na Ásia Central, sul da Índia, China, África subsaariana, Java, Sumatra e sul da Tailândia. Essa expansão foi acompanhada de mudanças rituais e doutrinárias causadas pela adaptação do sufismo às tradições culturais de cada local. Esse processo permitiu que o islã não apenas transformasse as realidades locais segundo valores compartilhados com outros muçulmanos, mas também se configurasse como uma linguagem civilizacional que expressasse, em um quadro de referências compartilhadas, as práticas e os significados que caracterizam a ordem cultural de cada sociedade onde ele se implantou (Geertz, 1968).