

A mimese ritual à cidade sagrada: o poder das recitações em uma confraria sufi transnacional¹

Bruno Ferraz Bartel PPGA-UFF/RJ

Palavras-chaves: Islã; Sufismo; Muridiya

O objetivo do artigo é problematizar a centralidade das invocações dos nomes e da presença de *Allah* (*dhikrs*²) na produção de formas devocionais da confraria (*tariqa*) senegalesa Muridiyya no município de Niterói (RJ). A ação ritual ou, melhor dizendo, o processo de ritualização atuante nos momentos de preparação (comunicação), condução (vivência) e incorporação (aprendizado) proporcionam a formação de um sujeito religioso específico. A relação entre forma devocional manifesta e conteúdo ritual latente permite que se repense o papel das dimensões cognitivas, emocionais e sensoriais dos *dhikrs*.

Rituais desempenham um papel crucial na construção, reforço e mudança das dimensões individuais e coletivas humanas. No primeiro caso, rituais são frequentemente usados para fortalecer a identidade de um grupo ou comunidade. Eles constroem a percepção de pertencimento ao grupo, uma vez que os participantes compartilham experiências comuns (Bell, 1992). No segundo, rituais são usados para transmitir e reforçar valores culturais, morais e sociais. Por meio da repetição de ações e símbolos, os rituais ajudam a reforçar comportamentos desejados e aceitos dentro de uma sociedade (Turner, 2005). No terceiro, rituais incentivam a introspecção e a reflexão, permitindo que os sujeitos adotem novos pontos de vista e abordagens em relação a certos aspectos de suas vidas (Tambiah, 1985).

As performances culturais são um aspecto importante do funcionamento da sociedade, pois fazem com que ela se concentre na preservação e redefinição das tradições, além de refletir sobre os laços sociais e a comunicação. Em outras palavras, as performances culturais têm o efeito de influenciar a forma de comunicação, permitindo que esses laços se renovem a cada ocasião (Kolankiewicz, 2008).

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

² Acrescentarei um “s” no final dos termos em árabe para indicar o seu plural. A transcrição das palavras árabes foi feita por meio da versão simplificada do sistema de transliteração contida no periódico International Journal of Middle East Studies (IJMES). Este estudo foi financiado pela FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI-260003/000211/2024.

Argumento que os *dhikrs* constituem performances devocionais a partir da tríade que envolve as categorias de ritual (ações de palavras e gestos corporais), estética (o papel da voz durante as recitações) e interação (sociabilidade semântica e comunicação simbólica). Essa abordagem é semelhante ao modelo proposto por Schechner (1994), com a diferença de que não busco reafirmar uma dualidade entre as dimensões teatrais (entretenimento) e rituais (eficácia). Mesmo que seja impossível distinguir claramente a ação intencional da não intencional, considero fundamental explorar determinados temas centrais com relação às dimensões devocionais que permitem a construção do *religious everyday life* (Schielke y Debevec, 2012) ou redescobrimto pelo *everyday Muslim* (Fadil y Fernando, 2015a).

O sufismo (*tasawwuf*), dentro da tradição³ religiosa do Islã, define-se como a busca de uma experiência direta com *Allah* (Trimingham, 1971). Dentre suas atribuições e práticas reconhecidas historicamente, ele engloba o resultado da mobilização de ferramentas conceituais e técnicas corporais adquiridas por meio de um processo de iniciação, no qual se compreende o compartilhamento de ensinamentos morais e exercícios físicos de quem o adere. Considerado pelos investigadores das décadas de 1950 e 1960 do século XX como uma forma de “Islã popular” destinada a desaparecer diante do avanço da modernização ou de formas literalistas do Islã nas sociedades muçulmanas, a vertente mística do Islã mostrou-se capaz de se reformar, assim como de adaptar-se com grande êxito às possibilidades culturais e sociais abertas pela modernidade⁴ e pelos processos de globalização da “pós-modernidade”. Tal situação tem sido cada vez mais o objeto de estudos acadêmicos que demonstraram sua presença e importância na constituição de diferentes formas contemporâneas de religiosidade muçulmana (Abnante, 2017; Rytter, 2014).

A presença do Islã na América do Sul é relativamente recente, data da chegada dos primeiros imigrantes na região no final do século XIX e início do século XX. Esses muçulmanos, em sua maioria, vieram de países árabes, como Síria e Líbano, até então províncias do Império Otomano. A maioria deles estabeleceu-se na Argentina, Brasil, Colômbia e Venezuela (Montenegro, 2019; Pinto, 2022). Distintas tradições religiosas seguiram os fluxos de migração voltados para a América do Sul a partir do século XX.

³ Asad (1986: 14) define tradição como “discursos que visam instruir os praticantes a respeito do propósito e da forma correta de uma determinada prática”.

⁴ Latour (1994) descreveu a história ideológica do desenvolvimento da “razão ocidental” por meio da crítica de seu efeito ilusório ao apontar que ela jamais chegou a penetrar, nem mesmo na totalidade, no que se conveniu definir como “Ocidente”.

