

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós-graduação em Antropologia

## **Uma Perspectiva Antropológica da Epistemologia Sufi**

**Lena Tatiana Dias Tosta**

Dissertação apresentada ao Departamento de  
Antropologia da Universidade de Brasília (UnB)  
como parte dos requisitos para a obtenção  
do título de Mestre

**Brasília,  
abril de 2000**

**Universidade de Brasília**

Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós-graduação em Antropologia

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

*Uma Perspectiva Antropológica da Epistemologia Sufi*

Autora: **Lena Tatiana Dias Tosta**

Orientador: Doutor José Jorge de Carvalho (UnB)

Banca:

Prof.<sup>a</sup>. Doutora Vitória Peres de Oliveira

Prof. Doutor Stephen Grant Baines

Prof.<sup>a</sup>. Doutora Rita Laura Segato (suplente)

*“Who were fit to be vehicles of this light? –  
Not men intoxicated with words and mysteries,  
Men whom politics had debauched or tyranny had subdued,  
Men whose refinement had ended in vices,  
Who saw Nature only through books or artificial conceits,  
Or in moods which bred softness, indolence, or luxury,  
Who spoke of love and justice, but practiced  
Gross selfishness between class and class,  
Sex and sex, condition and condition;  
And had perverted their language, once beautiful,  
Into jargons of empty elegance and unmeaning futility”*

**(Yusuf Ali, The Meaning of The Holy Qur'an, C-20:4)**

## Abstract

The anthropological approach to religiosity precludes Anthropology's universalistic project: as a result of the illuminist conception of knowledge, linked to the dichotomy sacred/profane, it limited its possibility of knowledge to the rational and non-transcendent dimensions. This research revisits the idea of incommensurability in Anthropology as it suggests greater credit to sufi epistemology, which does not recognize as legitimate the dualist assumption and whose primordial basis is the notion of transcendence.

A cross-epistemological analysis, in which the subject of this inquiry is considered an interlocutor, was sought in order to grant real credit to the epistemological grounding of sufi knowledge, while offering a counterpoint to the current epistemological "westerncentrism" still present in Anthropology. I undertook a five-month fieldwork project with a sufi group based in Toronto, Canada, chosen according to its highly intellectual profile, which associates both rational knowledge and revealed truth. The dialogic exercise was facilitated by the group's attitude, made evident in a weekly discussion group where they deal with conceptual and philosophical resistences of the people who attend the meeting, generally considered by the group as having a "western" and "secular" lifestyle and worldview.

As a conclusion, I suggest that the sufi epistemology of unicity can function as an alternative to the dualist assumption and nihilist attitude of some current anthropological approaches, introducing a clearly ideological anthropology, which maintains the universalistic project without undermining the possibility of truth of its epistemological assumptions.

**Keywords:** *Sufism, Anthropology, cross-epistemology, rationality, transcendence and dialogy.*

## Resumo

A abordagem antropológica à religiosidade traz um complicador ao seu projeto universalista: tendo sido a Antropologia fruto da concepção de conhecimento iluminista, e

por conseguinte da dicotomia sagrado/profano, acabou por limitar o escopo do conhecer à esfera do racional não-transcendente. Esta pesquisa visa o repensar da incomensurabilidade na Antropologia através do crédito à perspectiva epistemológica sufi, que não reconhece como legítima esta pressuposição dualista e cujo fundamento essencial está na idéia de transcendência.

Através da análise epistemológica cruzada, em que o sujeito de pesquisa é pensado como um interlocutor, foi buscado um verdadeiro crédito aos fundamentos do conhecimento sufi, fornecendo um contraponto ao “ocidentocentrismo” epistemológico ainda presente na Antropologia. Para tanto foi empreendida uma pesquisa de campo de cinco meses com um grupo sufi de Toronto, Canadá, escolhido pelo alto investimento intelectual que conjuga o conhecimento racional à aceitação de uma verdade revelada. O exercício da dialogia foi facilitado pela postura do próprio grupo, que há vinte anos mantém uma reunião semanal de discussões onde negociam as resistências conceituais e filosóficas das pessoas interessadas em seu universo sagrado, em geral identificadas como “ocidentais” pelo grupo, isto é, cujo estilo de vida e perspectiva do mundo são “modernas” e “seculares”.

Conclui-se que a epistemologia sufi da unicidade pode servir para formular uma alternativa às antropologias de pressuposto dualista e atitude niilista, viabilizando uma antropologia assumidamente ideológica, que mantém o projeto universalista sem minar a possibilidade de verdade de seus pressupostos epistemológicos.

**Palavras-chave:** *Sufismo, Antropologia, epistemologia cruzada, racionalidade, transcendência e dialogia.*

## **Agradecimentos**

Ao grupo sufi Gudri Shah de Toronto, pelos ensinamentos e aceitação, em especial ao Shaikh Mumtaz Ali, Abdul Raheem Gaudet, Rabia Mills, Soreya Ali e Azim Hosein;

À minha família, em especial Elza Dias Tosta, Carlos Eduardo Tosta, Tania Ludmila Dias Tosta, Regina Laura Tosta, Otávio Tosta e Estefânia Dias, pela dedicação, presença, confiança e por serem tudo que são;

Ao orientador José Jorge de Carvalho, pela firmeza na luta e inspiração nas idéias;

Ao Olivier Boëls, pelo amor;

Ao José Bizerril, pela interlocução, sugestões e amizade;

Ao Departamento de Antropologia da Universidade de Toronto, por aceitar-me como pesquisadora associada e possibilitar a pesquisa;

Ao Prof. Stephen G. Baines, pela amizade, referência e acompanhamento durante toda minha trajetória discente;

Ao meu orientador temporário, Michael Lambek, pela boa vontade;

Ao Eduardo Machado, Samuel McDowell, Florência Delasa e Rêgine Bohar pela disposição;

Aos amigos Berge Arabian, Cláudia Signori, David Ivan Fleischer, Denise Breves Gonçalves, Fabrice Stripolli, Goran Pietrowski, Gustavo Menezes, Luciana Menezes, Martin Mraz, Maxim Repetto, Nilda Ribeiro Gomes, Thelma Aviani Ferreira, Pedro Costa Júnior, Shawna Eberle, Tania Mara e todos colegas da pós-graduação que me fortaleceram nos momentos difíceis.

## Índice

I - Relevância do Tema	2
II - Considerações Teóricas	6
0. O conhecimento “ocidental” entre a razão e a crença	6
0. Racionalismo como crença antropológica	7
III - Sobre a Pesquisa	16
1. Um perfil do grupo	17
IV - Perspectiva Metodológica	22
1. O posicionamento da pesquisadora	26
V - Os Fundamentos Deste Conhecer	30
0. A concepção de Sufismo do grupo	30
0. Características deste caminho sufi	41
0. Sobre conhecimento e busca	42
0. Diretrizes do caminho	43
0. A fundamentação das práticas	45
0. O <i>Zhikr</i> deste grupo	48
VI – Atualizações dos Fundamentos deste Conhecer	50
0. Esoterismo e exoterismo Islâmicos	50
0. Uma versão das relações entre Sufismo e Islã	50
0. Fundamentalismo e esoterismo segundo estes sufis	52
0. Incompatibilidades entre interpretações exotéricas e esta perspectiva esotérica	56
0. Um ou vários sistemas sociais islâmicos?	59
0. Sufismos “outros” segundo este grupo	63
VII - Sufismo como Tradição e Vivência	69
0. Uma leitura epistemológica e ontológica	69
0. Um esboço de uma análise acadêmica da epistemologia sufi	75
VIII – Considerações Finais	78
0. Reconsiderando a atitude niilista na Antropologia	78
0. Repensando o conceito de tradição	80
0. Contribuições da epistemologia sufi	84
IX - Conclusão: uma alternativa epistemológica para a Antropologia?	86
X – Bibliografia	91
XI - Anexo: glossário de termos	98

## I. Relevância da Pesquisa

*"(Pois) a história da disciplina deixa consignado que, desde seus primórdios, sempre focalizou os homens de outras culturas - e, isso, a partir de sua própria cultura, ou seja, da Antropologia como cultura, certamente uma cultura artificial, ela mesma constituinte do sujeito cognoscitivo. Se esse processo sempre ocorreu na história da disciplina, nem sempre - ou raramente - foi assimilado pelos antropólogos e tematizado por eles como questão relevante. Como admitir, então, que uma disciplina essencialmente anti-etnocêntrica pudesse sequer conviver com essa dimensão de um saber que, a rigor, não seria senão sua própria negação? Como aludir uma tal ameaça, capaz de inviabilizar seu próprio estatuto epistemológico? (...) A resposta a esse desafio não tem sido uma, nem duas, mas várias, conforme as modalidades de sua atualização nos contextos mais diferentes em que fez do "outro" objeto de investigação*

(Cardoso de Oliveira, 1998:40).

As repetidas revisões da história das antropologias centrais revelaram uma meta-narrativa fundamentada numa dicotomia primordial que dividiu o mundo entre “nós” e “outros”. Entretanto, o reconhecimento da existência desta epistemologia como específica de uma perspectiva, a “ocidental”, “moderna” e/ou “secular” entre outras possíveis não foi suficiente ainda para dissolver a dicotomia fundamental da Antropologia como cultura. Mas ao contrário de desaparecerem juntamente com seus fascinantes diacríticos como previam os primeiros antropólogos, a expansão da sociedade “ocidental” acabou fazendo estes “outros” reagirem para tornarem-se sujeitos e representar suas próprias perspectivas, inclusive no campo acadêmico. Pensadores de países "periféricos" e os chamados "antropólogos nativos" têm reagido aos discursos da modernidade e da pós-modernidade, onde ainda impera um olhar monológico centrado numa verdade "ocidental" e secular. Embora esta reação em geral tenha mantido e/ou reforçado o enrijecimento dos conceitos sobre ordens de diferença – é óbvio que não existe uma verdade “ocidental” e uma outra “oriental” – ela tem sido importante como uma crítica de uma meta-narrativa Antropológica.

Esta dissertação pretende abrir um espaço de interlocução epistemológica, assegurando um lugar ativo de fala a um grupo de intelectuais cujos fundamentos teóricos, embora diferentes daqueles hegemônicos na Antropologia, lhes são análogos no projeto de universalidade e tolerância, conjugado a uma metodologia experiencial. Lidar com uma perspectiva islâmica, tema tão distante do padrão de pensamento e vivência da maioria do “ocidente”, onde o Brasil se imagina e com o qual grande parte da Antropologia tenta

dialogar, pode ser um exercício antropológico por excelência. Isto porque a corrente esotérica do Islã se adequa à noção de um alvo clássico da Antropologia: grupos humanos considerados “outros”, “exóticos”. O contexto sociológico da origem do Sufismo, com o qual este grupo se identifica, é o epítome da categoria de “outro”: o Islã cujas concepções de homem e cosmos se diferenciam grandemente das concepções “ocidentais”. E não são apenas os ditos “diacríticos” que adequam o Sufismo à concepção de alvo clássico da Antropologia, seu princípio fundamental de Unicidade está em oposição direta à dicotomia fundamentadora da epistemologia "ocidental".

A posição na sociedade “ocidental” quanto à perspectiva islâmica é das mais *sui generis*. O chamado mundo árabe sempre povoou o imaginário “ocidental” de modo pejorativo, tendo sido reinventado a partir de uma oposição com o Cristianismo. Como mostrou Said: “(...) *os orientalistas islâmicos nunca viam o seu estranhamento em relação ao islã como saudável, ou como uma atitude com implicações para um melhor entendimento da própria cultura deles. Em vez disso, esse estranhamento simplesmente intensificava os seus sentimentos de superioridade sobre a cultura europeia, ao mesmo tempo que a antipatia deles se estendia até incluir todo o Oriente, do qual o islã era considerado um representante degradado (e, como de costume, virulamente perigoso). (...) Dada a sua relação especial com o cristianismo e com o judaísmo, o islã ficou sendo, para sempre, a idéia (ou tipo) orientalista de afronta cultural original, naturalmente agravada pelo temor de que a civilização islâmica originariamente (e contemporaneamente) continuasse a estar de algum modo oposta ao Ocidente cristão*” (Said, 1966: 265).

Entretanto, como perspectiva esotérica, o sufismo não é hegemônico nas sociedades de Estado islâmico. Ao contrário, como contradiscurso das perspectivas oficializadas, em geral se encontra na contracorrente dos grandes acontecimentos políticos e das posições dominantes do chamado "mundo árabe", tendo sido seguidamente perseguido pelos regimes políticos dominantes (ver Geertz, 1968 e Ewing, 1998).

Isto não significa dizer que os indivíduos sufis estejam necessariamente desligados das atividades políticas. Embora não compartilhem dos posicionamentos dos governos dos países islâmicos contemporâneos, os sufis islâmicos de países “ocidentais”, sentem necessidade de reagir aos estereótipos e aos nichos em que o "mundo árabe" é colocado, além de lutarem para ter o direito a viver sob leis sagradas em sociedades seculares. Por isso esta pesquisa se refere também à atitude ativista e à posição anti-hegemônica por excelência dos sujeitos de pesquisa, em especial nos espaços de discussão intelectualizados, acadêmicos ou não, mas também em instâncias políticas. Portanto, trata-se de um grupo altamente intelectualizado e que está em busca de uma representação de sua perspectiva que considera mais adequada em diversas instâncias, incluindo-se aí a política e a

acadêmica, podendo estender-se também à Antropologia.

A citação a seguir ajuda a contextualizar a relevância da pesquisa: "*Se definimos (a partir daí) a disciplina antropológica diretamente como uma arena onde se confrontam valores - e não mais como a disseminação ou adaptação de um valor construído num determinado momento da história do Ocidente europeu - somos obrigados a lançar mão de uma gramática alternativa para a definição de princípios como solidariedade, fraternidade, justiça, direitos individuais e coletivos, discriminação, etc. Passamos a estar todos implicados nessa discussão de valores; o lugar descentrado já não é mais ocupado por ninguém e o desafio colocado é o de como relegitimar o saber acadêmico a partir dessa base comutativa de olhares.*" (Carvalho, 1999:7)

Baseada nesta perspectiva antropológica, sustento que não basta desfazer-nos de conceitos estáticos sobre as ordens de diferença. Se a Antropologia se propõe a uma tradução cultural, é preciso que suas abordagens partam de uma postura relativista em seu sentido forte, onde outras perspectivas epistemológicas são analisadas horizontalmente à perspectiva que gerou e na qual se baseia a disciplina. Conseguir legitimar a tolerância epistemológica, não apenas lógica, é projeto atual de renomados antropólogos que apresentam posturas e gramáticas análogas como a de humildade de Barth, caso da compaixão de Velho (Velho, 1995) e tolerância de Cardoso de Oliveira (Cardoso de Oliveira, 1998:16). Ao validar este tipo de dialogia, pode-se reverter o etnocentrismo arraigado na pesquisa antropológica: redimensiona-se o "informante nativo" para a condição de "autoridade indígena" (nas palavras de Clifford, 1998:78), ou até mesmo para a condição simplesmente de autoridade, evitando-se a dicotomia indígena/não indígena, originária ela própria de uma perspectiva dualista. Desta maneira é possível à Antropologia reafirmar seu potencial universalista ao somar alternativas para a fundamentação da prática antropológica, mas também cumprir sua função ética de oferecer legitimidade e/ou dar voz a demandas e reivindicações dos prejuízos causados pela imposição de ideologias e representações monológicas.

## II. Considerações Teóricas

### 1. O conhecimento “ocidental” entre a razão e a crença

Ao repensar o “nativo” como autoridade epistemológica, torna-se necessário expandir a noção de conhecimento, especialmente se tratando de um conhecimento em relação ao sagrado. O comentário de Frankenberg sobre a noção de conhecimento de Wittgenstein, Kuhn e Rorty, nos serve nesta dissertação: *“Instead of the picture of knowledge as an edifice resting on fixed and immutable foundations, they have offered the picture of human knowledge as an evolving social phenomenon within a web of belief”* (Frankenberg, 1987:6). Pode-se inferir, então, que tanto a ciência quanto a religião são conhecimentos igualmente determinados pela crença em valores e conceptualizações do mundo específicos. O reconhecimento de que a produção científica também está imersa nas crenças, valores e padrões de pensamento daqueles que a produzem já não é nova, mas continua sendo subsumida. É digno de nota o fato de Heisenberg, um físico, ter sido dos primeiros cientistas a pensar a ciência como construção, isto no início do século:

“(…) segue que o objeto do conhecimento científico jamais é conhecido diretamente da observação, isto é, da experimentação, mas sim pela construção teórica (ou postulação axiomática), especulativamente proposta, e testada indireta e experimentalmente via as conseqüências que são deduzidas daquela construção”(Heisenberg, 1995[53]: 12).

O que fica patente é que a crença (ou construção filosófica) precede a experiência, que por sua vez precede o conhecer. Mas apesar de afirmada teoricamente de várias maneiras e em várias disciplinas, a crença nos fundamentos da ciência continua sendo subsumida na prática científica, e quando assumida costuma levar à crise e, curiosamente, uma descrença nos resultados. É uma crença semi-assumida, ou melhor, uma crença envergonhada.