Esses imigrantes formaram comunidades e construíram mesquitas, onde puderam praticar sua religiosidade e transmitir suas formas devocionais a outros interessados nas doutrinas e práticas (Montenegro, 2022).

A diversidade do sufismo reflete a multiplicidade de discursos e práticas existentes entre os grupos sufis já investigados. Isso significa considerar os desafios impostos para se compreender as conjunturas socioculturais por meio das pesquisas já realizadas. Num balanço sobre as produções acadêmicas sobre o tema (Bartel, 2023), analisei dois eixos de organização do sufismo experienciado, por exemplo, entre Argentina e Brasil. Essa opção pelo *religious everyday life/everyday Muslim* traz nuances significativas quanto aos modos de se encarar o Islã a partir de uma dimensão heterogênea mesmo que haja tensões quanto ao enquadramento dos dados empíricos (Deeb, 2015; Fadil y Fernando, 2015b; Schielke, 2015).

No sufismo praticado no Brasil, os trabalhos apresentam ora dados sobre as comunidades sufis de imigrantes africanos, com destaque para a região Sul (Diaz, 2017a; 2017b; Gonçalves, 2020; Lombardi, 2020; Rossa, 2018; Santos, 2021), ora informações sobre os grupos convertidos ao sufismo ou associados ao estilo *New Age*, com destaque para a região Sudeste do país (Filho, 2012; Oliveira, 1991; Tosta, 2000). As problemáticas desenvolvidas pelos investigadores apontam para quatro linhas de investigação: as interações das confrarias africanas (Muridiyya) constituídas no país, mas com conexões com os espaços considerados sagrados na África (Diaz, 2017a); o papel da internet na criação de estratégias de difusão transnacional da Muridiyya (Diaz, 2017b; Rossa, 2018); a diversidade devocional entre as comunidades urbanas (Shadhiliyya, Maryamiyya, Khalwatiyya, Tijaniyya e Naqshbandiyya) situadas na metrópole paulistana (Filho, 2012) e; a organização de espaços de memória coletiva e de identidade (Muridiyya e Tijaniyya) da diáspora senegalesa (Gonçalves, 2020; Lombardi, 2020; Santos, 2021).

No que diz respeito às doutrinas do campo ritual, a maioria dos discípulos da Muridiyya considera o valor da submissão, o amor pelo santo patrono, a leitura dos poemas religiosos (*qasidas*) e a oferta de dinheiro mais importantes do que a recitação diária das litâneas. Além disso, durante a prática de seus *dhikrs*, é importante destacar as relações entre os fenômenos de santidade, profecia e milagres provenientes dos santos, considerados homens protegidos e honrados por Allah. A maioria dos discípulos e portadores de narrativas orais da Muridiyya empenham-se em comprovar a santidade dessas figuras mais proeminentes. No entanto, essas hagiografias estão sempre sujeitas a edições e remodelações, ou seja, elas não constituem uma organização homogênea com

uma história linear e isenta de conflitos. Ao contrário da suposta capacidade do ritual de conectar lugares distantes por meio da atuação de imaginários transnacionais, argumento que tanto as *qasidas* quanto os *dhikrs* da Muridiyya buscam renovar as experiências de seus participantes por meio da ação mimética com a cidade de Touba, local que abriga o mausoléu de Shaikh Ahmadou Bamba Mbacke (1853-1927).

A produção de dados sobre o cotidiano religioso deste grupo sufi foi viabilizada por meio de um trabalho de campo realizado durante o Ramadã⁵ (mês sagrado para os muçulmanos) em 2023, contemplando algumas visitas aos locais de encontro do grupo em 2024. As experiências etnográficas tiveram como base as reuniões de discípulos da Muridiyya, organizada na associação local (*dahira*) e frequentada por senegaleses da etnia Wolof⁶. As observações diretas sobre a vida ritual sufi foram complementadas com conversas informais, a fim de obter acesso ao fluxo interpretativo dos adeptos e confrontar as informações provenientes dos interlocutores com outros contextos etnográficos já desenvolvidos. O uso de equipamentos, como mesa de som, microfones e alto-falantes, juntamente com a reprodução de CDs contendo recitações ao santo patrono, criava uma paisagem devocional mimética com o local sagrado da confraria. Além disso, essas ações evocavam uma cenografia religiosa compatível com as aspirações dos envolvidos. Tais performances sonoras (recitações feitas no local e/ou gravadas), combinadas com as perspectivas exigidas pela ortodoxia local, recriavam os imaginários dos adeptos.

Destaca-se, portanto, que as análises sobre as performances refletem a complexidade das formas de adesão e práticas devocionais que evidenciam os fluxos de criatividade nas relações constituídas entre seus praticantes. O artigo está dividido em duas seções. Na primeira, procuro apresentar um conjunto de doutrinas, rituais e formas de filiação coletiva da Muridiyya a partir de suas atividades transacionais. Na segunda, apresento algumas interpretações analíticas a partir dos dados resultantes do trabalho de campo.