Como exemplo cito a análise de Goswami a respeito da física quântica. Embora tenha sido provada pelo meio mais legitimador que há na física, a formulação matemática, numerosos físicos encontram nas formulações quânticas aquilo que entendem como paradoxos. Entretanto, são paradoxos apenas porque desafiam o pressuposto básico da visão de mundo da física clássica, filosofia que há séculos domina a ciência, o materialismo físico ou realista. Este paradigma pressupõe que só a matéria é real, fruto da epistemologia fundamentadora da ciência “ocidental moderna” que contrapõe o espírito à matéria, o subjetivo ao objetivo, o sagrado ao profano. Como nos afirma Amit Goswami:

“Essa visão de mundo é denominada de realismo porque se presume que os objetos

sejam reais e independentes dos sujeitos, nós, ou da maneira como os observamos. A idéia, contudo, de que todas as coisas são constituídas de átomos é uma suposição não provada. (...) Quando a nova física nos desafia com uma situação que parece paradoxal, quando vista da perspectiva do realismo materialista, tendemos a ignorar a possibilidade de que os paradoxos possam estar surgindo por causa da falsidade de nossa suposição não comprovada” (Goswami, 1998: 29).

O autor mostra, então, como estes físicos, para não descartarem sua crença no realismo materialista, preferem separar os fenômenos em clássicos – aqueles que obedecem às leis do realismo materialista – e quânticos, relegados ao âmbito da teoria. Assim, esta ciência vista ainda como o conhecimento acadêmico hegemônico “ocidental” prova-se incapaz de aceitar na sua prática seus preceitos epistemológicos como pressupostos *a priori*.

## **2. Racionalismo Como Crença Antropológica**

É justamente frente ao estudo de uma perspectiva cuja crença está posta *a priori*, a religião, que os Antropólogos revelam suas tendências ideológico-filosóficas, suas crenças. Rita Segato, em artigo denominado O Paradoxo do Relativismo, mostra que o estudo da religião é o mais privilegiado para expor o que considera “uma excessiva antropologização do mundo”, onde “presume-se que qualquer afirmação sobre o cosmos aponte, de alguma maneira, a um sentido presente na sociedade, e que este é seu sentido mais relevante, uma revisitação constante, com variações, de Durkheim” (Segato, 1992:126). O estudo da religião na Antropologia revela a vinculação com o racionalismo ceticista, derivado da divisão histórica e socialmente construída entre sagrado e profano, a partir da lógica racionalista instaurada no Iluminismo. Como afirma esta antropóloga, o sagrado foi o primeiro outro expelido pela razão.

A partir desta perspectiva vimos as Ciências Sociais formarem-se exclusivamente sob a hegemonia do racionalismo lógico. Como nos mostra José Jorge de Carvalho (Carvalho, 1988a), três dos teóricos da fase formativa das Ciências Sociais compartilhavam da legitimação da lógica racional como moderna por excelência, e portanto adequada à perspectiva da nova disciplina em formação. Comte fundou a ciência positiva em oposição direta à concepção religiosa. Durkheim preocupou-se com o enfraquecimento dos vínculos sociais que a religião ajudava a manter; vínculos este encontrados nos homens pré-modernos, mas vistos como estando em decrescente vitalidade na sua sociedade “moderna”. A teoria de Weber, talvez a mais paradigmática na análise sociológica e

antropológica da religião ainda hoje, previu o mundo moderno como “desencantado”. É esta a crença mais arraigada no estudo antropológico da religião, o processo inevitável de desencantamento do mundo. Neste sentido, Segato afirma que a Antropologia comporta-se como uma espécie de empresa missionária, “já que capta na sua rede de possibilidades racionais só aquelas práticas ou aspectos de práticas que se adequam a um sincretismo muito particular, que podem conviver com a razão ocidental, condenando aqueles aspectos que não se adequam a ficar atenuados ou até mesmo esquecidos” (Segato, 1992: 126).

Esta atitude resulta em um extremo reducionismo da compreensão da cosmovisão religiosa, eliminando qualquer possibilidade de verdade transcendente, objeto por excelência do conhecimento religioso. Diante de um conhecimento de tradição epistemológica e heurística, cuja profundidade se estende a seus próprios modelos, a atitude do antropólogo deve ser de crédito na possibilidade de existência deste nível inatingível pelo seu pensamento lógico-racional, já que negá-lo seria uma atitude de etnocentrismo epistemológico. Faz-nos refletir sobre qual é a barreira que impede a Antropologia de realizar-se como conhecimento universalista justamente diante de um conhecimento universalista. Será necessário à Antropologia, se persistir em seu projeto universalista, aprender a pensar o incomensurável segundo o padrão racional de pensamento, principalmente frente a perspectivas que conjugam a razão a outros modos de conhecer.

Para tanto, é preciso pensar em como se construiu a incomensurabilidade na Antropologia. Segato, mais uma vez nos esclarece: "O lugar antes ocupado pela religião pelo ritual é agora ocupado pela interpretação, pelo périplo racional que desarticula a experiência. Surge assim o modo eminentemente desritualizador da compreensão iluminista. Chega a nos parecer que só quem "compreende" à maneira iluminista coloca a experiência em seu devido contexto, e que somente através do sentido cumpre a experiência o seu destino" (Segato, 1992: 130). A analogia com o místico Sufi Jalaluddin Rumi, num poema de 1207 é impressionante:

(...)

*Because a child doesn't understand a chain of reasoning,*

*Should adults give up being rational?*

*If reasonable people don't feel the presence of love*

*within the universe, that doesn't mean it's not there.*

(...)

*These matters are as real as the infinite is real,*

*but they seem religious fantasies to some,*

*to those who believe only in the reality*

*of the sexual organs and the digestive tract."*

(Rumi, in: Barks, 1990: 45)

De diversas interpretações possíveis deste poema, uma constatação simples pode nos ser relevante. A versão sufi da realidade por ele expressa inclui não apenas a capacidade de racionalizar, mas também de 'perceber o amor'. Há também uma gradação de conhecimento instintivo para conhecimento racional e deste para o conhecimento transcendente. O 'perceber o amor', numa conotação sufi, é uma metáfora para a união com o Absoluto, a religação com uma essência única que seria a Realidade Suprema. Conclui-se a partir daí que para pessoas razoáveis, "embora acreditem apenas na realidade dos órgãos sexuais e aparelho digestivo", existe uma maior dificuldade de perceber o Infinito e a Unicidade como verdadeiros.

Um bom exemplo retirado da metafísica sufi de uma dimensão incomensurável para a Antropologia são as concepções de *Nā-kojā-Ābād*, ("the land of No-Where"). Henry Corbin contrapõe os conceitos de utopia e *mundus imaginalis*, correspondente a esta concepção sufi. "... *if we usually speak of the imaginary as the unreal, the utopian, this must contain the symptom of something. In contrast to this something, we may examine briefly together the order of reality that I designate as mundus imaginalis, and what our theosophers in Islam designate as the "eighth climate"; we will then examine the organ that perceives this reality, namely, the imaginative consciousness, the cognitive imagination; and finally, we will present several examples, among many others, of course, that suggest to us the topography of these interworlds, as they have been seen by those who actually have been there.*" (Corbin, 1964:2).

Assim, segundo uma lógica apenas racional, o imaginário, as experiências iniciáticas e os estados extáticos estão ligados à fantasia, a uma reconstrução através de *bricolage* das experiências biológicas, sociais e psicológicas, quando não à patologia. O *mundus imaginalis*, entretanto, é uma utopia no sentido positivo, uma dimensão de realidade privilegiada, diretamente relacionada ao nível de desenvolvimento do *Self*. Qualquer pessoa, a princípio, tem em si o potencial latente de perceber forças e ter experiências consideradas "extraordinárias" e até utilizar capacidades desconhecidas como a telepatia, previsão, encontros com pessoas em outras dimensões; embora seja importante notar que estes não são as metas a serem alcançadas segundo o ensinamento sufi. Importa saber que para a metafísica sufi os acontecimentos com vínculo a outras dimensões da realidade são percebidos como fatos empíricos constatáveis através da experiência, ou seja, são evidências ostensivas. A mudança da percepção espaço/tempo, a ligação cognitiva e ativa

do mestre e discípulo, além de sensações e estados nunca antes experimentados não são pressupostos, não se deve crer neles, deve-se experienciá-los.

Enfim, a questão de como lidar antropológicamente com uma metafísica essencialmente calcada na transcendência da racionalidade e na experiência é importante, pois o empirismo mais tradicional e cientificista acabou reduzindo a experiência a modelos matemáticos ou mecânicos, por total incapacidade de dar-lhes uma interpretação que não fosse baseada somente em lógica instrumental. O empirismo radical de Michael Jackson, ao contrário, entende ser necessário colocar “nossas” idéias em paralelo às dos “outros” e testá-las não contra um modelo de racionalidade predeterminado, mas contra as exigências imediatas da vida de cada um. De acordo com este autor: *“our understanding of others can only proceed from within our own experience, and this experience involves our personalities and histories as much as our field research”* (Jackson, 1989: 17). É interessante notar a proximidade desta idéia de empirismo radical ao desvendamento sufi, o descondicionamento da realidade ego-centrada. Ambos concordam que alguma compreensão só virá após um nível básico de consciência da construção social e biográfica do indivíduo que a procura.

Segundo Katherine Ewing, antropóloga e psicóloga com pesquisa extensa sobre Sufismo, o abismo entre o "mundo interpretativo" do antropólogo e dos sujeitos da pesquisa permanece em grande medida por conta do tabu de tornar-se nativo, o qual entende como ato hegemônico, uma insistência em constituir o relacionamento entre antropólogo e "informante" a partir de critérios dos parâmetros do discurso "ocidental". Segundo Ewing:

*"To rule out the possibility to believe in another's reality is to encapsulate that reality and, thus, to impose implicitly the hegemony of one's own view of the world. The anthropologist's community-reinforced resistance to belief has created a lacuna within the discipline as a whole. By creating a blind spot, by placing a taboo around the possibility of belief, anthropologists have prevented themselves from transcending the contradictions embedded in a situation in which the imposition of one's own mode of discourse interferes with the project of representation".* (Ewing, 1994: 572).

Ewing chegou a esta compreensão a partir da análise da sua própria experiência de campo com *Awliya Allah*, santos Sufis no Paquistão. Sua formação como psicanalista a tornou mais perceptiva às suas dinâmicas relacionais durante a pesquisa etnográfica. Ao entrar em contato com um conhecimento de altíssimo nível de investimento em psicologia e cosmologia, a psicóloga e antropóloga Ewing não pôde esquivar-se de reconhecer na sua própria experiência com mestres sufis evidências da funcionalidade de suas verdades. Acabou percebendo como o tabu da crença escorre pela máscara de investigadora aberta ao conhecimento do "outro" e atrapalha a comunicação entre antropólogos e os sujeitos de sua

pesquisa. Ewing compreendeu que, mesmo sem nenhuma intenção, comunicava seu ateísmo, criando ela própria sua barreira epistemológica quando seus sujeitos notavam nas suas atitudes o seu ateísmo.

Pode-se afirmar que suas experiências sufis a ajudaram a transcender o abismo antropológico, enquanto, ironicamente, sua formação antropológica baseada em um relativismo cultural, de conteúdo implícito de nihilismo ateu, a prendia a sua percepção original, a perspectiva hegemônica na Antropologia. Ewing foi obrigada a perceber, através de o que ela considerou uma "ameaça a sua identidade", a possível pertinência de uma visão de mundo que, nas suas palavras, "parecia abranger a minha e talvez ultrapassá-la". Mas foi preciso ver esta possibilidade em alguém com quem ela teve uma identificação: *"After my early experience of shock at meeting a psychiatrist who did not share my own dismissal of my dream experience as psychological, I decided to pursue the intersection of these two interpretive worlds as a research problem* (Ewing, 1994: 577).

O ateísmo em geral se expressa na atitude do antropólogo da religião porque está na sua prática, na sua maneira de colocar-se para o grupo. Mesmo que o antropólogo não seja ateu ele próprio, se coloca nesta posição, que é a posição do observador. Esta é a diferença de estudar "os Xavante" ou fazer pesquisa de campo "entre os Azande" e não com eles. A maioria dos antropólogos procuram dar "crédito ao nativo", embora dar "crédito ao crédito do nativo" esteja, em geral, fora de questão. Deve-se reconhecer que na grande maioria das pesquisas antropológicas a perspectiva do pesquisador sobre a realidade não é verdadeiramente desafiada pelo contato etnográfico, portanto, não existe a possibilidade de haver este crédito no sentido forte.

Assumir que a crença retira o antropólogo de uma posição de racionalidade e o obriga à aceitação do irracional é parte do discurso ateu hegemônico do qual os antropólogos participam. Se um pesquisador do Sufismo, por exemplo, parte desta pressuposição, que tipo de crédito poderá ele dar aos seus sujeitos de pesquisa? E mais, o fato do Sufismo ser considerado um conhecimento racional mas não apenas racional, sugere que sua perspectiva possa abranger e, de fato, transcender o conhecimento racional, o que colocaria a sua visão da Antropologia como um conhecimento parcial.

Para ilustrar o campo social onde o tabu da crença floresceu recorro à Antropologia da Antropologia de Rabinow, que numa análise da prática científica descreve um tipo de cientista social como um "místico deste mundo": *"He believes society has a meaning; to seize it, he has to stay close to human actors, as the habitus is always specific, yet he has to be released from society's hold through scientific askesis in order to seize that meaning"* (Rabinow, 1996:18). Além da divinização da sociedade, este tipo de cientista social professa sempre sua fé na ciência e defende este credo discursando sobre o potencial desta

universalidade. Rabinow cita como exemplos deste tipo de cientista social Bourdieu e Lévi-Strauss. Segundo sua análise de Bourdieu, a sociedade não existiria sem uma cegueira epistemológica ontologicamente originada. Para este sociólogo, o cientista social seria um ser iluminado através da técnica de *participant objectivation*. Em suas *palavras*: "*What I have called participant objectivation (and which is not to be mistaken for participant observation) is no doubt the most difficult exercise of all because it requires a break with the deepest and most unconscious adherences and adhesions (...)*, ou ainda: "*The sociologist unveils the self-deception, the lies one gives to oneself, collectively kept up and encouraged, which, in every society is at the base of the most sacred values, and for that reason, at the basis of social existence in its entirety*". (Bourdieu, 1982:33 *apud* Rabinow, 1996:8). Não deixa de ser curiosa a linguagem empregada de desvelamento e transcendência dos condicionamentos do Self, análoga à linguagem Sufi, mas com uma racionalidade horizontal, "deste mundo". Entretanto, ao contrário do Sufismo que estabelece um longo caminho para alcançar uma visão transcendente ao olhar ego-centrado, Bourdieu assume ser o cientista social um auto-iluminado: seu método quase milagroso pressupõe ser possível colocar o cientista numa posição exterior (e muitas vezes superior) ao campo social e seus interesses, através de um treinamento pela razão, mas que não inclui um trabalho de conhecimento da sua própria noção de *self*.

A partir deste ponto de vista o cientista social não tem nenhum motivo para simpatizar com seus sujeitos, muito pelo contrário, a posição de indiferença é almejada, gerando uma atitude de solidariedade desmotivada, no caso de Bourdieu, e até um certo desprezo renunciado, no caso de Lévi-Strauss e seu "olhar distanciado". A pergunta importante a respeito desta abordagem "este-mundana", relativa à perspectiva realista materialista, é se ela é capaz de proporcionar um *insight* adequado sobre a religiosidade como perspectiva se, *a priori*, é divinizadora da sociedade, antropocêntrica e, porque não dizer, ateuista. Uma perspectiva cujo motus é ela mesma uma busca pelo conhecimento daquele que professa, antes de tudo, estar na escuridão e cujo desvelamento ocorre arduamente através do desvelamento dos mistérios que o levam a revelar seu princípio ontológico pode ser compreendida por um "místico deste mundo"?

Admitindo-se a perspectiva racionalista e ateuista como inerentes à cultura hegemônica na Antropologia, sugiro nesta dissertação um olhar que contorne a oposição entre "observador" e "observado" a partir do crédito real à perspectiva do sujeito de pesquisa. Assim, a separação entre conhecimento "da matéria" e conhecimento "do espírito", sendo o primeiro considerado mais objetivo que o segundo, deve ser reconhecido como uma perspectiva, análoga em possibilidade de verdade às fundamentações religiosas. Isto permitiria a análise da religiosidade como um modo diferente de fundamentar o

conhecimento, aumentando o grau de dialogia possível à Antropologia. Otávio Velho inaugura este olhar na Antropologia brasileira sugerindo que: “a religiosidade não seja vista simplesmente como um “campo”, mas efetivamente como uma *perspectiva* a partir da qual se tem algo a dizer sobre o conjunto da experiência humana” (Velho, 1995: 49).

Com estes argumentos quero introduzir a perspectiva usada para esta aproximação com o conhecimento sufi. A proposta de Otávio Velho, de deixarmos-nos “afetar pelo nativo”, é assumida nesta pesquisa: “Deixar-se afetar pelo nativo pressupõe que “ele/ela” tenha algo a nos ensinar. Não apenas sobre ele mesmo, mas sobre nós. Como se esse nativo ajudasse, seguindo a linha de Bateson, a nos revelar no interior de um metapadrão de que fazemos igualmente parte (e que talvez habite em nós)” (...) Para efetivamente deixar-se afetar pelo nativo, temos de abdicar da pretensão a uma posição privilegiada, tal como sugerida pela oposição forte entre conhecimento reflexivo e conhecimento prático, reduzindo-se então essa oposição ao reconhecimento tácito de uma dificuldade de comunicação.” (Velho, 1998: 4).

Enfim, a alternativa de Velho centra-se na crença na comunicação, tendo como abordagem inicial o princípio de que o que o outro nos diz é verdadeiro e racional, e portanto o trabalho do antropólogo, “traduzir o outro”, deve “(...) inicialmente otimizar a sua concordância conosco, realizando alterações e substituições na medida em que isso se imponha para uma acomodação que permita considerar as diferenças como sendo racionais, mesmo quando haja desacordo, o qual nunca deverá ser absolutizado.” (Velho, 1998 :5). A religiosidade, em especial o que iremos caracterizar como esoterismo, parece ser um rico material para efetivar um *cross-epistemological thinking*, conceito sugerido por Obeyesekere. (Obeyesekere, 1997).

A opinião de Victor Turner complementa a formulação de Otávio Velho, introduzindo uma nova abordagem etnográfica: “*One has to consider religious phenomena in terms of religious ideas and doctrines, not only, or principally, in terms of disciplines that have arisen in connection with the study of secular institutions and processes. Our task is (...) to sit down before the facts as a little child, be prepared to give up every preconceived notion, follow humbly wherever and to whatever abysses nature leads, or we will learn nothing (...). That is why the attempts of such scholars and philosophers as James Frazer and Durkheim to explain away religious phenomena in naturalistic terms have been so obviously unsuccessful (...) We must go to school with the Ndembu.*” (Turner, 1962: 195-6).

Enfim, pretendi com esta pesquisa “ir à escola” com o grupo Sufi Gudri Shah da Ordem Chishti em Toronto. A meu favor tenho o fato deles já estarem institucionalmente e

individualmente inclinados a ensinar...

### III. Sobre a Pesquisa

Minha investigação a respeito do conhecimento Sufi iniciou-se antes mesmo do curso de mestrado, mas tomou corpo no início do ano de 1999. Encontrei um grupo que se tornaria alvo desta pesquisa. Os Sufis da linhagem Gudri Shah da Ordem Chishti foram escolhidos como sujeitos de pesquisa por sua estrutura comportar tanto um grupo de discussão na Universidade de Toronto quanto práticas esotéricas vinculadas ao Islã. Assim, através de minha aceitação como pesquisadora associada do Departamento de Antropologia da Universidade de Toronto, pude partir para cinco meses de pesquisa de campo iniciados em Agosto de 1999.

Durante minha pesquisa em Toronto, freqüentei todas as reuniões semanais do grupo de discussão, participei das sessões de *Zhikr* na casa do Shaikh durante quatro meses, encontrei-me individualmente com o Shaikh Mumtaz Ali, além de eventuais seminários e comemorações. Contatei também membros de outros dois grupos sufis com o intuito de expandir minhas concepções, tendo participado de uma sessão de *Zhikr* e um fim-de-semana de seminários na “*International Sufi Order*” de Toronto.

Empreendi uma extensa pesquisa na biblioteca voltada para humanidades na Universidade de Toronto, *Robarts*, com enorme acervo disponível de obras sufis e antropológicas. Ademais o Departamento de Antropologia da Universidade de Toronto me ofereceu a oportunidade de interlocução com um professor do Departamento de Antropologia daquela universidade Michael Lambek, com especialização em música e ritual sufi, apontado como orientador temporário.

A bibliografia consultada incluiu textos da tradição Sufi legitimados ou não pelo grupo estudado, textos de outras tradições esotéricas (visando a contextualização e percepção de uma gramática comum), textos de teoria antropológica, textos antropológicos sobre Sufismo e textos de outras disciplinas como filosofia, física, psicologia e sociologia.

## 1. Um Perfil do Grupo

*"The inner detachment may in fact be combined with intense outward activity. Sufism achieves the wedding of the active and contemplative lives consonantly with the unifying nature of Islam itself."* (Nasr, 1972: 170).

Apresentar o grupo com o qual realizei pesquisa etnográfica é dissertar sobre a biografia de seu fundador, Dr. Mizra Qadeer Shah Baig Gudri Shah Baba, plena das mais diversas atividades e de organizações. Significa também referir-se à trajetória de seu sucessor, o Shaikh atual do grupo, Seyed Mumtaz Ali, com o qual tive contatos semanais durante quatro meses. As fontes para redação deste item são principalmente as entrevistas próprias, mas também incluem os dois sites disponíveis sobre o grupo na internet.

As atuações de Dr. Baig foram concomitantemente intelectuais, políticas e filosóficas. A trajetória deste líder reflete-se nas organizações que gerou, fato que concorda com um dos aspectos mais marcantes do misticismo islâmico, onde o mestre é pensado como um exemplo de como ser e agir em todas as dimensões da vida, tomando o profeta Maomé como exemplo maior. Dr. Baig tornou-se importante figura histórica devido ao pioneirismo de seu ativismo político, concernente à má representação do Islã, mas também ao seu alto grau de compromisso com o ensino formal e iniciático do Islã em Toronto. Na abordagem de Dr. Baig o conhecimento sufi, embora essencialmente esotérico, deve ter seus princípios refletidos em todos os níveis de interação pessoal e social, constituindo um fundamento filosófico para a formação de uma comunidade e a interpretação internalizada das leis. Segundo Nasr, *"In fact, in the languages of the Islamic peoples, there is no distinction between the sacred and the profane or temporal realm; appropriate terms do not even exist to translate such concepts. Through Divine Law or Shari'ah, which encompasses all human life, every human activity is given a transcendent dimension."* (Nasr, 1972: 166). Neste sentido, a vida de Dr. Baig é vista como um exemplo do grau de compromisso com uma vivência profunda dos princípios metafísicos do Islã em todas as esferas da vida.

Em 1931 nasceu na cidade de Ajmer, Índia, Mizra Qadeer Baig. Desde criança Mizra Baig mostrou grande interesse pela busca e aperfeiçoamento intelectual, engajando-se no aprendizado da língua e poesia persa encorajado por seu inspirado professor, que, segundo ele, ensinava emulando o Amor Divino, tema central da poesia persa. Entretanto, como grande parte dos jovens indianos com pretensões acadêmicas, migrou para a Inglaterra em busca de uma boa educação formal. Escolheu o curso de *Middle Eastern Studies* na Universidade de Londres, mas mantinha paralelamente um emprego como

professor, além de liderar um grupo de intelectuais, em sua maioria paquistaneses, cujo objetivo era voltar ao Paquistão para dar fim à corrupção na política. Neste começo de vida acadêmica Dr. Baig produzia uma revista intitulada *Muslim International*.

Quando sua vida girava em torno apenas das suas conquistas acadêmicas em Londres, a notícia da morte de seu pai o leva de volta a Ajmer. Em sua cidade natal encontra Hazrat Nawab Mohammad Khadim Hasan Shah, Shaikh da linhagem Gudri Shahi, da ordem sufi Chishti e tio de seu amado professor de persa. Em apenas uma frase, Hazrat Nawab Shah deu novos rumos às pretensões do jovem Baig: "*I see so much around you, Dear One, if you would only strive in our way.*". Desde então seu objetivo intelectual relocou-se para os estudos filosófico-religiosos.

No ano de 1962 Dr. Baig migra definitivamente para Toronto para assumir uma cadeira de Prof. no Departamento de *Islamic and Middle Eastern Studies* da Universidade de Toronto. Apesar de sua resistência em assumir o título de Shaikh e até mesmo de Sufi, pela modéstia intrínseca ao conhecimento em si, o número de pessoas interessadas em se aprofundar nos estudos do Sufismo o levou a criar o grupo de estudos Sufi da Universidade de Toronto no início de 1980, *The Sufi Study Circle*, um espaço aberto à comunidade em geral para a discussão do misticismo islâmico e questões afins.

A tendência primariamente voltada para a promoção do conhecimento deste grupo fica manifesta no nome legal oficializado dentro do Ato de Corporações de Ontário: a Sociedade para a Compreensão do Finito e Infinito, (*Society for Understanding the Finite and the Infinite - S.U.F.I.*). No entanto, como a fundação do grupo ocorreu mediante o interesse dos alunos da Universidade de Toronto, onde o grupo de discussão se estabeleceu com reuniões semanais há vinte anos, convencionou-se referir ao grupo pelo nome registrado junto à Universidade, *Sufi Study Circle*. Portanto, os dois grupos são formados pelas mesmas pessoas, que também se vinculam à Sociedade Canadense de Muçulmanos, embora o contrário não seja verdadeiro, o que está em concordância com o fato dos sufis serem muçulmanos mas os muçulmanos não serem, todos eles, sufis. Existem ocasiões em que os grupos se juntam, como é o caso dos seminários e comemorações dos aniversários de morte dos Shaikhs da linhagem Gudri Shah da Ordem Chishti, aos quais eu tive duas oportunidades de participar. Embora a maioria dos muçulmanos da Sociedade Canadense de Muçulmanos não deseje iniciar-se no caminho Sufi (pois, entre outros motivos, pressupõe um maior esforço intelectual e pessoal, na medida em que as obrigações anteriores são mantidas e a elas são acrescentadas outras), eles também tem uma reverência especial pelos Shaikhs e alguns até viajaram para Ajmer para visitar seus túmulos.

Em vários sentidos a biografia de Seyed Mumtaz Ali, o sucessor de Dr. Baig, é parecida com aquela de seu Shaikh. Os dois graduaram-se na mesma Universidade e no

mesmo curso, embora não tenham se conhecido até chegar a Toronto. Mumtaz Shah, maneira respeitosa em que seus discípulos o chamam, migrou para Toronto em 1960, após seus estudos em Londres e um período de cinco anos de prática de advocacia do Supremo Tribunal de Sind, Paquistão. Ele precisou deixar sua província pátria, Hyderabad, por conta do estado belicoso instalado após a partição da Índia em 1949, onde ser muçulmano se tornara perigoso. Tendo perdido seu emprego na segunda revolução, quando Hyderabad foi novamente anexado à Índia, Seyed Mumtaz Ali, após um período na Inglaterra, respondeu à demanda por imigrantes do governo do Canadá.

Seyed Mumtaz Ali não tem vinculação acadêmica atual, mas é considerado um erudito em estudos muçulmanos (*Muslim Scholar*). É bacharel em Estudos Islâmicos com duas pós-graduações em Lei Islâmica, sendo uma na Universidade de Osmania, em Hyderabad (considerada universidade modelo na época, com o ensino tanto da perspectiva britânica quanto muçulmana), e outra na Universidade de Londres. Ademais, participou de cursos para admissão na Sociedade para praticar a advocacia como causídico, procurador e, mais adiante, como membro da sociedade de arbitragem de Ontário. Fato curioso a respeito da sua vida profissional (e das possibilidades da legislação canadense) é Mumtaz Shah ter sido o primeiro advogado a jurar sobre o Alcorão, e não sobre a Bíblia, quando foi admitido pelo tribunal.

Seyed Mumtaz Ali trabalhou como empregado do governo de Ontário, no departamento de Justiça e Procuradoria-Geral no cargo de conselheiro legal e advogado com várias atribuições de 1962 até sua aposentadoria. Neste período, ele praticou a lei canadense e se especializou em Direito Civil e Comercial. Entretanto, sua vida particular sempre foi governada pelas leis islâmicas, desde que estivessem em harmonia com as leis do Canadá, estando em consonância com a própria flexibilidade da *Shari'ah*, que requer dos muçulmanos residentes em países não-muçulmanos a obediência às leis locais.

Como sucessor de Dr. Baig, Seyed Mumtaz Ali tornou-se presidente da Sociedade Canadense de Muçulmanos e da S.U.F.I e Shaikh daqueles que foram iniciados por seu antecessor. Manteve também o ativismo político, o grupo de discussão e de *Zikhr* em funcionamento, além de continuar promovendo seminários e outros eventos. Sua vinculação acadêmica, entretanto, restringe-se à presidência do grupo de discussões e aos seminários tanto pela Sociedade Canadense de Muçulmanos quanto pela *S.U.F.I.* que promove no campus da Universidade de Toronto. Suas pesquisas e campanhas políticas ("*Canadian Muslim Personal Law*", Lei de Minorias, etc) se dão fora do campus. Ademais, é interessante notar que o grupo mantém publicação de um periódico que reflete sua dupla vinculação ativista e religiosa.

Além dos líderes, os grupos têm outras pessoas encarregadas de determinadas

tarefas, como Abdul Raheem, coordenador da reunião semanal do *Sufi Study Circle* e Rabia Mills, cuja função é incluir novos artigos e informações sobre eventos (tarefa que desempenha em tempo integral). Ambos são canadenses de nascimento e de origem européia.

Abdul Raheem Gudri Shah é o nome de iniciado de James Gaudet, oficialmente o secretário das organizações, que conduz há cinco anos o grupo de discussões. Ao ser indagado a respeito de porque o Shaikh havia o escolhido para coordenar as discussões do *Society for the Understanding of the Finite and the Infinite*, ele alegou três razões: 1) o fato de que ele não corresponde ao imaginário de muçulmano estereotipado, e, como esta é a porta de entrada de não muçulmanos no grupo, seria mais fácil evitar desentendimentos culturais imediatos; 2) o fato dele ser bacharel em Religiões Comparadas; e finalmente 3) o fato de falar fluentemente inglês. Além de ser bacharel em Religiões Comparadas, Abdul Raheem é formado também em Inglês e Filosofia, todos na Universidade de Mt. Allison em New Brunswick.

Rabia Mills, a terceira pessoa com a qual tive interlocução mais intensa, também faz jus ao alto grau de formação convencional dos membros do grupo: obteve o grau de bacharelado em psicologia (Universidade de Lakehead) e faltou-lhe um crédito para formar-se também em sociologia (Universidade de Toronto), embora nunca pôde exercer formalmente sua profissão. Para sustentar-se, então, escolheu a área de informática e design, mas manteve um trabalho voluntário de aconselhamento para pessoas à beira da morte sob a orientação de Elizabeth Kübler-Ross, psiquiatra com trabalho reconhecido internacionalmente na área.

Os outros membros do restrito grupo de cinco discípulos que freqüentaram regularmente as reuniões de prática Sufi de Seyed Mumtaz Ali têm perfil semelhante: todos têm um alto grau de educação formal, além de empenharem-se em leituras filosóficas e religiosas e participarem ativamente das organizações. Portanto, este perfil deixa evidente o nível de intelectualização e ativismo do grupo, demonstrando a coerência com seus preceitos filosóficos em todas as dimensões da vida.

## IV. Perspectiva Metodológica

Acho mais adequado apresentar o olhar com o qual fui a campo e a maneira em que tentei adaptá-lo durante a pesquisa de campo, isto é, uma dinâmica metodológica, que apresentar uma hipotética metodologia única. Da constatação do alto investimento intelectual e ao mesmo tempo experiencial da perspectiva Sufi, surgiu a idéia de fazer pesquisa de campo com um grupo Sufi. O fato da sua perspectiva epistemológica diferir daquela da minha bagagem teórica como antropóloga, levou-me a entender minha tarefa como sendo pensar o conceito de realidade do grupo e pesquisar suas metodologias. Em seguida os contrastaria aos instrumentais teóricos e metodológicos da antropologia para analisar a compatibilidade ou incompatibilidade entre elas.

Em um primeiro momento a pesquisa havia sido concebida como puramente teórica, uma comparação e aproximação analítica de uma teoria antropológica e uma produção metafísica. Surgiu, entretanto, um paradoxo metodológico: como abordar um conhecimento que se entende como uma ciência vivida tendo como única ferramenta a análise teórica? Como conhecimento esotérico o Sufismo pressupõe uma epistemologia, ontologia e cosmologia experiencial, ou seja, suas concepções abstratas não são suficientes para o que se propõem: uma perspectiva transformadora do sujeito que a percebe. Num trabalho sobre o Taoísmo, José Bizerril Neto constata haver questão semelhante: “A tradição pretende ensinar um certo modo de experiência do mundo que envolve a pessoa em todas suas instâncias, o que pressupõe o reconhecimento da existência de outras esferas da realidade, não completamente apreensíveis quando a ferramenta principal para a compreensão é o intelecto” (Bizerril, 1999:4).