⁵ Esse período se refere ao início do nono mês no calendário islâmico. Durante esse intervalo temporal, os muçulmanos devem praticar o jejum (*sawm*) de alimentos, bebidas e relações sexuais, desde os primeiros minutos de luz solar até o pôr-do-sol. O jejum marca o caráter sagrado do período, pois foi nesse mês que se iniciou a revelação ao profeta Mohammed (Pinto, 2010).

⁶ Língua falada na África Ocidental, principalmente no Senegal, mas também na Gâmbia, Mauritânia, Guiné-Bissau e Mali.

As formas devocionais da Muridiyya

A literatura acerca da confraria Muridiyya tem revelado um nível de complexidade de acordo com os padrões da história do Islã no continente africano. Certamente, ela tem sido vista como uma nova síntese entre formas devocionais sufis originárias do mundo árabe e elementos da etnia Wolof (Glover, 2007). No entanto, alguns acadêmicos dedicaram-se a explicar o papel da confraria como um instrumento utilizado para se ajustar ao domínio colonial francês ao longo do século XIX (Babou, 2007). Outros esforçaram-se para demonstrar como, na era pós-colonial, a confraria contribui ora para a crescente pesquisa sobre a migração muçulmana transnacional, ao explorar a vida religiosa dos discípulos por toda a África Ocidental, Europa e Estados Unidos há mais de meio século (Babou, 2021). Por fim, destacou-se que a confraria continuou a desempenhar seu papel político ao auxiliar na promoção de uma espécie de “contrato social”, que mitigaria a falta de legitimidade dos novos governantes perante as massas rurais, proporcionando, assim, certa estabilidade aos governos senegaleses (Babou, 2007).

O fenômeno dos santos (*awliya*) torna-se notável devido ao reconhecimento do poder (*baraka*) investido nesses indivíduos, bem como por meio de seus escritos e ensinamentos esotéricos. No contexto da África subsaariana, especialmente no caso das confrarias Muridiyya e Tijaniyya no Senegal, são evidentes as características das três etapas identificadas por Trimmingham (1971), nas quais os mestres (*shaykhs*) desempenham os papéis de intelectuais, educadores e portadores de *baraka*.

No que diz respeito às doutrinas do campo ritual, a maioria dos discípulos considera o valor da submissão, o amor pelo *shaykh*, a leitura dos poemas religiosos (*qasidas*) e a oferta (*hadiyya*) mais importantes do que a recitação diária das litanias (*wird*⁷). Além disso, durante a prática dos *dhikrs*, é importante destacar as relações entre os fenômenos de santidade, profecia e milagres provenientes dos santos, considerados homens protegidos e honrados por *Allah*. A maioria dos discípulos e portadores de narrativas orais empenham-se em comprovar a santidade dessas figuras mais proeminentes. No entanto, essas hagiografias estão sempre sujeitas a edições e remodelações, ou seja, elas não constituem uma organização homogênea com uma história linear e isenta de conflitos.

⁷ São elas que garantem uma relação de autoridade (*wilaya*) entre mestre (*shaykh*) e discípulo (*murid*).

No Brasil⁸, a etnografia de Diaz (2017a) evidenciou a pluralidade das práticas devocionais sufis e a heterogeneidade interna da Muridiyya, na cidade de Caxias do Sul (Rio Grande do Sul). O cenário religioso descrito e analisado contrastou com as condições de vulnerabilidade, segregação social e regimes laborais vivenciadas pelos imigrantes senegaleses no país. A autora determinou os fluxos da dinâmica transnacional entre os dois países por meio da observação das iconografias religiosas criadas e difundidas via internet em redes sociais (Facebook, Whatsapp e Youtube) a fim de repensar os processos de diferenciação cultural em contextos de globalização, mas também em espaços criativos de encontro transnacional. Uma das perspectivas elaboradas no trabalho privilegiou o papel da imaginação como um mecanismo responsável pela reconstrução das identidades dos discípulos durante os períodos de deslocamentos ou movimentos de desterritorialização. Isso significou repensar as possibilidades de vida devocional dos sufis não mais ancoradas em um território circunscrito, mas interconectado com formas variáveis de pessoas e lugares.

A associação (*dahira*) de Niterói recebeu diversos adeptos (entre 20 e 60) aos sábados para organizar o salão principal durante o *ramadan* de 2023⁹. Momentos antes da quebra do jejum (*iftar*), tiras de plástico (dimensões de 1,5 x 1,5 metros) eram colocadas no chão para proteger o carpete, enquanto outros distribuíam pães, recipientes contendo molhos com condimentos ou carnes (fígado ou frango) e bebidas (garrafas de água e café). A disposição dos lugares refletia não apenas a ordem de chegada dos participantes ao evento, mas também a presença de grupos internos com base em suas afinidades estabelecidas anteriormente na comunidade.