Apesar da semelhança em conteúdo e de método experiencial, há uma diferença importante entre o modo de transmissão do conhecimento Taoísta e Sufi. A introdução na prática Taoísta independe de um convencimento religioso ou filosófico para ser iniciada, pois é possível praticar Tai-Chi somente por questões de saúde, por exemplo. Por outro lado, a aproximação ao conhecimento Sufi em geral é motivado por questões existenciais, filosóficas e/ou religiosas e a prática só tem significado e resultado quando feita mediante intenção e entrega total.

Com este viés em mente, foi preciso repensar a proposta de utilizar-me do método de Jackson, o empirismo radical. Este autor dá à experiência vivida a possibilidade de ultrapassar os limites de qualquer conceito único, pessoa ou sociedade específica. Para ir além dos modelos mecânicos ele sugere dar a devida importância à interlocução com os sujeitos de pesquisa. *“In ethnography this means abandoning induction and actively debating and exchanging points of view with our informants. It means placing our ideas on*

*a par with theirs, testing them not against predetermined standards of rationality but against the immediate exigencies of life*” (Jackson, 1989: 14). Até aí a proposta do autor condiz inteiramente com os objetivos da minha pesquisa. A proposta metodológica de Jackson estende-se da seguinte forma: *“To change a body of habits, physical and cultural, can never be a matter of wishful thinking and trying; it depends on learning and practicing new techniques”* (Idem: 119). O olhar de Jackson guiou-me na pesquisa de campo pois parecia condizente com o ponto de vista sufi de conhecimento como transformação ontológica.

Entretanto, um elemento ao qual Jackson não dá destaque é a motivação para empreender esta mudança e isto, segundo a perspectiva dos Sufis que conheci, é totalmente determinante do sucesso desta transformação. É preciso uma transformação epistemológica para iniciar-se na prática propriamente dita. Isto porque não basta querer aprender técnicas, um conceito supostamente neutro, pois o conhecimento sufi não é técnico, ele é antes de tudo uma interiorização de fundamentos que possibilita uma atitude ou intenção de entrega necessária ao recebimento do conhecimento. O que pretendo mostrar é que existe um complicador na abordagem empiricista de Jackson a um conhecimento, como o dos sufis que conheci, em que a intenção da prática determina seu efeito. Para estes sufis, estar presente não é colocar-se fisicamente em algum lugar e técnicas não são aprendidas somente com o corpo físico. A análise a seguir de uma situação de negociação da investigação exemplifica esta diferença.

Após um mês de pesquisa de campo sem ter obtido a permissão de participar das sessões de prática, mesmo tendo me apresentado ao grupo como uma pessoa interessada no sufismo pessoalmente além de academicamente, tive uma relevante conversa com o coordenador do grupo de discussão. Expliquei a ele que sentia-me confusa por ter lido muitos livros que diziam ser o conhecimento livresco Sufi insuficiente para a compreensão profunda do Sufismo, mas, por mais que me mostrasse desejosa de iniciar-me na prática, mais me orientavam para o estudo teórico. De fato, meu contato com o Shaikh quase duas semanas antes resultou apenas num aprimoramento da bibliografia indicada e na sugestão de cursar uma disciplina sobre Sufismo na Universidade de York. Provavelmente pela influência de Jackson, creio ter expressado-me mal quanto a meu desejo de praticar, disse que estava mais interessada em praticar o sufismo, em ter experiências... A reação do coordenador é relevante para perceber sua posição a respeito de “ter experiências” e também esclareceu bastante sobre a maneira em que ele estava posicionando a minha pessoa:

*“The only way a person will have experiences is if they were to take up certain practices. But the object behind taking up certain practices is not to have experiences in*

*order to write a paper that may have more insight into the sufi experience than somebody else's paper. The object of taking up different practices is not even to have experiences. The object of taking up different practices is to bring one straight to Allah. Now, (...) when I hear graduate student, research grant, I tend to think it is an academic pursuit.” (Abdul Raheem, 08/09/99).*

E completou:

*“Even to use this term experiences is misleading because to have experiences is not the sort of be all end all, some people don't have noticeable experiences whatsoever, although they may be acquiring spiritual growth”. (Idem)*

Tentei mostrar que não estava ali simplesmente por uma curiosidade pela experiência em si, tentando renegociar minha posição de antropóloga e interessada a nível individual, mas logo tive a certeza que minha colocação soava ambígua para Abdul Raheem. Afinal, para ele a motivação de buscar a experiência da epistemologia Sufi determinava o que se poderia conhecer. São duas coisas muito distintas querer experienciar um conhecimento com a intenção de escrever uma dissertação e querer experienciá-lo com uma intenção de atingir uma comunhão, ou seja, participar das práticas com a intenção de iniciar-se num caminho que presume-se seja um compromisso para toda uma vida. Por isso fui orientada para o estudo acadêmico do Sufismo.

Embora afirme meu posicionamento como altamente simpático e sensível aos fundamentos da perspectivas sufis, os cinco meses de pesquisa de campo foram obviamente insuficientes para promover uma transformação profunda nos meus próprios padrões epistemológicos e no meu estilo de vida. Mesmo estando diante de um conhecimento que se reconhece como apenas um modo específico de expressar uma realidade única, conteúdo de vários outros ensinamentos, minha perspectiva relativista me impediu de aceitar afirmações como, por exemplo, “o Islã é a última revelação” e, em última instância, de ter a firmeza e certeza que o Islã pressupõe. Também não estava disposta a aceitar o estilo de vida altamente regrado exigido dos discípulos Sufis. Percebi, assim, que não basta sensibilidade ou abertura para a epistemologia Sufi. Esse conhecimento vivido é considerado uma dádiva, e não um triunfo pessoal, intimamente dependente do estado do candidato ao saber, pois exige entrega total e certeza de estar no caminho certo.

Assim, creio que a proposta de Jackson de utilizar teoricamente as experiências do antropólogo como método de experimentação de outras cosmovisões foi útil para a pesquisa desde que haja uma abertura para o que o próprio grupo entende como experienciar. No caso da epistemologia do *Tawhid*, que entende uma cosmovisão dualista como consequência do estado de separação daquele que vê, é preciso admitir que conhecer pressupõe uma transformação ontológica que inicia-se com a humildade e entrega e

costuma estender-se ao longo de toda a vida. Eu não vivi esta transformação radical, privilégio de muitos poucos. Todavia, o primeiro passo, em que o buscador do conhecimento é preparado para começar a perceber seu estado de separação, foi dado.

Embora não tenha atingido níveis profundíssimos de interiorização da epistemologia do *Tawhid*, ou seja, de transformações ontológicas, creio que a pesquisa de campo e bibliográfica tenha acrescentado muito em termos de ajudar a ver como a epistemologia do *Tawhid* é vivida e atualizada. Acredito que a aproximação epistemológica que foi possível através da discussão e da convivência foi-me útil para tornar-me capaz de compreender o que é “ver Deus onde quer que se olhe”, e de me dar *insights* de interpretação de minhas próprias experiências externas (sentir os sinais da Unicidade, *ayats*) e internas (da tentativa de controle do ego) com base num fundamento de Unicidade. Isto significa dizer que, embora eu não tenha realmente me adequadado ao modo de vida inteiramente sagrado dos Sufis que conheci, pude ter *insights* de como se vive esta cosmologia da não-dualidade ideal e esses *insights* acrescentaram uma nova dimensão à minha percepção das possibilidades de interpretação do mundo.

Concluo que, através dos textos, da observação e discussão sobre a vivência do *Tawhid*, além da minha modesta experiência prática, foi possível interpretar fatos do cotidiano através de outra concepção do que seja conhecer do ponto de vista destes sufis, isto é, daquilo que me foi possível conhecer e como se dá a aprendizagem, relacionados a uma ideologia da interconectividade. Esta ideologia implica a possibilidade de perceber a interconexão entre as diferentes disciplinas, entre o conhecimento teórico e prático, externo e interno é admitir a existência de uma dimensão onde a interconectividade é total, ou seja onde há possibilidade de Realidade Absoluta. Este vislumbre do *Tawhid*, mesmo sendo apenas um primeiro passo no caminho em si, pode ser relevante para a Antropologia repensar uma alternativa ao universalismo segundo outra perspectiva.

## **1. O Posicionamento da Pesquisadora**

Um grupo esotérico islâmico de origem indiana radicado em Toronto para uma antropóloga brasileira pode parecer uma típica escolha de sujeito de pesquisa pelo exotismo. Entretanto, esta escolha foi feita em função de uma curiosidade a respeito do "diferente"; meu interesse pelo conteúdo do conhecimento Sufi é pelo aprendizado em si.

Deste modo, foi com a mesma mentalidade que treinei meu olhar para ler os diversos pensadores acadêmicos, extraindo o máximo do conteúdo de suas obras, historicamente produzidas e culturalmente posicionadas e que procurei ler obras da

metafísica sufi, de diferentes épocas e para diferentes leitores. O mesmo motor que me fez frequentar congressos e seminários de Ciências Sociais me levou a participar de discussões a respeito da Metafísica Sufi e sessões de *Zhikr*. Acredito que o privilégio e o investimento de fazer pesquisa de campo, de empenhar-me numa viagem física e de cosmovisão, é muito grande para ser desperdiçado com conhecimentos que em si e *a priori*, o antropólogo não acredita poder acrescentar à sua própria cosmovisão. Isto significa dizer que o grau de aproveitamento numa pesquisa com um grupo pelo qual se pensa poder haver uma identificação epistemológica é maior porque torna-se possível haver um nível maior de diálogo.

Conhecer um grupo de intelectuais sufis significou, assim, uma possibilidade de realmente somar ao direcionamento de uma busca que é de cada pessoa e que no meu caso iniciou-se pela Antropologia. Sustento que a verdadeira pesquisa é uma só, conhecer a respeito do Ser Humano e sua relação com o universo, e a motivação maior para isso é conhecer o potencial humano e aprender a vivenciá-lo ao máximo. Tanto na confecção da proposta da pesquisa apresentada no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília até meu posicionamento diante da "*Society for the Understanding of the Finite and Infinite*", quis deixar clara minha intenção de estar profundamente aberta a transcender o abismo epistemológico entre a Antropologia e o Sufismo. Interessei-me por este grupo por querer genuinamente absorver seu ensinamento, que apesar da grande valorização do intelecto, insistia em afirmar que seu conteúdo era impossível de compreender somente através de ensinamento teórico.

Portanto, desde o início quis estar presente como sujeito e não simplesmente como uma entidade observadora. Comentando sua pesquisa de campo no laboratório *Roche Molecular Systems*, Paul Rabinow afirmou que seu modo de subjetivação o alinhava com aqueles que iniciam-se no "ponto de vista nativo" (Rabinow, 1996:18). Esta também é a posição que assumo. Embora seja um posicionamento complexo do ponto de vista metodológico, ele nunca pretendeu estar em pesquisa de campo apenas como observador, confessou seus interesses: estava ali como cidadão, professor e também como pessoa. Rabinow foi denominado um "observador filosófico" pela diretoria, colaborando ativamente em reuniões, mesmo que não tivesse uma função no laboratório. Nesta pesquisa tentei posicionar-me num caminho intermediário entre sujeito pesquisador e sujeito de pesquisa. Concluí que não haveria problema de estar abertamente estudando o grupo e com o grupo sufi, desde que eu mantivesse a humildade de uma aprendiz do grupo e a ética e perseverança imprescindíveis a uma pesquisa etnográfica. Iria para as reuniões de discussão metafísica e tentaria participar das práticas do grupo, seguindo a trajetória estabelecida para outras pessoas como eu que não faziam pesquisa antropológica, mas levaria sempre meu

caderno de campo e gravaria todas as discussões.

É complicado apreciar até que ponto Rabinow ou eu mesma realmente ultrapassamos o lugar de observador e fomos identificados como iniciantes no ponto de vista nativo. No caso de Rabinow, não se pode afirmar que transcendeu o abismo entre os cientistas "naturais" e sua perspectiva de cientista social. Como minha pesquisa se trata de outra epistemologia, cuja racionalidade se dá em relação à divindade, pode-se dizer que a transcendência epistemológica ainda é mais complexa. Apesar de nunca ter fingido estar pesquisando apenas como observadora, como estudiosa de Antropologia da Religião, e tratando-se em especial de uma religião esotérica, percebi que as barreiras epistemológicas não são transpostas com simples racionalizações ou curiosidade pela lógica alheia. No caso do grupo sufi que estudei, então, é preciso além de estar entre aqueles que estão velados somente pelo véu do embaçamento (Hujwiri, 1997), é necessário entrega total, disciplina e ainda assim uma vida inteira não é suficiente.

É importante notar que na perspectiva sufi é preciso estar minimamente aberto a receber os ensinamentos para obter crescimento espiritual e esta sensibilidade especial é inerente a alguns indivíduos somente. Segundo al-Hujwiri, há duas espécies de véus que separam o ser humano da realidade, o de revestimento e o embaçamento. O primeiro tipo de véu que separa a pessoa da verdade é sua própria essência e o segundo tipo é feito de seus atributos; assim apenas o segundo tipo de véu pode ser retirado. Esta questão é importante para pensar a aproximação antropológica à epistemologia sufi, pois afirma categoricamente que há pessoas absolutamente incapazes de receber este ensinamento. Nas palavras de al-Hujwiri: *"I have composed this book for polishers of hearts which are infected by the veil of "clouding" but in which the substance of the light of the Truth is existent, in order that the veil may be lifted from them by the blessing of reading it, and that they may find their way to spiritual reality."* (Al-Hujwiri, 1997:5). Ele entende a tarefa do sufi como aquela de potencializar esta abertura para a Verdade, mas apenas das pessoas que têm esta sensibilidade, isto é, aquelas que têm genuíno interesse em "polir seus corações".

E a barreira cosmológica e epistemológica é mantida pelos dois lados. O descrédito é mútuo. Prova disso é que meu posicionamento como antropóloga desde o início se mostrou um empecilho na minha tentativa de ser introduzida nas práticas em si. Por mais genuína que minha intenção fosse, eu acabava sendo orientada para o estudo intelectual, repetidamente declarado insuficiente pelos próprios sujeitos da pesquisa e pelas inúmeras fontes bibliográficas. O primeiro mês da pesquisa de campo serviu para me introduzir em qual a perspectiva específica do grupo estudado diante do sufismo, mas foi também um difícil período de negociação do meu posicionamento frente ao conhecimento sufi. Para

tanto, me era necessário considerar a proposta epistemológica deste grupo não apenas como contendo uma lógica, mas como uma alternativa possível à compreensão da realidade. Isto significa estar disposta a ser convencida.

Tal posicionamento é indiscutivelmente polêmico porque, como foi referido nas considerações teóricas, um dos maiores tabus que restaram à Antropologia hoje é o de "tornar-se nativo" ("*going native*"). Creio ter deixado meu posicionamento claro, contrário a este tabu que impede muitos antropólogos de efetivamente participar, mesmo quando alegam adotar a "observação participante" como método.

## **V. Os Fundamentos Deste Conhecer**

### **1. A Concepção de Sufismo do Grupo**

Nesta pesquisa procurei focar o Sufismo como uma religiosidade, uma interpretação esotérica do Alcorão transmitida de forma iniciática com base na vivência do conhecimento. A abordagem de Otávio Velho, anteriormente referida, em que "a religiosidade não seja vista simplesmente como um "campo", mas efetivamente como uma *perspectiva* a partir da qual se tem algo a dizer sobre o conjunto da experiência humana" (Velho, 1995: 49) é adequada para pensar o Sufismo, pois permite o máximo de crédito a este conhecimento. Por possuir uma tradição intelectual com história e perspectiva próprias, assim como a Antropologia, nada mais correto que reverter a clássica relação eu-isso para uma relação eu-tu. Considerada uma ciência por aqueles que a praticam, esta religiosidade sempre conjugou a busca do conhecimento através da compreensão intelectual (através da lógica racional), das práticas de devoção e dos rituais de auto-transformação, embora estes não possam ser compreendidos através da mesma abordagem teórica ou metodológica.

Há uma densa produção de textos intelectuais sufis e os líderes sufis são pessoas consideradas intelectuais em suas comunidades. Tendo sua origem traçada desde o profeta Maomé, o Sufismo subdividiu-se em linhagens de mestres espirituais, formando ordens com características próprias de seu *locus* social, herança dos ensinamentos dos Santos Sufis que as fundaram. Devido às diferentes ênfases dadas às formulações intelectualizadas ou às práticas, de acordo com as diversas influências dos contextos sociais, históricos e até de Shaikhs específicos, desenvolveu-se variadas práticas para transmissão de conhecimento.

Por maior ou menor que seja a ênfase no aspecto intelectual ou prático das diferentes ordens sufis, o perfil do sufi é aquele do buscador tanto pela razão quanto pela auto-transformação através da experiência e piedade/devoção mas, antes de tudo, guiado por uma epistemologia da Unicidade, isto é, *Tawhid*.