Assim que o *iftar* fosse concluído, o local era limpo por alguns enquanto outros saíam do salão. Diversos tapetes (dimensões de 4 x 6 metros) eram dispostos sobre o carpete com o objetivo de transformar o espaço da associação em novas áreas de devoção. Após uma hora, e com o retorno de boa parte de seus frequentadores, a oração da noite (*salat al-isha*) era organizada com metade do salão destinada aos homens e a outra metade ocupada pelas mulheres e crianças. Uma vez finalizada, os homens se dispersavam por

⁸ Cabe apontar que, a partir de 2009, é notório um intenso fluxo diaspórico dirigido para as regiões Sul e Sudeste do Brasil documentada por investigadores de diversas áreas temáticas (Lemos y Pereira, 2018; Herédia, 2015; Santos y Brum-de-Paula, 2020; Tedesco y Grzybovski, 2011, 2013; Tedesco y Kleidermacher, 2017; Uebel, 2016; Wenczenowicz, 2016).

⁹ A maioria desses muçulmanos frequentava a sala de oração (*mussala*) do Centro de Estudos, Pesquisas e Formação sobre o Islã e as Sociedades Muçulmanas (Cep-fism), localizado no centro da cidade do Rio de Janeiro. Essa comunidade, organizada no final da pandemia de COVID-19, reunia grande parte dos imigrantes da diáspora africana e dissidentes da mesquita da Luz, situada no bairro da Tijuca.

todo o salão, fazendo com que as mulheres e crianças fossem direcionadas para o fundo do salão, onde havia dois sofás.

Sentados uns atrás dos outros, formando filas ou pequenos círculos de seis integrantes, os discípulos se acomodavam nos tapetes enquanto aguardavam alguns instantes. Idrissa (40 anos, solteiro, vendedor informal) dirigiu-se à mesa de som e ligou os dois alto-falantes. Após alguns minutos, ele inseriu um CD no aparelho eletrônico contendo uma série de recitações de poemas (*qasidas*) dedicados ao mestre da Muridiyya (Ahmadou Bamba). Essas gravações, presentes nos CDs, remetiam às reuniões dos adeptos na cidade sagrada de Touba (Senegal). “É religião e poesia [as recitações] ... Touba e Bamba estão sempre conosco. Não se pode negar isso, mesmo estando longe de casa [Senegal] ... só o fato de estar aqui conta muito para o meu aprendizado no Islã”, disse Ibrahim (45 anos, casado, comerciante). A possibilidade de compartilhar esses momentos, a fim de se preparar para o *dhikr*, já anunciava o desejo de expressar as ideias de louvor e formas de apego em relação a ambos os símbolos da confraria (cidade e santo).

Enquanto essa paisagem sonora era composta no recinto por meio das recitações emitidas pelas gravações, alguns participantes criavam curtas interações com outros envolvendo dinheiro, que circulava de mão em mão pelo salão. Em certos momentos, os indivíduos cruzavam o salão para recolher alguma quantia (5 a 50 reais), enquanto seus parceiros, munido sempre com uma caderneta, anotavam os nomes dos doadores e seus respectivos montantes recebidos. Essas situações, que duraram cerca de trinta a quarenta minutos, marcavam uma oposição ao ambiente devocional proporcionado pelos discípulos já “afetados” pela audição dos poemas.

Estes, sentados no chão e posicionados corporalmente com as mãos próximas ao rosto, dialogavam com os conteúdos disponibilizados pelas gravações. “Vamos receber os ensinamentos de nosso mestre... aquele que sabe tudo e que pode nos ajudar e ensinar sempre algo... é hora de entrarmos em conexão com todos daqui [comunidade], de todo o país [Brasil] e com os de lá [Senegal]... gosto muito de estar com meus irmãos durante o *ramadan*”, afirmou Youssef (30 anos, solteiro, vendedor informal). Durante o trabalho de campo, percebi que menos de um terço dos adeptos do local apresentavam formas devocionais públicas diante dos demais a partir de suas corporalidades.

Quando as recitações do CD terminaram, Idrissa posicionou-se perto do ponto no salão que indicava a direção da cidade de Meca (*qibla*) e pediu que os solicitantes das doações pudessem expor as razões pelas quais realizam tal ato. Neste momento, os diversos indivíduos que circularam pelo salão em busca de alguma quantia durante a

audição das gravações iniciaram as suas justificativas por meio da recitação de litânias da confraria como consequência da contrapartida atendida. Aqui, uma verdadeira arena de ofertas, com duração de vinte a trinta minutos, foi ampliada em virtude da mobilização dos pedintes a partir de duas narrativas centrais. A primeira, as contribuições visavam organizar a peregrinação rumo a Touba, algo muito comum para aqueles que podiam realizá-la, como tem sido o caso de alguns adeptos bem-sucedidos e membros de prestígio da associação. Quanto à segunda, o montante desejado pelas pessoas era justificado para a ajuda de custo com algum obstáculo vivido pelo adepto no Brasil, como moradia ou estudos.

Após os momentos de oferta, Idrissa retirava as caixas de madeira de um dos armários do salão contendo os cadernos (dimensões de 15 x 21 centímetros) com poemas escritos por *shaykh* Bamba e distribuía para todos aqueles que os solicitavam. Enquanto isso, alguns discípulos montavam um círculo contendo sete cavaletes de madeira e, sob eles, depositavam as cópias dos cadernos que possuíam um tamanho maior (dimensões de 21 x 30 centímetros), além de microfones. Uma vez concluídas essas duas atividades, Idrissa iniciava sozinho o *dhikr* da Muridiyya. No chão, junto ao caderno de poemas, ele mobilizava toda a performance da cantilação por meio da entonação de sua voz. A performance sonora combinada com as tonalidades exigidas pela “tradição” local criava a entrada da paisagem devocional. Após cerca de vinte minutos, Idrissa convidou seis discípulos para compor o círculo montado anteriormente. Ali, eles alternavam de forma responsorial, por mais de trinta a quarenta minutos, as sequências dos poemas lidos diante dos demais, exibindo assim a força do ritual.

As temáticas desenvolvidas pelo *dhikr* podem ser sintetizadas a partir de dois eixos. O primeiro contemplava os feitos e virtudes de *shaykh* Bamba (movimento 1), enquanto o segundo carregava as marcas de seus ensinamentos sobre o Islã (movimento 2). Em ambos, as metáforas do amor (*al-hub*) eram o grande mote não apenas para a produção dos significados e sentidos, mas também para a elaboração das analogias responsáveis por formar boa parte dos modos de pensar, agir e sentir atribuídos pelos discípulos. Esse conjunto de concepções e expectativas aspirava a ser vivenciado não apenas durante a peregrinação a Touba, mas como guias de orientação sobre a realidade. Situações históricas e ensinamentos teológicos de *shaykh* Bamba se mesclavam, criando o repertório discursivo sobre o qual os adeptos poderiam se utilizar/atualizar.

Durante a execução do *dhikr*, as doações continuavam a ser feitas no salão, porém, desta vez, em menor quantidade. Assim, houve uma mudança nas atitudes devocionais

por parte dos frequentadores dispersos, que agora estavam voltados somente para as recitações. Idrissa atribuía essa mudança aos efeitos dos elementos intrínsecos dos *dhikrs* em termos de “eficácia” sobre os pensamentos, corações e corpos dos discípulos.

Além disso, a interação entre os participantes que compunham o círculo de recitadores dos poemas provocava o reconhecimento deles como sendo os mais preparados para o ofício das evocações, devido à sua adesão aos princípios disciplinares exigidos na condução do ritual (articulação, tom e intensidade da voz). Nesse sentido, havia uma retroalimentação devocional criada por Idrissa e seus auxiliares diante dos demais frequentadores. Mesmo que outros adeptos pudessem substituí-los, como ocorreu em uma das noites durante o mês do *ramadan*, essas posições de destaque na comunidade eram mantidas através da habilidade de alguns em mobilizar parte do público local para as formas desejadas de devoção.

Após a realização do *dhikr*, os tapetes eram guardados e as tiras de plástico eram novamente recolocadas no carpete, agora com o propósito de servir o prato principal: peixe com arroz e legumes. A socialização era breve devido ao horário avançado da noite (1h da manhã). Assim que terminavam a refeição coletiva, os adeptos entregavam os recipientes usados aos responsáveis pela organização do dia antes de retornarem para suas casas.

Alguns comentários analíticos

Longe de querer determinar o *dhikr* como um mero “símbolo dominante” (Turner, 2005) referente às práticas devocionais, a ideia de uma performatividade entre os interlocutores possibilita compreender a categoria ritual como um sistema construído culturalmente por comunicações simbólicas. Neste caso, a dinâmica ritual seria constituída por padrões e sequências ordenadas por palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios, cujo conteúdo e arranjo seriam caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição) (Tambiah, 1985).

Estes quatro movimentos implicavam em destacar o valor de algumas personalidades relevantes nas duas confrarias. Na Muridiyya, era notável a celebração de Ahmadou Bamba Mbacke (1853-1927) como um ponto central na condução dos *dhikrs* e em outras formas devocionais interligadas. Neste sentido, duas afirmações são possíveis sobre o caráter da ação ritual desenvolvida. Primeiramente, os *dhikrs* indicavam o papel da atividade ritual como algo convencional e socialmente prescrito, diferenciando-a das

atividades mundanas (Bell, 1992). Em segundo lugar, a polaridade contida nos *dhikrs*, entre a expressão espontânea da emoção e sua performance teatral, continua a ser uma questão problematizadora em grande parte das produções antropológicas sobre o assunto, em termos representação, experiência e avaliação (Obeyesekere, 1981; Tambiah, 1985).

Sendo assim, siga os passos inaugurados por Cornell (1998), que destaca a noção de santidade não somente como uma relação de proximidade com o divino (*walaya*), mas também como o exercício de uma autoridade terrena sobre o mundo (*wilaya*). Esse último termo refere-se à relação entre um mestre (*shaykh*) e/ou santo (*wali*) e seus discípulos, já a primeira noção é usada para descrever a relação do discípulo com *Allah*. São esses dois aspectos interligados que conferem aos *shaykhs* o *status* perante as comunidades sufis como um agente divino que guia os adeptos nos assuntos religiosos e/ou políticos. Para tanto, o *status* desses homens, dotados de santidade, geralmente é rotinizado por sua capacidade de produzir milagres (*karamat*).