Como ficou explícito anteriormente, o grupo tem como característica principal uma dupla ênfase: em uma vida contemplativa e ativista, ambas envoltas pela valorização da racionalidade, embora este não seja o foco exclusivo. Pelo fato das diferentes ordens (e até Shaikhs) oferecerem variadas abordagens teóricas e técnicas de aproximação ao conhecimento, optei por expor uma definição do sufismo através da análise de discursos dos dois membros do grupo cuja posição no grupo é de transmissores de ensinamentos: o Shaikh Mumtaz Ali e o coordenador do grupo de discussão, Abdul Raheem. Com vistas a proporcionar uma noção do Sufismo condizente com a do grupo, decidi lançar mão apenas dos relatos em primeira ou segunda mão dos próprios Shaikhs do grupo e das obras cujos autores são reconhecidos como autênticos por eles. Crédito a um ponto de vista intelectual também é crédito às suas escolhas quanto às fontes.

Entretanto, não é uma tarefa simples apresentar uma definição do Sufismo. Oferecer um único conceito seria uma atitude reducionista. A cognição da epistemologia sufi não depende apenas da percepção da coerência racional do conhecimento mas da sua interiorização e vivência, fato citado inúmeras vezes pelo Shaikh e pelo coordenador. Por exemplo, até mesmo os *surahs* sobre leis do Alcorão possibilitam sete diferentes níveis de interiorização. Desta maneira, a transmissão dos ensinamentos ocorre de diversas formas e, principalmente, em diversos graus de profundidade e sua compreensão depende da experiência com o conhecimento que deve ser refletido na vida cotidiana. Segundo uma das fontes aceitas pelo grupo "*the sufis are not a sect, they have no dogmatic system, the tariqas or paths by which they seek God are in number as the souls of men and vary infinitely, though a family likeness may be traced in them all*". (Nicholson, 1963:27)

Para promover essa interiorização, os discursos são feitos com maior ou menor uso de termos técnicos e diacríticos do Islã ou de disciplinas como a filosofia e até de uma analogia com uma noção de ciência. Cada discurso é conscientemente direcionado a um ou vários sujeitos, com vistas a produzir uma reação determinada. Isto não significa, porém, que o discurso seja manipulado para se agradar a todas as perspectivas, e sim que haja uma tentativa de adequar-se à linguagem de um público determinado e à possibilidade de interiorização daqueles interessados em receber ensinamentos. É faculdade de um bom Shaikh saber direcionar seus ensinamentos até mesmo quanto a um sujeito que o procura individualmente para receber um ensinamento, já que o título de Shaikh presume uma capacidade de conhecer algo da psicologia da pessoa e o grau de vivência e compreensão

do princípio da Unicidade. Exemplo disso está na resposta a uma pergunta feita a Abdul Raheem por uma pessoa do grupo de discussão: como poderia um Shaikh de outra cultura orientar um discípulo? Abdul Raheem a responde: "*Because it is not a rational interpretation. It is a knowledge of a person's spiritual condition. Culture has a bear upon personality, there are different orders because of that, but the knowledge of the Heart of hearts transcends that.*"

Portanto, é um pressuposto desta religiosidade que haja várias formas em que a transmissão do conhecimento possa ser feita. Há diversos estados psicológico-espirituais a serem detonados pelo Shaikh, além da já mencionada variedade de níveis de interpretação dos textos sagrados (Hadith e Alcorão). Assim como os textos sagrados, a cognição das experiências humanas, inclusive aquelas consideradas "mundanas", podem ser aprofundadas até alcançar uma perspectiva em que todos os fenômenos possam ser experienciados como manifestações do Uno. Pretendo sugerir que o "transportar barreiras" não é apenas uma ideologia expressa pelo grupo-alvo, está também incorporada em sua maneira de ensinar, no conteúdo e na forma do discurso (embora os discursos sejam direcionados para utilizar as categorias do público real e não de um público ideal, em geral mais abrangente).

O que pôde ser observado nos seminários públicos de Seyed Mumtaz Ali é sua recorrente menção à proposta inicial de ministrar palestras abertas a todos, não apenas a sufis, nem sequer somente a muçulmanos. Todavia, seu público é formado, quase em sua totalidade, por muçulmanos (sufis e não-sufis), portanto as fontes muçulmanas são usadas sem necessidade de justificativa ou legitimidade, mas existe um cuidado especial em explicar as categorias. Faz parte de seu discurso e mensagem universalistas tentar tornar sua fala acessível a não-muçulmanos, embora a verdadeira iniciação para não-muçulmanos à perspectiva Sufi deste grupo ocorra nas discussões teóricas do "*Sufi Study Circle*".

Essa adequação do discurso fica explícita na comparação entre o discurso apresentado nos eventos promovidos pela Sociedade Canadense de Muçulmanos, durante os debates do grupo de discussão e àquele das reuniões do grupo praticante. Como os dois primeiros estão abertos ao público em geral, existe um cuidado reforçado ao apresentar temas, principalmente aspectos polêmicos vinculados ao Islã (gênero, obrigações doutrinárias, lei islâmica), mas também questões consideradas "extraordinárias" à lógica racional (milagres, diferentes dimensões de existência, etc). Existe uma divisão óbvia entre estas duas instâncias, apesar dos eventos acontecerem no mesmo prédio: o público do seminário é quase exclusivamente de muçulmanos não-sufis, em geral de origem indiana e o grupo de discussão é freqüentado em geral por não muçulmanos. Neste segundo caso, até mesmo a referência constante ao Profeta Maomé ou a Alá é medida nos primeiros contatos.

O grupo praticante, por outro lado, é um grupo restrito, formado quase exclusivamente de discípulos, mas que permite eventualmente a participação de pessoas interessadas em se aprofundar e conhecer a prática, após a "triagem" do grupo de discussão. É neste círculo que o discurso do Shaikh é mais aprofundado e pode tornar-se mais fluido, pois a maioria compartilha da sua perspectiva epistemológica e conhece suas categorias de "linguagem".

A análise de discursos públicos de Seyed Mumtaz Ali será um primeiro passo para compreender os diferentes significados dados à palavra Sufismo e também a esta tendência à transposição de limites étnicos, religiosos e epistemológicos. Embora a abordagem denominada "acadêmica" (por Abdul Raheem) afaste os sufis cuja expectativa de um evento desses é mais prática, os seminários do Shaikh são invariavelmente dirigidos a um grande público. É clara sua tentativa de evitar a "ghettização" dos seus eventos, problema muito comum numa cidade como Toronto, símbolo da ideologia do multiculturalismo canadense, mas em grande medida vítima desta "ghettização". No primeiro seminário do qual participei, havia uma maioria de muçulmanos não-sufis de origem indiana ou paquistanesa e apenas três pessoas não muçulmanas (contando comigo). O motivo do evento era o aniversário de morte (*Urs*) de um grande sábio Sufi Hazrat Jilani, assim, Seyed Mumtaz Ali aproveita de seu exemplo:

*"The lectures of Hazrat Jilani (r.a.) were such that people of all walks of life, from all religions, would come and attend and benefit from. Good number of them would be very much influenced and would come to the path and even become Muslims. Others would benefit from them and would see the light and be guided to the right path without committing themselves to Islam or anything of the kind"*

Este trecho é relevante pois implica em dizer que o sufismo de Hazrat Jilani, que ora inspira Seyed Mumtaz Ali, tem uma mensagem universalista que pode ser efetiva para todos, não apenas para muçulmanos, mesmo sendo derivada do Alcorão, como ele acrescenta a seguir: *"Everything that he did and everything that he taught and what he asked people to follow him for was based on the Qur'an (...) that is for us a code that gives us a code, it's a code of life and a code of conduct, which is interpreted by the official interpreter, the Prophet Muhammad (SAS) himself.* (Seyed Mumtaz Ali, 07/08/99, Seminário Aberto no Campus da Universidade de Toronto)

Apesar de ter assistido a três palestras abertas do Shaikh, foi em um programa de televisão que o vi falar sobre a definição de sufismo de forma mais direta. O programa *Islam Today* no canal 36 do TV à cabo 9 CITS tem um público majoritariamente muçulmano, assim, Seyed Mumtaz Ali tenta disponibilizar sua mensagem sem desvinculá-la do Islã. O Shaikh já fora ao programa semanal gravado em Toronto três vezes para gravar entrevistas que costumam ser rerepresentadas de tempos em tempos. No programa

que foi ao ar no dia 9 de outubro de 1999, o entrevistador Bashir Khan apresenta Seyed Mumtaz como "*Barrister, Solicitor, Advocate, President of the Canadian Society of Muslims, Islamic Scholar and President of the Society for Understanding the Finite and Infinite*", posicionando o Shaikh dentro da comunidade Islâmica e na sociedade em geral. A primeira pergunta tem por objeto justamente uma definição para o Sufismo. O extenso discurso de Seyed Mumtaz Ali revela a complexidade da definição, embora o Shaikh não se esquivasse de fornecê-la, juntamente com os princípios considerados básicos pelo seu grupo-alvo.

*"Sufism is the mystical philosophy of Islam. (...) The objective, or the aim, or the message of Sufism is (...) peace with everyone, peace for everyone, which is the expression of universal tolerance. This being the case then, one could see without any difficulty, why Islamic mysticism is so popular, not only among the various sects and various social classes of Muslims themselves, but also among the non-Muslims. No wonder, then, when you think of another aspect of it, Sufism derives its expression and its teaching not just from Islam and from the Prophet (S.A.A.S.) alone, although the Prophet (S.A.A.S.) is the prime source and the role model for the Sufis, but it also derives its expression from the other prophets, such as prophet Abraham, prophet Noah, prophet Ismail, prophet Isa and prophet Moses and prophet Jesus (S.A.A.S.). So this is the reason why, together with the philosophy and approach of Universalism and the tolerance and the expression from all these various great spiritual leaders, it is such a popular thing among the population of the world."*

Neste primeiro trecho da sua resposta fica claro que o discurso está direcionado aos muçulmanos não-sufis, pois se legitima através de menção aos profetas e personalidades da linha abraâmica e é uma clara tentativa de apresentar a tendência à tolerância e ao universalismo da sua interpretação esotérica do Islã a eles, característica pouco ou nada enfatizada nas interpretações exotéricas da religião. Esta grande ênfase na tolerância e no universalismo é a característica mais preponderante das palestras públicas deste Shaikh, onde um discurso de conteúdo mais metafísico talvez não encontrasse tanta resposta. Esta tendência é creditada por Seyed Mumtaz Ali ao fundador da sua ordem, Hazrat Khwaja Gharib Nawaz Mohiuddin Chishti, um reconciliador entre hindus e muçulmanos na cidade indiana de Ajmer, mas também tem um assumido componente da ideologia multiculturalista canadense.

Como o entrevistador o interrompeu, a segunda pergunta, sobre o papel dos Santos sufis e Mestres sufis, o leva a complementar sua primeira resposta:

*"Now defining Sufism is a tricky thing (...). So I looked up in a technical dictionary, the translation into English is entitled A Glossary of Sufi Technical Terms. So, a very brief*

*definition is given: Tasawwuf is acquiring divine qualities. That's it. Now, acquiring divine qualities is referring back to what the Qur'an itself says about Tasawwuf - although the word "tasawwuf" is not used in the Qur'an or in the Hadith, or in the time of the Prophet (S.A.A.S.) - in the quranic terminology it is referred to as "color yourself with the colors of Allah". (...) Now, as we all know, there is no doubt about this fact that the origin of Sufism is traceable all the way back to the Prophet Mohammad (S.A.A.S.) himself. Now, who is the best person to define what Tasawwuf or Sufism is than the Holy Prophet (S.A.A.S.) himself? Now, there is a very well known Hadith in which Gibrail appeared to him in the form of a human being and asked him a question as toward what Iman was, that is faith and belief, and what Islam was, that was the practice of Iman. Then he asked the third question after he gave the answer for the two: what Ihsan was and the Holy Prophet (S.A.A.S.) then said, well, Ihsan is excellence. I'm using my words, not the exact words, but it is beatification of acts, the best way of doing good deeds. The way the Prophet (S.A.A.S.) defined it Ihsan is: you do good deeds, you do the worship of Allah in such a way as if you're seeing Allah Himself. Even though you do not see him, verily, He does see you. This is the best definition of Tasawwuf."*

A proposta deste capítulo é expor através de discursos o conteúdo do Sufismo, mas é relevante perceber que a definição mais condensada que o Shaikh fornece coincide com aquela de Seyyed Hossein Nasr, prolífero intelectual cuja legitimidade está estabelecida tanto no meio sufi quanto no meio acadêmico (atualmente é professor da George Washington University). Nasr também escolheu esta citação do Hadith (tradição Profética) como colocação que melhor define a palavra *Ihsan*, na qual ele também reconhece a essência do Sufismo. Nasr cita o original deste Hadith para introduzir um de seus livros mais conhecidos a respeito do Sufismo, *Sufi Essays: "Ihsan is to adore Allah as though thou didst see Him, and if thou dost not see Him he nonetheless sees you"* (Nasr, 1972).

Em seguida, o Shaikh esclarece a respeito do caráter iniciático e do papel do exemplo desta forma de transmissão de conhecimento, e ainda apresenta a idéia de que esta maneira de transmitir permite a manutenção de um conhecimento vivo. Como Seyed Mumtaz Ali reconhece no Profeta Maomé o primeiro sufi (posição presente na grande maioria das ordens sufis), ele espelha-se em seu exemplo através da compilação das "Tradições do Profeta", os Hadiths que narram acontecimentos da vida de Maomé testemunhados por mais de duas pessoas. O padrão de conduta de um Shaikh, assim é moldado principalmente pelo exemplo de Maomé e de seu antecessor direto (seu professor). Portanto, tornar-se ele próprio um exemplo de conduta em todos os planos e professor, tentando a sua maneira de adequar as técnicas à situação atual para transmitir a filosofia, é a tarefa do Shaikh e sua maneira de contribuir com a comunidade.

"(...) *Spreading the knowledge, the teachings and training of Islam is the main function of the Prophet and the Ulama of Islam are going to carry on after him. (...) Now, this, as one can see, is based on the very fundamental principles of the Islamic approach, namely that Allah (S.W.T.) did not only send us the holy books all the way down from Abraham (...) and say, all right, here it is, go and do it yourself. No. Allah (S.W.T.) sent us the messengers and made them our **role models so the deal is done in practice**, put into effect what the theories or the principles or doctrines of the religion is. So, **the Prophet (sas) was the best example of that.*** (...) (grifo meu)".

Fica claro, portanto, que o aspecto iniciático da transmissão do conhecimento sufi é uma condição *sine qua non* do processo de aprendizado, isto porque o objetivo final do conhecimento é o transpor a dualidade *self/Universo*, isto é, sujeito/objeto. A tarefa de transpor os limites do próprio ego é impossível, segundo esta perspectiva sufi, sem um guia. Como transmissor de um conhecimento esotérico, o Shaikh deve ensinar o discípulo a "*cosmoperceber-se*", se me é permitido um neologismo. O processo de aprendizado é apresentado como um processo interno, de transformação ontológica, iniciado através da identificação com o Shaikh e depois levada ao "coração", interiorizada - até a aniquilação do ego (*fana*) - em que o ser identifica-se apenas com sua essência, que é a essência divina. O papel do Shaikh, então, é oferecer o modelo da vivência da principal doutrina do Alcorão e os fundamentos das narrativas nos Hadiths: a Unicidade como princípio epistemológico.

"*Now, one of the very first function of the prophethood, is, what is known in the technical terminology of the Qur'an as Tasquiah, or purification of the nafs, or cleansing of the heart, in simple terms, ego-busting. So, the Ulama, the Sufiyyah, the Awliyya Allah teach and train their disciples in how to ego-bust their own selves. Because the system, really, works this way: **first one deconstructs oneself, then the reconstruction takes place.** The deconstruction is the nafs-busting, the **ego-busting**, reconstruction is that you replace that with the feeling, the everlasting consciousness of the fact that Allah is present with you (...). Now, doing that is the main function and that's what the contribution of the Awliyyah Allah is. So, as examples and role-models they have shown to the world how beautiful it is, how tolerant they are and how wonderful their compassion is, just like the Prophet's compassion was, so people just fall in love with them and using them as role-models, start copying them, they start taking their teaching to their hearts and that is where the real benefit comes" (Idem).*

Este trecho está sendo citado praticamente na íntegra pois revela um dos aspectos mais relevantes do Sufismo: a importância do Shaikh, tanto como exemplo quanto como um vínculo vivo com o conhecimento original. Por esta razão as linhagens espirituais que ligam os Shaikhs até o profeta Maomé são tão importantes, sendo sempre informadas ao

público através de recitações antes dos rituais de lembrança (*Zhikr*), através de publicações e até por internet.