Uma questão central reside na distinção entre o *performer* e sua audiência. A participação de cada um dos discípulos nos *dhikrs* requer que se compreenda que “a força da performance está na relação muito específica entre os *performers* e aqueles-para-quem-a-performance-existe” (Schechner, 2011: 215). Isso era concebido a partir das ideias de autenticidade (*asil*) e êxtase (*tarab*) entre os envolvidos. No entanto, a demarcação de uma experiência “autêntica”, com base na noção de “misticismo”, não era formulada apenas como uma oposição ao que era considerado “inautêntico” a partir da noção de “consumo”. Dessa forma, os participantes estavam conscientes das sutilezas que cada um poderia empregar, demandando a disposição de reconhecer as possibilidades do “jogo” (*play*) [o que denomino aqui também de performance], muito além da habilidade de experimentar os fluxos devocionais almejados e/ou idealizados.

Outro ponto significativo é ressaltar a dinâmica realizada por aqueles que eram responsáveis pela condução dos *dhikrs* nas sessões rituais. Os interlocutores da Muridiyya tinham plena consciência da sua importância. No entanto, ao mesmo tempo, expressavam enfaticamente os efeitos que as práticas devocionais exerciam sobre as suas subjetividades. Esses padrões de intensidade acumulados nos sujeitos e que os afetavam de forma individual, sem necessariamente gerar “energias coletivas” significativas, podem ser enquadrados no conceito que Csikszentmihalyi (1975) denominou de “fluxo”¹⁰. Além disso, tão relevante quanto a condução dos rituais, o impacto sobre os

¹⁰ Para obter um balanço acadêmico sobre essa ideia, ver Abuhamdeh (2020).

selves desses discípulos era garantido pela intensidade das performances apresentadas¹¹, graças aos seus níveis de engajamento e envolvimento na prática devocional.

A questão das interações entre a audiência e o *performer* possibilita problematizar as relações entre discípulos nos *dhikrs*. Isso ocorre uma vez que, conforme apontado por Schechner (2011: 222), “mudanças na audiência levam a alterações na performance”. Idrissa, na Muridiyya, por exemplo, buscava se destacar perante aqueles mais atuantes na associação (organizações do círculo de recitadores). Isso indicava a habilidade de cada um deles em desenvolver estratégias para liderar as diversas formas de devoção manifestadas em termos de tradição (Asad, 1986).

No que diz respeito aos momentos de pausa entre as sessões dos *dhikrs* e à organização de outras formas devocionais, era notável perceber o papel dos alimentos na configuração do espaço de sociabilidade. Esse arrefecimento da performance, ou esfriamento na visão de Schechner (2011), envolvendo ações de convivência, compartilha “memórias do que ocorreu, é ou a conclusão da performance ou parte das cerimônias depois-da-performance” (Schechner, 2011: 225). Essas refeições, compartilhadas entre indivíduos próximos e outros convidados, expressavam a amizade íntima dos discípulos em termos de um padrão de relações sociais significativas (Douglas, 1972), tendo na convivialidade a rotinização da congregação desejada pelos adeptos.

A avaliação das performances foi realizada tanto pelos *performers* quanto pelas suas audiências. No contexto da Muridiyya, Idrissa sentia-se confiante com a responsabilidade que lhe foi atribuída pelo presidente e por outros membros prestigiosos da associação. O apoio da audiência para a confirmação do que seria considerado uma “boa performance” não apenas assegurou a “manutenção da fachada”¹² (Goffman, 2011), mas também a “legitimidade” das ações desses discípulos. Isso ocorre em termos de um tipo de apoio que não se origina da força ou de ameaças, mas sim dos valores mantidos pelos sujeitos que moldam, influenciam e são afetados pelos objetivos, sejam eles políticos ou não (Swartz; Turner y Tuden, 1966).

Por fim, além da discussão sobre quem seriam os *performers*, como eles alcançariam suas transformações temporárias ou permanentes e qual seria o papel da

¹¹ Mesmo que os discursos ou imagens mentais dos interlocutores fossem obscuros em alguns momentos em termos de experiência, “compreender a ‘intensidade da performance’ é descobrir como uma performance constrói, acumula, ou usa a monotonia; como ela atrai participantes ou intencionalmente os barra; como o espaço é projetado ou manipulado; como o cenário ou roteiro é usado – em resumo, um exame detalhado de todo o texto performático” (Schechner, 2011: 219).

¹² Goffman (2011: 13) define fachada como “o valor positivo que uma pessoa efetivamente reivindica para si mesma através da linha que os outros pressupõem que ela assume durante um contato particular”.

audiência (Schechner, 2011), cabe a indicação de mais uma questão desenvolvida em parceria com as performances dos *dhikrs*. É importante destacar o uso de tecnologias¹³ específicas empregadas para completar o quadro devocional dos adeptos nos espaços. No contexto da Muridiyya, o uso de equipamentos de som (mesa de som e alto-falantes) e CDs contendo recitações ao santo patrono criava a paisagem devocional conectada com o local sagrado da confraria (Touba), além de evocar uma cenografia compatível com as aspirações dos envolvidos.

Considerações finais

O sufismo é caracterizado por valores, práticas rituais, doutrinas e instituições que representam a principal manifestação de devoção mística¹⁴ no Islã. Cabe mencionar que ele vai muito além do quadro das confrarias, pois baseia-se principalmente no modelo de vida do Profeta. Essa característica devocional torna-se fundamental para a construção de múltiplas rotinas vivenciadas pelos muçulmanos em contextos locais.

A produção devocional da Muridiyya permite repensar não apenas o fluxo descritivo que sustenta a maioria das interpretações até agora desenvolvidas, mas também a própria natureza dos contextos religiosos considerados como um “texto” (segundo a perspectiva geertziana em relação à cultura). Contrariando as críticas mais comuns dirigidas à análise do discurso envolvendo a elaboração desses “textos”, ainda é possível verificar uma leitura da ação ritual com base em análises de seus conteúdos mais formais. No entanto, diante da impossibilidade de inferir algo sobre as intenções dos emissores (*performers*) ou sobre as percepções dos receptores (audiência), as mensagens comunicativas dos *dhikrs* requerem a aplicação de outros aparatos teórico-metodológicos, tendo em vista sua dimensão performativa.

O que Bateson (1972) denominou de metacomunicação - sinais cujo assunto do discurso seria a *relação* entre os falantes (grifo meu) - constitui um caminho a ser percorrido, visto que termos como “fazer de conta” (*make believe*) e “fazer crer” (*make belief*) estariam intrinsicamente relacionados (Schechner, 1994). O primeiro refere-se à condução do ritual como se algo fosse verdade, mesmo que não seja. O segundo indica as possibilidades do ritual em estabelecer as conexões entre os participantes. No final, três movimentos se tornam fundamentais para o enquadramento dos *dhikrs* em: (i) criar

¹³ Sobre a interrelação entre religião e tecnologia, ver: Stolow (2008).

¹⁴ Esses estados experienciais refletem a transformação do *self*ego (*nafs*) pelos mecanismos disciplinares inscritos nos rituais e exercícios espirituais que compõem a via mística.

ou manter relações amistosas ou carismáticas; (ii) trocar bens simbólicos, como palavras ou técnicas; e (iii) “jogar” (*play*) com músicas ou histórias.

O processo de ritualização a partir das fases de preparação (comunicação), condução (vivência) e incorporação (aprendizado) englobam as relações entre os sujeitos como arranjos em constante reconstrução. Diferentemente das tipologias previamente elaboradas que buscavam descrever a ordem da interação simbólica (Goffman, 2011), a ação ritual dos sufis exige que o pesquisador leve em consideração a mobilização dos constructos que formam as tradições como forma de compreender a maioria dos efeitos decorrentes das práticas induzidas. O “ato devocional” dos muçulmanos se caracteriza por sequências culturalmente construídas em termos de categorias que definem o fluxo dos atores (*performers*), regras (condutas manifestas) e objetivos (símbolos latentes). Esse “jogo” (*play*) eliminaria, por assim dizer, a dicotomia entre ritual e vida cotidiana.

Referências

- Abuhamdeh, S. (2020). Investigating the "Flow" Experience: Key Conceptual and Operational Issues. *Frontiers in Psychology*, 11, 1-13.
- Asad, T. (1986). *The Idea of an Anthropology of Islam*. Georgetown University.
- Babou, A. (2021). *The Muridiyya on the Move Islam, Migration, and Place Making*. Ohio University.
- Babou, A. (2007). *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913*. Ohio University.
- Bartel, B. (2023). Produções acadêmicas sobre o sufismo do ponto de vista antropológico: Argentina e Brasil numa perspectiva comparada. *Revista del Museo de Antropología*, v. 16, p. 229-244, 2023.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. Ballantine Books.
- Bell, C. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press.
- Cornell, V. (1998). *Realm of the saint: power and authority in moroccan sufism*. University of Texas Press.
- Csikszentmihalyi, M. (1975). *Beyond Boredom and Anxiety*. Jossey-Bass Publishers.
- Deeb, L. (2015). Thinking piety and the everyday together: A response to Fadil and Fernando. *Hau*, 5(2), 93-96.
- Diaz, O. (2017a). *Islã, migração e tecnologias digitais: reflexões sobre a Muridiyya transnacional a partir de Caxias do Sul (RS)* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte].