Conclui-se com isso que a primeira união necessária para almejar um conhecimento é com o Shaikh. Ao Shaikh o discípulo deve fidelidade total e amor incondicional. É o primeiro exercício do doloroso processo de entregar-se, tradução da palavra "Islã" aceita pelo grupo. Ter como único apego real o Shaikh é aceitar que ele possa possibilitar ao discípulo livrar-se de uma visão fragmentada e ego-centrada do Universo. É o apego à busca de como preencher o mais alto propósito da vida, capacidade latente em todo ser humano: viver em harmonia com uma verdade essencial, experienciando o princípio da Unicidade cuja primeira barreira é seu próprio ego. O Shaikh tenta fazer de sua vida uma expressão do amor divino, "colorindo-se nas cores de Alá". Ele espelha os atributos divinos para que o discípulo possa se identificar com estes atributos e não com seu ego, que distorce a realidade da unicidade. É desta maneira que o discípulo começa a compreender a Unicidade de maneira prática, isto é, rompendo com as barreiras que tornam sua perspectiva dualista.

Para complementar esta análise da definição do Sufismo feita a partir de discurso público do Shaikh Mumtaz Ali, ofereço como contraponto a abordagem de Abdul Raheem nas reuniões do "*Sufi Study Group*" da Universidade de Toronto. "*Sufis refer to Sufism as a Science, although they cannot describe experiences due to the limitation of language itself.*" (Abdul Raheem Gaudet, 04/08/99). Este é o discurso básico do grupo frente a um público não muçulmano e presumivelmente de perspectiva secular, como é o caso. Entretanto, segundo Abdul Raheem, a prática em si também confere ao conhecimento um *status* de ciência: "*It is a science because the practice of Sufism must be exact, not vague*" (*idem*). O conceito de ciência neste trecho está obviamente essencializado como conhecimento exato e racional, servindo à função de conferir legitimidade ao Sufismo. A necessidade de fazer uso da noção de ciência está vinculada à idéia do conceito de Sufismo como um conhecimento com especificidade própria, no sentido de ter uma tradição de ideólogos, de teoria e de método únicos.

A necessidade de qualificar o Sufismo como conhecimento específico deve-se à constante contra-referência que o chamado Sufismo nova era proporciona ao grupo. Esta "nova modalidade de Sufismo" incorpora práticas e conceitos de outras religiosidades e remete a profetas, santos e sábios exteriores à tradição abraâmica, ou até mesmo cria seus próprios sábios. A visão de Abdul Raheem sobre estes grupos sufis "Nova Era" é de que lhes falta uma linhagem de mestres vivos que proporcione a conexão com uma fonte legítima de conhecimento. Ele não nega que haja vários caminhos que levem à Verdade mas enfatiza que é preciso escolher uma única trilha nesta vida, pois se se quer seguir

várias trilhas acaba-se não se chegando a lugar algum, pois o tempo de vida é curto para se atingir o fim de um caminho, quiçá de vários (mesmo que admita exceções, como o caso de Ramakrishna que seguiu com sucesso cinco diferentes caminhos esotéricos). Uma, entre muitas, conversas sobre o tema ajuda a introduzir a opinião de Abdul Raheem:

*"Abdul Raheem: When I say that Sufism is very specific, it is definitely specific, but then a lot of other religious-mystical paths are specific too. (It is) Just that for some reason, Sufism seems to have spread some interest in people who seem to have invested in making it what they wanted it to be.*

*Lena: Yes, but I have read that sometimes Sufis claim that Sufism is the essence of religion, the religion of religion...*

*Abdul Raheem: Sure!*

*Lena: So I think that's why you can "mix" it so much*

*Abdul Raheem: Then people come and take that and say that what that means to me is that I can incorporate the aspects that I find appealing in any religion and it would be Sufism if I say it is. (...) And also, who is the one who is making this decision about what practices should be practiced and what practices should not? (...) Can you imagine you prescribing prescription drugs for yourself based on what you think might be good for you? It is the same thing, only in the spiritual level. These people think that these practices are good for them, or they like it or it appeals to them or it makes them feel a certain way when they do it. They feel it is useful and valuable, but maybe they are not the ultimate arbiters about what is really useful or valuable for them spiritually.*

*Lena: I don't know, I'm just speculating, but there are some practices that aren't aimed at making someone feeling good, maybe they are aimed as a shock or pain, that you need to feel." (07/08/1999, Sufi Function, University of Toronto).*

Abdul Raheem concorda e cita uma estória do fundador da Ordem Naqshbandi a este respeito, recurso muito usado pelos Sufis para ensinar. Por questão de economia de espaço, reproduzo apenas a conclusão de Abdul Raheem sobre a moral da estória:

*"Sometimes it's necessary to take a person to a certain point where they are ready for an intuitive grasp of the truth and what they need is a shock or a push.*

*Lena: So probably a practice that is a little bit harsh will make people leave, they won't like because it's not...*

*A. R. – yeah. Sometimes that happens too. Sometimes it's o.k. that they leave. Or in other occasions it's a good test for them, to see how strong their commitment is. But at the same time... In Sufism they talk about different states that people go through. There is actually a state of feeling nearness, and this is a very happy, excitable state, feeling very uplifted and good about everything. So this is essentially feeling good. But then there is a state of*

*separation, which is not so good, but both the states are necessary. (...) (idem)*

Para concluir esta questão do caminho espiritual não ser feito apenas de estados agradáveis, ele cita o estado de depressão de Omar, um dos companheiros de Maomé, denominando-o de estado de separação. De fato, este é um ensinamento presente nas religiosidades das mais diferentes origens, isto é, o processo de desapego à visão egóica em geral exige grande esforço e não raro é bastante doloroso.

Tanto Abdul Raheem quanto o Shaikh parecem bastante conscientes do "imaginário ocidental" a respeito do Islã. Na maioria dos casos o vínculo é assumido com orgulho, mas se recorre a estratégias para não estimular uma visão preconceituosa do Sufismo no primeiro contato. Este fato fica claro no contraste percebido entre as reuniões públicas e o grupo de discussão (abertas) e as sessões de *Zhikr* (restritas) o uso de elementos diacríticos só acontecia na segunda circunstância. Abdul Raheem admite adaptar seu discurso, ocultando de início a vinculação (histórica, senão necessária) entre Islã e Sufismo para dar uma chance para alguém cuja pré-concepção do Islã o impediria de ter um primeiro contato positivo com o conhecimento sufi, se este fosse imediatamente mostrado como islâmico. O discurso de Abdul Raheem, então, se enche de sutileza e se adapta da seguinte maneira, em suas próprias palavras:

*"If a person that has a stereotypical view of Islam but wants to know about Sufism comes to the Sufi Study Circle, I would not say "the Holy Prophet", I would say "a very important sufi master" or (I would) mention the Holy Qur'an as "a very important Sufi book of Knowledge" (Abdul Raheem, Sufi Study Group, 03/11/99).*

Esta discrição do discurso e dos elementos diacríticos visuais beirando uma "camuflagem", não impediu, entretanto, que todas as reuniões, seja do grupo de estudos, de *Zhikr* ou um seminário, fossem finalizadas com uma oração. O recitar o surah *al-Fataha*, o verso mais conhecido do Alcorão, intencionalmente ou não, é uma imediata asserção da identidade islâmica do grupo. A ilegitimidade da perspectiva religiosa numa sociedade considerada pelo grupo como secular, principalmente numa Universidade, e o arraigado preconceito especificamente contra o Islã torna a tarefa de Abdul Raheem a de negociador de signos e significados. Ele confessa ter deixado de interromper algumas discussões para fazer suas orações obrigatórias, quando havia participantes novos, mas nunca deixou de recitar o *al-fataha* ao final ou assumir uma posição por mais polêmica que fosse.

## **2. Características deste Caminho Sufi**

Neste item procurarei expor os principais fundamentos da prática e teoria da

epistemologia do *Tawhid* os quais os sufis deste grupo me expuseram. Desde elementos da ritualística até as conceptualizações e vinculações destas conceptualizações foram vividos e/ou observados e/ou discutidos durante a pesquisa de campo.

A etnografia em si será intercalada com interpretações de autores legitimados pelo grupo. Em meu primeiro dia de participação no *Sufi Study Circle* me foi entregue uma bibliografia de quase cinco laudas. Entre as obras citadas pude encontrar desde alguns dos primeiros intelectuais sufis até acadêmicos contemporâneos vinculados a universidades "ocidentais". Uma característica desta bibliografia é ser toda ela baseada em obras com formato discursivo e não poético, embora as obras sufis de maior expressão no "ocidente" sejam poesias (especialmente as de Rumi). Interpreto este fato como uma tentativa explícita de imputar um caráter filosófico/racional ao grupo de discussão, uma abordagem intencionalmente voltada para a aceitação da maioria dos frequentadores. Portanto, este grupo procura atrair pela argumentação lógica, para adequar-se a um público reconhecidamente "secular" ou "ocidental", muito embora não se oculte a importância da fé.

### **3. Sobre conhecimento e busca**

A descrição do Sufismo como uma busca pelo Absoluto, isto é, por uma existência real, é elemento onipresente em todos os autores. O uso da simbologia da busca fica explícito na auto referência dos sufis: eles costumam identificar-se como *Ahl al-Haqq*, ou seja, aqueles que buscam o Real. O sufi então se considera um viajante (*salik*) que avança por estágios (*maqamat*) através de um caminho (*tariqat*) até seu objetivo de união com a Realidade (*fana fi 'l-Haqq*). Nicholson, em sua obra *Mystics of Islam* considerada por Abdul Raheem como de abrangência e acessibilidade satisfatória para leitores como Valéria e eu, isto é, pessoas de perfil "ocidental", "intelectualizado" e provavelmente "secular", com a vantagem de não ser uma abordagem "orientalista". O Sufismo é descrito por ele como um caminho de ascendência interior, com práticas gradativas (estágios) e estados psicológicos observáveis, mas para o qual não existe mapa. A respeito disso, as tradições orais legítimas do Profeta (*Hadith*) tem uma citação muito adequada: "*There are as many paths as there are souls*" (Seyed Mumtaz, 01/12/99).

A descrição de uma viagem árdua, gradual e longa é comum mas é sabidamente apenas uma sistematização. Abdul Raheem e Seyed Mumtaz Ali compartilharam histórias de casos extremos a respeito de pessoas totalmente vazias de conhecimento esotérico formal que, através de um único ato de arrependimento, caridade ou simples bondade atinge um estado máximo de *fana* (aniquilação) instantaneamente. Houve narrativas de

peessoas que passaram anos em experiência extática e pessoas que nunca tiveram uma destas experiências em anos de prática. Em geral, no entanto, as estórias dos santos sufis e os diários de discípulos descrevem um caminho de disciplina e dificuldades para controlar seus próprios egos e entregarem-se à vivência da Realidade.

#### **4. Diretrizes do caminho**

Diante da narrativa das variações as mais diversas do caminho, indaguei a Abdul Raheem no dia 25/08/99 o significado destas sistematizações e o porquê das ordens sufis descreverem e enumerarem diferentemente os estágios e estados pelos quais o discípulo pode passar. Ele procurou me explicar que se tratava apenas de uma descrição de possibilidades, ou seja, sistematizações que fornecem um modelo a ser atualizado pela experiência de cada indivíduo. O mapeamento do caminho foi feito em estágios que nada mais são que diretrizes cuja interpretação ou vivência podem ser feitas nos mais diversos níveis de profundidade. Assim, as práticas relacionadas a cada estágio são variáveis individualmente dependendo da indicação do Shaikh. A relatividade dos conceitos resulta em rituais adaptados aos contextos sociais e exercícios éticos e ascéticos prescritos individualmente.

Até mesmo a forma de participação nos rituais coletivos em que todos parecem estar "fazendo a mesma coisa" não se conforma a uma estrutura formal, pois as técnicas de interiorização são individuais, assim como o grau de possibilidade de cognição. Esta relativização conceitual reflete nas diretrizes éticas, o que às vezes suscita dúvidas. Nicholson reconhece como proposital e necessária esta ambigüidade: "... *the same theory of conduct may not be equally suitable to those who have made themselves perfect in moral discipline and to those who are still striving after perfection*". (Nicholson, 1963:32).

Os valores que Abdul Raheem citou como sendo principais no Sufismo são piedade, abstinência e beleza. O esquema de Nicholson mostra como estes valores são absorvidos num modelo de encadeamento dos estágios, embora sua proposta seja apenas fornecer uma imagem do caminho, mais que retratar uma realidade. Um modelo do caminho sufi, de forma resumida, poderia ser: 1) arrependimento, 2) abstinência, 3) renúncia, 4) pobreza, 5) paciência, 6) confiança total em Deus e 7) satisfação. O encadeamento ou ênfase em cada um desses estágios depende da necessidade e conformação do ego de cada discípulo. São, portanto, conceitos-chaves compreendidos através das técnicas individuais.

É sempre relevante reafirmar o papel do Shaikh de adequar os conceitos a cada indivíduo e prescrever esforços específicos ou maneiras de praticar individuais, isto porque

está pressuposto na posição ontológica de Shaikh seu acesso à realidade interna dos discípulos. Cada indivíduo, portanto, tem instruções de qual prática não-obrigatória ele (a) deve fazer ou como praticar determinada prática obrigatória, embora os resultados da sua prática dependerão principalmente da intenção colocada nos atos, mais do que nos atos em si.

O primeiro estágio é o do arrependimento, um acordar da alma geralmente desencadeada na dimensão onírica. A peculiaridade deste estágio é que o despertar é uma graça divina, que vem de Deus para o homem, e não o contrário. O despertar em geral revela o Mestre e costuma levar à procura pela iniciação, no qual o discípulo aceita o Mestre revelado como guia, um Shaikh ao qual confia ao ponto de entregar-se. Um famoso *Hadith* (tradição do Profeta), citado diversas vezes durante a pesquisa de campo, estabelece que ao dar um passo em direção a Deus, Ele dá dez passos em tua direção. Assim, o primeiro passo do discípulo, ritualizado na iniciação (*bai'at*), é o entregar-se.

A intenção das práticas e éticas sufis é mortificar e controlar o *nafs*, o *self* inferior de cada indivíduo cujas duas principais disposições, segundo Abdul Raheem, são raiva e paixão. O *self* inferior, entretanto não pode ser destruído pois é uma força vital, embora descontrolado esteja em estado de “rebelião contra Alá”. Devidamente controlado, entretanto, as disposições do *nafs* se transformam: “*and so the lust becomes longing and the anger becomes righteous anger*” (Abdul Raheem, 01/09/99). Se a mortificação pode ser feita através do jejum, do silêncio, da solidão, o verdadeiro controle só acontece mediante uma transmutação interior que proporciona ao discípulo a satisfação e confiança total em Deus. Como a intenção em si é sempre enfatizada como o que há de mais importante, à moralidade fria resultante do controle do *nafs* segue uma auto-entrega totalmente derivada do amor.

Já os estados (*ahwal*), disposições e sentimentos que formam um caminho psicológico e espiritual são dádivas divinas. Seriam dez: meditação, proximidade de Deus, amor, medo, esperança, “*longing*”, intimidade, tranquilidade, contemplação e certeza.

## **5. A fundamentação das práticas**

A prática é condição *sine qua non* para o conhecimento segundo a perspectiva sufi em questão:

*"In our view, knowledge requires practice, and necessarily so, or else it is not knowledge, even if it appears in the form of knowledge."* (Ibn al-Arabi, II 333.17 *apud* Chittick, 1989:151).

Por prática se compreende tanto atividades internas, relacionadas ao *nafs*, quanto externas, relacionadas ao *jism* (corpo físico). Entre as práticas internas, a mais abrangente é a prática da fé em Deus, pois fé abrange todos os atos que são executados ou evitados. Além das práticas comuns a todos os muçulmanos, os Sufis têm práticas específicas, entre as quais o *Zhikr* sobressai como a única ritualizada. O propósito de toda criação é adorar a Deus, e, mesmo que de forma inconsciente, todas as criaturas estão em constante adorar. Assim, o objetivo declarado destes Sufis é ultrapassar este estado natural de adoração e torná-lo consciente, praticando a devoção intencionada, condição para se alcançar a entrega total almejada pelos sufis. Esta devoção é exercitada através do *Zhikr* que não é apenas uma mortificação do *nafs* como o jejum ou a vigília, pois tem um efeito transformador, visando o controle total do *nafs* através do constante afirmar da Unicidade e a subsequente comunhão perene com Alá.

Um livro levado por mim à reunião descrevia o *Zhikr* como uma meditação sufi. Pedi para Abdul Raheem comentar esta afirmação. Ele a considerou correta apenas como uma analogia, embora a tenha caracterizado como desnecessária. Porém, a maneira em que o *Zhikr* me foi ensinado me remeteu imediatamente àquilo que conhecia como meditação: fui instruída a concentrar-me na concepção da unidade, sem reter-me em pensamentos fortuitos, enquanto repetia “Allah Hu”, sistematizando a respiração para que o Allah fosse inspirado e o Hu expirado. Como a maioria dos iniciantes tem dificuldade em concentrar-se num conceito até o momento entendido como abstrato (que de fato, não é), o Shaikh explicou que se poderia visualizar símbolos da Unicidade de Alá, como a pedra da Kaaba ou a caligrafia árabe para a palavra Alá. Até mesmo uma das descrições mais clássicas do *Zhikr*, por um dos maiores intelectuais sufis, Imam Al-Ghazzali, nos sugere a analogia do *Zhikr* com meditação:

*"Let him reduce his heart to a state in which the existence of anything and its non-existences are the same to him. Then let him sit in some corner limiting his religious duties to what is absolutely necessary, and not occupying himself either with reciting the Koran or considering its meaning or with books of religious traditions or with anything of the sort. And let him see to it that nothing save God most High enters his mind. Then, as he sits in solitude, let him not cease saying continuously with his tongue, 'Allah, Allah,' keeping his thought on it. At last he will reach a state when the motion of his tongue will cease, and it will seem as though the world flowed from it. Let him persevere in this until all trace of motion is removed from his tongue, and he finds his heart persevering in the thought. Let him still persevere until the form of the word, its letters and shape, is removed from his heart, and there remains the idea alone, as though clinging to his heart, inseparable from it."* (Al-Ghazzali, *apud* Nicholson, 1963:47).