- Diaz, O. (2017b). A Muridiyya e a internet: dinâmicas on-line de transnacionalização de uma confraria islâmica senegalesa. *Antropolítica*, 42, 114-139.
- Douglas, M. (1972). Deciphering a Meal. *Daedalus*, 101(1), 61-81.
- Fadil, N. y Fernando, M. (2015a). Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an anthropological divide. *Hau*, 5(2), 59-88.
- Fadil, N. y Fernando, M. (2015b). What is anthropology’s object of study?: A counterresponse to Schielke and Deeb. *Hau*, 5(2), 97-100.
- Filho, M. (2012). A mística islâmica em Terræ Brasilis: o sufismo e as ordens sufis em São Paulo [Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo].
- Glover, J. 2007. *Sufism and Jihad in Modern Senegal: The Murid Order*. University of Rochester Press.
- Goffman, E. (2011 [1967]). *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Vozes.
- Gonçalves, M. (2020). “Levados com a areia”: estudo antropológico sobre a diáspora mouride no sul do Brasil. [Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul].
- Herédia, V. (2015). *Migrações internacionais: o caso dos senegaleses no sul do Brasil*. Belas Letras.
- Kolankiewicz, L. (2008). Towards an Anthropology of Performance(s). *Performance Research: A Journal of the Performing Arts*, 13(2), 8-24.
- Lemos, L. y Pereira, V. (2018). Senegaleses em Rio Grande-RS: diálogo intercultural no além-mar. *RELACult*, 4, 1-18.
- Lombardi, B. (2020). *Migração e identidade: a presença islâmico-senegalesa em Toledo, PR (2014-2020)* [Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual do Oeste do Paraná].
- Montenegro, S. (2022). Sufi Western Islam: The Muslim Latin American Landscape. En R. Tottoli (Ed.), *London: Routledge, Routledge Handbook of Islam in the West* (pp. 261-272).
- Montenegro, S. (2019). Experience of Muslims in Latin America. En R. Lukens-Bull y M. Woodward (Eds.), *New York: Springer, Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives* (pp.1-19).
- Obeyesekere, G. (1981). *Medusa’s hair: An essay on personal symbols and religious experience*. Chicago University Press.
- Oliveira, V. (1991). *O Caminho do Silêncio: um estudo de grupo sufi* [Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas].

- Pinto, P. (2022). Islam and Muslims in South America. In: R. Tottoli (Ed.), London: Routledge, Routledge Handbook of Islam in the West (pp.184-196).
- Pinto, P. (2010). Islã: religião e civilização. Uma abordagem antropológica. Editora Santuário.
- Rossa, J. (2018). Cantos religiosos de senegaleses murides: escrita, leitura, poética vocal e performance [Tese de Doutorado, Universidade de Caxias do Sul].
- Rytter, M. (2014). Transnational Sufism from Below: Charismatic Counselling and the Quest for Well-being. *South Asian Diaspora*, 6(1), 105-119.
- Santos, D. (2021). Senegaleses das Irmandades Tidjaniya, Muride e do ramo Baye Fall em Maceió/AL: mobilidade, identidade e religiosidade [Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia].
- Santos, T. y Brum-de-Paula, M. (2020). Senegaleses no Brasil: aspectos culturais, socioeconômicos e linguísticos. *RELACult*, 6(4), 1-15.
- Schechner, R. (2011 [1985]). Pontos de contato entre o pensamento antropológico e teatral. *Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)*, 20(20), 213-236.
- Schechner, R. (1994). Ritual and Performance. En T. Ingold (Ed.), London: Routledge, *Companion Encyclopedia of Anthropology* (pp. 613-647).
- Schielke, S. (2015). Living with unresolved differences: A reply to Fadil and Fernando. *Hau*, 5(2), 89-92.
- Schielke, S. y Debevec, L. (2012). *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. Berghahn.
- Stolow, J. (2008). Technology. En D. Morgan (Ed.), London: Routledge, *Key Words in Religion, Media and Culture* (187-197).
- Swartz, M.; Turner, V. y Tuden, A. (1966). Introduction. En Chicago: Aldine Publishing Company, *Political Anthropology* (1-41).
- Tambiah, S. (1985). A performative approach to ritual. En Cambridge: Harvard University Press, *Culture, Thought and Social Action* (pp. 123-166).
- Tedesco, J. y Grzybovski, D. (2013). Dinâmica migratória dos senegaleses no norte do Rio Grande do Sul. *Revista Brasileira de Estudos de População*, 30(1), 317-24.
- Tedesco, J. y Grzybovski, D. (2011). Senegaleses no norte do Rio Grande do Sul: integração cultural, trabalho e dinâmica migratória internacional. *Revista Espaço Pedagógico*, 18(2), 336-355.
- Tedesco, J y Kleidermacher, G. (2017). A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares. EST Edições.

- Tosta, L. (2000). Uma Perspectiva Antropológica da Epistemologia Sufi [Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília].
- Turner, V. (2005 [1967]). Floresta de símbolos. EdUFF.
- Trimingham, J. (1971). The Sufi Orders in Islam. Oxford University Press.
- Uebel, R. (2016). Panorama e perfil da imigração senegalesa no Rio Grande do Sul no início do século XXI. Boletim Geográfico do Rio Grande do Sul, 28, 56-77.
- Wenczenovicz, T. (2016). Imigrantes senegaleses no Brasil e Direitos Humanos: vivências e oralidade. Revista África(s), 3(5), 100-115.