Até este estágio o discípulo deve empreender o máximo de esforço de concentração e perseverar para que a intenção de seu desejo de controlar o *nafs* seja sincera. Atingido este estado de sinceridade e entrega máxima, resta ao discípulo esperar para a dádiva do conhecimento do Real, que a princípio vêm em lampejos momentâneos mas pode tornar-se permanente.

O *Zhikr* assim descrito é uma prática de evocação de Alá que se propõe a desencadear uma lembrança da Unicidade original. A repetição em voz alta dentro do contexto ritual é denominado *Zhikr* externo. Isto é dizer que o ritual é reconhecidamente apenas uma oportunidade de juntar os Sufis para a comunhão conjunta, pois o *Zhikr* propriamente dito é uma prática interna. O objetivo do Sufi é conseguir praticar o *Zhikr* em todos os momentos da vida e fazer de todas suas ações práticas de devoção. É por isso que a intenção da prática é o que há de mais relevante, é essa intenção que deve ser mantida constantemente em mente e no coração, como diz Shaikh Mumtaz Ali:

*“You actually have to do the conscious awareness in your mind, in your heart, that you are doing it for the sake of Allah, (...) then every action becomes worship. (...). The Holy Qur’an says it in different places: you remember Him by taking His name, by repeating His name (...). So the way to remember is to take his name as we do in our Zhikr sessions here. (...). What happens when you remember Allah in this way, they say that a heat, a kind of a heat, is created in the heart. (...) This special element, this celestial element heart, is attached to our physical organ heart, close to the lump of flesh that pumps our blood. So when you say Allah and you put the emphasis and say Hu, Allah Hu, so that Hu or Allah, by doing that, creates heat in the heart, and that heat, they say, creates what they call the spiritual love. (...) Zhikr is conscious and the basic thing about Zhikr is that it is not in principle essential to say it loudly. The basic thing is that you are conscious of His presence. All the time, everywhere. This is what God is: only presence, everywhere. Consciousness of His presence all the time. (...) That is the kind of consciousness that is exactly what Zhikr is.”* (em comunicação pessoal, 16/12/99).

Além de reafirmar a questão da consciência, este trecho nos remete o elemento desta ânsia de amor espiritual, o estado chamado *longing*. É por isso que muitas vezes o caminho Sufi tem sido referido não apenas como um caminho de conhecimento, mas de Amor. Segundo o Shaikh, este elemento é parte da constituição do ser humano pois o Amor de Deus é tão grande que desperta em nós a vontade de amá-Lo também. Portanto todos os seres humanos sentem um estado de vácuo, de falta que ele descreve como uma ânsia pelas raízes, pela origem:

*“And what is our origin? We all came from God, (...) so this is the longing to go back to God. (...) We are brought into this world, which is a separation as such from Him,*

*so this state of separation really troubles us. We feel homesickness, so to speak. (...). How, then, one acquires the love of God? You don't acquire it. You don't earn it. It just comes to you."* (Idem)

## 6. O *Zhikr* deste grupo

Uma descrição do *Zhikr* deste grupo faz-se necessário para introduzir características específicas do grupo, fornecendo elementos para as análises posteriores.

Os *Zhikrs* aconteciam toda quinta-feira à noite na casa do Shaikh Mumtaz Ali, localizado num subúrbio de Toronto. Geralmente eu chegava com Abdul Raheem um pouco mais cedo e encontrava o Shaikh e sua esposa recolhidos, rezando. Abdul Raheem se dirigia à sala do *Zhikr* com este mesmo propósito enquanto eu ia ao lavabo fazer as abluções. O objetivo deste banho ritual é colocar o praticante em estado de pureza, simbolizado pela limpeza física, mas que o sufi entende como uma purificação das intenções. É o momento de procurar a sinceridade dentro de si e tornar-se consciente da intenção da prática a seguir, de que tudo é feito por amor ao Absoluto. Portanto, a partir da lavagem das partes do corpo prescritas, que deve ser feita três vezes, manifesta-se interiormente a intenção de manter pura a função de cada uma das partes.

Após as abluções era comum encontrar a maioria dos praticantes no cômodo, esperando o Shaikh. Embora eu não saiba quantos discípulos Seyed Mumtaz realmente tem, havia cinco participantes assíduos do *Zhikr*, além da Vitória e eu entre os não iniciados.

Quando o Shaikh entra no cômodo, seus discípulos levantam e o cumprimentam, segurando as mãos do Shaikh entre ambas as mãos e depois levando-as ao coração. Então, o Shaikh estendia seu tapete de oração e se acomodava no chão, de frente a um quadro da pedra da Kaaba, em direção à Meca e os discípulos sentavam-se a sua volta, com exceção de Yusuf que sempre servia ao Shaikh, arrumando a vela que era mantida acesa durante o *Zhikr* e o copo d'água e de comida que ficavam a sua frente.

Sem demora o Shaikh faz as recitações do *al-Fataha* e da linhagem de seus Shaikhs, oferecendo a eles qualquer possível benefício alcançado pelo *Zhikr*. É interessante notar que ao grupo de pessoas presentes materialmente se unia outros Shaikhs da linhagem, segundo Seyed Mumtaz Ali, isto é, o *Zhikr* é momento de reunião de todos membros da linhagem, vivendo na ordem física da realidade ou não. Em seguida inicia-se a repetição propriamente dita, cujo ritmo e intensidade variam ao longo da prática, sempre liderados pelo Shaikh. Enquanto é feita a evocação, alguns fazem o movimento aludido pelo Shaikh na sua descrição de *Zhikr* (transcrita acima), em que se balança a cabeça para a direita ao se pronunciar *Allah* e depois para a esquerda, abaixando-a em direção ao coração e pronunciando o *Hu*. Todavia, esta movimentação e repetição em voz alta não é regra, e, não era incomum que um discípulo apenas se sentasse em silêncio.

Ao final das repetições todos continuavam sentados no chão, alguns mantendo a

movimentação mas em silêncio, enquanto Yusuf colocava uma fita gravada com música de devoção, *qawwali*. Este tipo de música é característica típica da Ordem Chishti e na Índia era usual haver sessões de *qawwali* (também chamado *sama*) ao vivo após os *Zhikrs*. Na ausência de músicos aptos a isso, embora houvesse dois músicos no grupo, se ouvia música gravada mesmo. A meditação era mantida por mais os aproximadamente quarenta minutos de duração de uma única música devocional. Seguiu-se uma oração final feita por Seyed Mumtaz Ali.

Após o fechamento da sessão explicitamente devocional, a esposa do Shaikh oferecia-nos um lanche e Yusuf servia a todos. Entretanto, não havia quem comesse enquanto o Shaikh não o fizesse e às vezes Seyed Mumtaz Ali demorava bastante para iniciar sua refeição, que era sempre muito modesta. Durante o lanche o Shaikh abria as cartas mandadas para a Associação Canadense de Muçulmanos e para o S.U.F.I.. Esta era a hora para ensinamentos e comunhão social do grupo, em que Seyed Mumtaz Ali contava estórias dos seus Shaikhs ou de santos sufis, respondia um ou outra pergunta, ou simplesmente conversava. A reunião terminava sempre após as 24:30, hora em que todos partiam juntos.

## VI. Atualizações dos Fundamentos do Conhecer

### 1. Esoterismo e exoterismo Islâmicos

Numa definição de Sufismo que concorda com a perspectiva do grupo estudado, este seria considerado o lado esotérico do Islã, a interpretação mística e iniciática da revelação corânica e do Hadith. O esoterismo islâmico seria o conteúdo espiritual da episteme da Unicidade Divina, Tawhid, enquanto o exoterismo seria a afirmação literal ou até mesmo dogmática de que Deus é Um. Todavia, não é somente por legitimar-se através de uma interpretação metafísica do Alcorão ou do Hadith que este Sufismo se vincula às suas origens. Na qualidade de conhecimento iniciático é dado grande ênfase à linhagem de mestres (*silsilah*), onde o primeiro nome, para quase todas as ordens sufis islâmicas, é Maomé, considerado, pois, o primeiro sufi. “*The silsilah really indicates that the ultimate origin and root of the path (tariqah) is to be found in the Divinity, who revealed it to the Messenger through the archangel of Revelation, Gabriel, the personification of the revelatory function of the Spirit*” (Danner, in: Nasr (ed), 1997: 239).

### 2. Uma versão das relações entre Sufismo e Islã

*“He is the First and the Last, the Outward and the Inward”*  
(The Holy Qur’an, 57:3)

Dr. Baig, em um artigo encontrado na página da internet do grupo, tece a relação do sufismo com o Islã da seguinte forma: “*The Sufi’s knowledge of God comes from the Qur’an directly and in spite of the Sufi’s proximity to God, the undisputed basis of their direct experience of God has always been the Qur’an. The Qur’an contains instructions suitable to man with varying levels of spirituality. It satisfies those who are content with merely exoteric practices, but also contains the deepest and most profound esoteric meaning for those who desire a closer, more mystical relationship with God.*”

Inspirada por este trecho, analiso as variantes da relação entre o Islamismo esotérico e exotérico, de acordo com o posicionamento expresso do grupo durante a pesquisa de campo. Não existe oposição inerente entre o muçulmano exotérico e esotérico pois o Alcorão permite diversos níveis de compreensão, concordando com a disparidade de preparo para cognição dos mais diferentes praticantes. Também não existe caminho

esotérico sem a dimensão exotérica, pois de acordo com a epistemologia da Unicidade não há separação entre vida secular e sagrada. Sendo assim, o Alcorão é analisado como um código de vida total. Nas palavras do Shaikh: “*Islam provides to us a code of life, which covers every aspect of life. Not only the spiritual aspect, but also the physical aspect, the worldly aspect and the hereafter aspect. So to us this world and the next world are not two different things.*” (Seyed Mumtaz Ali, entrevista na televisão, 09/10/99)

A separação entre exotéricos e esotéricos não existe nem socialmente ou fisicamente. A maioria dos participantes do Seminário aberto de aniversário de morte do principal santo e fundador da ordem Chishti eram muçulmanos não-sufis. Ademais, dentre os discípulos cujas famílias também eram muçulmanas, encontrei apenas um caso de mais de um Sufi na mesma família. Minhas indagações a este respeito resultaram em um comentário irônico da parte de Abdul Raheem: “*There’s nothing that says that if I’m part of a Sufi group my wife has to be too, to be supportive...*” (24/11/99).

A respeito das práticas, uma ironia de Al-Hujwiri, citada durante a reunião do dia 24/11/99, ajuda-nos a compreender o ponto de vista deste grupo: “*All you have to do is follow the path of the Holy Prophet and people will immediately turn away from you*” (al-Hujwiri, 1997: 23). A explicação para esta afirmação é simples: o caminho sufi exige mais esforço e disciplina que a prática exotérica islâmica, que por si já é bastante exigente. Segundo Abdul Raheem (15/09/99), o sufi não pode esquivar-se das práticas obrigatórias a todos muçulmanos (*fard*), muito pelo contrário, às práticas exotéricas ele acrescenta práticas não-compulsórias mas recomendadas (provindas do *Sunnah*), baseada na prática habitual de Maomé como exemplo. As práticas do primeiro tipo são os chamados “pilares do Islã”, o duplo testemunho de fé (*shahadatan*), o jejum durante o mês de Ramadã (*siyam*), a peregrinação a Meca (*Hajj*), as cinco orações canônicas diárias e a doação de uma porcentagem da renda líquida para muçulmanos mais carentes (*Zakar*). Segundo o grupo, o sufi deve ainda empenhar-se em um terceiro grupo de práticas totalmente voluntárias (*nafl*) mencionadas no Alcorão mas para as quais não existe instruções específicas de como ou quando devem ser feitas. Entre estas práticas está a principal prática ritual específica dos Sufis, o *Zhikr*.

No primeiro *Zhikr* do qual participei, no dia 23/09/99, enquanto Seyed Mumtaz Ali me explicava o porquê da ablução, relacionado a uma limpeza simbólica e uma intencionalidade de pureza, afirmou que a diferença entre o muçulmano exotérico e o sufi é que o sufi tenta manter esta intenção de pureza de maneira permanente, aliando a consciência de seus atos à concepção da unidade do sagrado, mesmo nas dimensões mais cotidianas da vida. A intencionalidade aqui referida é o aspecto mais importante das práticas, como concorda Shuon: “*(...) the ablution preceding the prayer virtually brings*

*man back to the primordial state and in a certain manner to pure Being*” (Shuon, 1998:33). Entendida, assim, como uma declaração interna de sinceridade, precede qualquer outra prática, seja ela obrigatória ou não. Segundo Abdul Raheem: *“The practice of making the intention has to happen even when performing obligatory practices. Intention implies awareness, intention is everything”* (Sufi Study Group, 15/09/99).

O valor dado à consciência (*awareness*) provinda da intencionalidade é o motor que leva o Sufi às práticas não-obrigatórias. Numa conversa sobre o jejum durante o Ramadã, Abdul Raheem complementa: *“It is easy to condition oneself to the obligatory fasts, so the Sufis do the non-obligatory ones too, because it has to be done, for one thing, to be aware”* (Sufi Study Group, 15/09/99). Neste contexto é possível concluir que longe de não ser um muçulmano, para este grupo o Sufi deve ser o epítome do muçulmano, afinal: *“It is o.k. to practice only the exoteric aspect, but Allah knows best what people are getting from that...”* (Abdul Raheem, 11/08/99).

### **3. Fundamentalismo e esoterismo segundo estes sufis**

Da mesma maneira em que os intercâmbios entre antropólogos a respeito de suas experiências de campo no contexto das “conversas de corredor” são hoje considerados reveladores de questões apenas tangenciadas durante os intercâmbios formais, a interlocução após as reuniões do grupo de discussão sufi, durante a caminhada nas ruas do centro de Toronto, configuraram-se em excelentes oportunidades para esclarecer questões apenas aludidas em ambiente institucionalizado. Nestas ocasiões Abdul Raheem esquecia um pouco seu papel de conciliador de perspectivas e ousava expor detalhes da sua vida privada e expressar suas opiniões individuais sobre os mais diversos assuntos. No dia 01/12/99 ouvi Abdul Raheem expressar seu posicionamento a respeito da relação entre Sufismo e Islã:

*“You’ll find that the ones who say they are the most orthodox, those are the most lenient.”*

Estimulei-o a prosseguir explicando... Ele o fez recorrendo à legitimidade do Shaikh:

*“Later on in the evening I said to Victoria in front of Seyed Mumtaz: ‘when you look into this subject further you’ll discover... The ones who are absolutely the most orthodox, the’re always the most lenient, the most tolerant’. Of course this is quite a contradiction to what the newspaper would have us believe which is that the ones who are the most orthodox are the ones who are carrying the largest amount of explosives. (...) I had some*

*guy who said, (...) he was talking about fundamentalism, he said, if fundamentalism is what it means in the dictionary, which is to return to the fundamental concepts of the thing, and in the case of islamic fundamentalism, therefore, it would be to return to the Kor'an and the practice of Mohammad, then I would say that we have an obligation to be fundamentalist”.*

Como reflexo do Imutável e do Eterno, isto é, do conhecimento revelado, o esoterismo islâmico não poderia estar divorciado da ortodoxia. Segundo Nasr: *“Orthodoxy in its most universal sense is none other than the truth itself and as related to the formal homogeneity of a particular traditional universe. The loss of the multidimensional character of religion and its reduction to a single level have also caused the narrowing of the sense of orthodoxy in such a manner that the esoteric and the mystical have often been castigated as unorthodox”* (Nasr, 1989: 78). O problema está, portanto, na identificação da ortodoxia com conformismo, derivado da redução da intelectualidade ao racionalismo que, por sua vez, impede o intelecto de liberar-se.

Não é possível “cristalizar” o caminho Sufi limitando o ensinamento à forma doutrinária onde as práticas e interpretações esotéricas sejam confinadas por uma única atualização. Como foi anteriormente demonstrado, as práticas são criadas de forma a adequarem-se ao contexto histórico e social e também, em algum nível, até mesmo à biografia de cada indivíduo. Uma unanimidade das práticas por conta de uma “cristalização” sugere uma apoderação e institucionalização de um conhecimento que só existe se for experienciado. Entretanto, segundo o grupo Gudri Shah da Ordem Chishti de Toronto, o sentido deste dinamismo das formas é contrabalançado pela imutabilidade dos princípios fundamentais. *“The Sufis are the most implacably conservative element in the Islamic community”* (Siraj Ed-Din, in: Nasr, 1997: 237). Este conservadorismo essencial visa o apego aos princípios concomitante à fluidez das formas de práticas – que devem mudar para que os fundamentos não se conformem e transformem de acordo com uma hierarquia de poder estabelecida segundo contextos históricos e políticos.

De fato o objetivo do sufi é retornar às origens, aos fundamentos, da revelação corânica e do seu potencial como Ser divino. Os comentários sufis a respeito do Alcorão almejam alcançar a concepção original que está por trás do simbolismo. *“Esoteric commentaries upon the Quran are essentially united through the principle of Symbolism, as understood in its full, traditional sense. (...) ta’will (...). Etymologically (...) it means to take something back to its awal, that is, beginning or origin; hence, to take or to follow symbols back to the origin they symbolize.”* (Habil in Nasr, 1997: 25). Dependendo do comentarista, admitem-se diferentes níveis de interpretação do Alcorão, mas, segundo Habil, o primeiro seria *“... mainly from this characteristic of the Quran as a whole that the*

*inspirational nature of esoteric commentaries inspired the apparently isolated interpretations of individual Quranic verses, necessarily confined to the limits of language and ordinary logic and the requirements of expository writing.*” (Idem: 26). Por este motivo este grupo considera legítimo somente o Sufismo que conjuga a doutrina exotérica à esotérica, pois todas as dimensões estão contidas no Alcorão e no Sunnah. O sufi, segundo eles, não deve escolher seguir apenas alguns fragmentos do ensinamento islâmico, ao contrário, deve interpretar as fontes legítimas iluminando as dimensões exotéricas com as interpretações esotéricas e aceitando as leis “externas” ao interpretar esotericamente. Os significados mais fundamentais vão sendo desvelados sem eliminar as concepções mais “literais”. Este grupo especificamente reconhece sete níveis de interpretação diferentes, compreendendo desde o Alcorão como um todo até as letras separadas (como a primeira letra do alfabeto Árabe, *alif*, considerado o símbolo da Unidade).

Apesar desta interpretação aparentemente coesa e totalizante a respeito da legitimidade máxima das duas fontes dos princípios islâmicos, foi possível notar algumas ambigüidades que o próprio Abdul Raheem apresentou ao grupo quando discutíamos gênero. Justamente quando havia somente frequentadoras mulheres, sendo uma iraniana, Abdul Raheem admitiu uma “tendenciosidade cultural” em um Hadith que afirma a necessidade de dois testemunhos femininos no lugar de um masculino em julgamentos acontecidos na época do profeta Maomé. Embora afirmasse que não sabia qual seria o entendimento de Seyed Mumtaz Ali para esta questão, não podendo assim expressar uma opinião “legítima do grupo”, acabou por retirar-se do seu posicionamento de conciliador de polêmica (quando a questão já era naturalmente a mais polêmica possível diante dos ouvintes de seu discurso), e relativizou um texto considerado numinoso, gerando certa ambigüidade: *“(But) my understanding is that it had something to do with a bit of the Arabic culture, as it also has to do with our culture. Now I don’t know how it is in Brazil, but in North America and other countries too, even in Africa because my wife says it is so there, but women are normally regarded as bigger gossipers than men. I’m not saying I agree with that, though.”* (Abdul Raheem, 15/11/99).

O fundamentalismo expresso pelo grupo também se refere ao alvo máximo do sufi: encontrar o que há de fundamental na sua própria pessoa, concebido como possuindo uma essência divina provinda do “sopro” de Deus na argila sem vida, origem do ser humano. A idéia é que o ser humano é fundamentalmente divino mas está preso em uma cela do seu próprio ego, e portanto a busca do sufi seria pelo seu princípio ontológico, ou seja, a compreensão e vivência do seu máximo potencial como Ser Humano. É Ser o que fundamentalmente se É.

#### **4. Incompatibilidades entre interpretações exotéricas e esta perspectiva esotérica**

Apesar de existir uma intersecção quanto às práticas e de fato entre alguns exotéricos e estes sufis, há aspectos incompatíveis entre alguns grupos exotéricos e a perspectiva deste grupo sufi. É o que mostra a reação de Abdul Raheem a meu interesse em ir às mesquitas e livrarias islâmicas de Toronto:

*“If you walk into a mosque and say ‘I’m interested in Sufism’, you may be surprised by the reaction. It may not be a good thing. The reason why is that some of the mosques in this country have been given money by Saudi Arabia, some by Libya, (...) and because they are funded in large measure by these different groups, they kind of have to espouse the sort of Islam these governments support”*. (Abdul Raheem, 08/09/99)

Após uma introdução detalhada sobre o “*World Muslim League*”, o braço internacional e doutrinário da Arábia Saudita, Abdul Raheem explica o porquê da incompatibilidade desta interpretação com o Sufismo. É importante mencionar que em nenhum momento ele desmerece a interpretação de Abdul Wahab, reformador do Islã ao qual a instituição está ligada. Pelo contrário, como Wahab percebeu que havia uma degeneração da mensagem original islâmica na forma de, por exemplo, devoção diretamente a santos, Abdul Raheem considera sua reforma válida. As interpretações da exegese de Wahab é que, para ele, são errôneas:

*“Abdul Wahab himself said things that most people, even in the sufi path, would not find very objectionable at all. The problem is that Abdul Wahab’s followers tended to interpret Abdul Wahab’s writings in a very straightforward and literal sense and consequently these followers are guilty of throwing the baby out with the dirty bath water, as we say. (...) Now, in Saudi Arabia you are not allowed to ask the blessing of Mohammad, even though in the Qur’an it is said: (...)Allah and His Angels call Salaams, offer greetings, peace, upon the person of the Prophet. O you who believe, do the same”*. (Idem).

Mas o aspecto mais divergente entre estas interpretações está mesmo na questão de como lidar com os santos sem incorrer no erro mais grave do ponto de vista de qualquer grupo islâmico: o de associar um parceiro a Alá. Embora haja concordância no fato de que a oração só possa ser direcionada a Alá, e é neste sentido que Abdul Raheem concorda com a reforma de Wahab, os Sufis consideram legítimo requerer algo a um santo para que este interceda a favor do requerente, enquanto para os Wahabi’a, o nome dos santos não devem ser mencionados. Perguntei se para os Wahabi’a os santos não eram importantes nem ao menos como exemplos. A resposta acrescenta mais uma dimensão à questão:

*“Some of the common thoughts of Wahabiism are to say that things aren’t possible because of the fact that we are ordinary people, and, on the other hand, the only ones whom we know to be truly blessed, truly the friends of Allah were Mohammad and his companions. (...) They say that because Mohammad was the last prophet, because he was the source of blessing (baraka) for the companions, that is why they were as they were and we can’t be like them. Well, that’s true, but that doesn’t mean that we should stop trying to be like them. But they tend to look at that as a license to not believe that any sort of spiritual progress is possible to the people of this day and age.”*

A antropóloga, então, questiona:

*“So you wouldn’t have any access to the Unseen that is spoken of in the Qur’an?”*

Abdul Raheem concorda totalmente: *“We would have no access whatsoever to the Unseen. Everything is absolutely literal. We just do what it says we’re supposed to do and that’s it. (...) It is all completely exoteric, there is no esoteric whatsoever. That’s the main problem. They’ve completely robbed Islam of its reality and have relegated it to being nothing more than another creed, set of beliefs, code of moral values, philosophy. So, it is essentially an intellectual exercise”.*

Na tentativa de manter-se sempre moderado em suas opiniões, Abdul Raheem acrescenta que os Wahabi’a em geral mostram possuir qualidades excelentes também, como uma profunda sinceridade e a grande capacidade intelectual. É relevante, ademais, que o coordenador tenta apresentar o outro lado da questão, o porquê de haver uma suspeita grande dos grupos exotéricos em relação ao Sufismo. De acordo com ele, existem diversas conotações negativas do Sufismo. Em países como a Índia e o Paquistão, há grande suspeita direcionada aos Shaikhs devido ao grau de influência que exercem em seus discípulos. A atitude esperada do discípulo é muito bem descrita no dito popular: “o discípulo deve ser como um cadáver morto nas mãos do lavador”. Esta atitude de total entrega abre uma brecha para pessoas interessadas em obter ganho pessoal de tal relação. Abdul Raheem menciona também outra conotação negativa que o Sufismo adquiriu, em especial na África, onde ele já esteve. Como os sufis algumas vezes têm capacidades consideradas “sobrenaturais” pela maioria das pessoas, suas práticas acabam sendo relacionadas à magia negra, feitas com a intenção de manipular. Estas conotações negativas relacionadas ao Sufismo foram objeto de estudo da antropóloga Ewing que dá interpretação muito semelhante a este imaginário, resultando na obra *“Arguing Sainthood”* de 1997.

O grupo aponta claramente para uma discrepância entre a interpretação do Islã dos Estados considerados islâmicos e os fundamentos presentes no Alcorão e no Hadith, o que implica que houve uma degeneração do Islamismo exotérico, já que o Estado teocrático na época de Maomé é considerado um modelo ideal de harmonia entre Estado e Religião.

Numa de suas palestras abertas, o Shaikh Mumtaz Ali afirma categoricamente: “*What you are going to hear from me in relation to this subject is what the Islamic teachings are all about. Now, if the Muslim countries are not following that, that doesn’t mean that it is a fault of the Islamic teachings, it only means that it is a fault of the Muslim countries, their rulers and their governors and their officials*” (Seyed Mumtaz Ali, 07/08/99).

Para eles não existe, no momento, sequer um único governo Islâmico legítimo. Um excelente exemplo prático da discrepância entre os ensinamentos fundamentais do Islã e a prática de países que se identificam como islâmicos está na atitude dos governos diante da guerra na Iugoslávia. Há quatro casos em que a guerra santa no sentido mais literal, *jiḥād*, se aplica: 1) no caso de defesa; 2) no caso de ataque iminente; 3) quando muçulmanos estão sendo perseguidos num país estrangeiro e 4) quando um oficial diplomata é morto ou gravemente insultado. Para Abdul Raheem (20/10/99), se houvesse Estado verdadeiramente islâmico no mundo contemporâneo, a guerra na Iugoslávia seria motivo de *jiḥād*, configurando-se num típico terceiro caso.

## 5. Um ou vários sistemas sociais islâmicos?

Quis mostrar a grande relevância que o grupo coloca na vinculação, absolutamente necessária, entre Sufismo e Islã. Eles entendem o conteúdo da mensagem de Maomé como um modo específico de atingir uma mensagem universal, ou seja, nas palavras de Nasr: *“The revelation always takes, to some extent, the color of the recipient”* (Nasr, in Nasr (ed), 1997:97). O que fica patente nesta perspectiva é que o caminho esotérico, independente de sua origem histórica, é feito de princípios fundamentais que guiam tanto as leis “externas” e “internas”, mas que são especificamente direcionados a um “povo” ou “cultura”.

A referência corânica a seguir explicita bem este viés:

*“For each of you have We appointed a Divine Law and a way of life. Had God so willed, He could have made you one people; but so that He might try you by that which He hath bestowed upon you (He willed otherwise); so compete in doing good. Unto God ye will all return, and He will inform you concerning that wherein ye differ”* (The Holy Qur’an, 5:48).

Não tenho pretensão alguma de tornar-me uma comentadora do Alcorão, mas creio que o conteúdo deste trecho possibilita uma interpretação bastante direta para a questão problematizada: o sistema social islâmico não é o único adequado ao conteúdo da religião primordial (filosofia perene ou *din al-fitrah*). Esta hipótese é confirmada por Eaton: *“The Quran acknowledges without ambiguity that the laws and practices of the different crystalizations of the din al-fitrah have differed according to time and place, but the truth of the Divine Unity and the decisive principles that are derived from this do not change, have not changed, and can never change* (Eaton in Nasr (ed.), 1997: 370).

Embora não o considere um sistema exclusivo, este autor afirma que o sistema social islâmico é privilegiado quanto à sua conexão com a “religião primordial”. Um exemplo disso seria o fato de não haver uma categoria intermediária entre a Essência Divina e o muçulmano: *“It follows that each Muslim is, from this point of view, his own “priest”(…) the Muslim speaks directly to his Creator with nothing to soften this tremendous encounter.”* (Idem: 371).

As palavras de Abdul Raheem nos levam à reflexão: *“The Qur’an and the Sunnah are our owner’s manual, they don’t change. Outer elements change individually and collectively but the things that are addressed by the Qur’an don’t because our Hruh (divine essence) doesn’t change.”* (Abdul Raheem, 06/10/99). É por isso que há diversas ordens sufis diferentes, cada qual com sua maneira de atualizar as práticas não-obrigatórias. Isto

porque as práticas obrigatórias estão suficientemente descritas, mas o *Zhikr* como prática, por exemplo, está somente sugerida. Desta maneira, as diferentes Ordens se adaptam a seus contextos sociais e formulam suas práticas de maneira concordante, mas sem divergir dos ensinamentos das fontes primordiais, o Alcorão e o Sunnah. Abdul Raheem dá exemplos: *“I’m not saying anything racist when I say there are a lot of different Peoples in the world. (...) And here is the beauty that Allah intended: He sent to people, to different groups of people in different locations, a message that was made for that particular type of People. The people in India, for instance, (...) literature, poetry and music are very important.(...) That is why you see that in the Chishti Order music and poetry have a great importance (...). In Afghanistan, for example, the kind of Sufi groups they have there are ones which put a lot of emphasis on a very strong discipline, because they are people used to very strong hardships.”* (Abdul Raheem, 15/09/99).

O discurso dos membros deste grupo Chishti é de união entre os grupos Sufis islâmicos de Toronto. Foi deste grupo que partiu a iniciativa de fazer um *Zhikr* conjunto, que aconteceu no dia 28/11/99. Esta atitude foi expressa várias vezes, dando vazão a comentários como: *“We never have any problems with each other, because we all understand the basic concept of this.”* (Abdul Raheem, falando com outra pessoa, 15/09/99). Durante o *Zhikr*, entretanto, Abdul Raheem criticou longamente outros grupos, por motivos de disciplina.

O que se conclui a partir destas inferências é que embora o conhecimento sufi seja um conhecimento específico, as manifestações culturais e atualizações aos contextos sociais não o são. É esta conclusão que pode ser extraída da seguinte afirmação de Abdul Raheem: *“Islamic practices are not cultural, there is no one Islamic culture”* (Abdul Raheem, 25/08/99). Isto é, existe um nível de maleabilidade nas conformações às especificidades sociais das práticas sufis, que alguns pensadores chamam de “cristalizações”, mas nunca quanto aos preceitos essenciais. Dentre estes preceitos está uma estrutura sabidamente ideal de regulamentos sociais que independem do contexto social de atualização. Os regulamentos sociais, chamados *adab*, a princípio parecem regras confinadoras, mas são na verdade preceitos que guiam o discípulo e não regras obrigatórias. A questão do uso do *chaddor* e a separação entre homem e mulher durante as práticas exemplificam esta questão de modo satisfatório.

A respeito do *chaddor*, tanto Seyed Mumtaz Ali quanto Abdul Raheem afirmaram categoricamente que esta peça só deve ser usada quando o discípulo se vê inclinado a fazê-lo e entende o preceito por trás de seu uso. Este preceito tem relação a um dos valores mais arraigados no Sufismo, a piedade e modéstia e não está entre os regulamentos obrigatórios citados no Alcorão ou referidos no Sunnah. Sua versão é que pelo fato das mulheres de

Maomé cobrirem a cabeça (porque sentiam-se especialmente piedosas, explicou) outras mulheres as tomaram como exemplo. O que o Alcorão indica, isto sim, é que tanto mulheres e homens devem se vestir com modéstia. Abdul Raheem, ademais, criticou os países que obrigavam as mulheres ao uso do *chaddor*. Para ele, o uso desta vestimenta sem a devida intenção de modéstia ou piedade na verdade é inútil. O coordenador do grupo de discussão criticou, de forma até mesmo um pouco alterada por conta do teor polêmico da questão, mulheres que usam *chaddor* com roupas consideradas sexualmente apelativas. O *chaddor* equivale a uma roupa de monja, e o fundamento de seu uso, segundo minhas fontes, é a consciência de se estar constantemente em presença do sagrado, afinal, onde quer que se olhe, lá está o rosto de Deus (Hadith muito citado por sufis).

Embora os inúmeros viéses da questão do *chaddor* sejam difíceis de enumerar, recorrerei a uma estratégia sufi de ensino: citar o exemplo de algum santo para que o indivíduo reflita. Da obra *Tadhkara Tul-Auliya*, Memória de Santos, do notório Fariduddin ‘Attar, extraio um episódio da vida de Abu Ishaq Ibrahim al-Khwas que tem muitos elementos e níveis de interpretação para as problemáticas relativas a gênero. É importante notar, porém, que o acontecido se passa numa época e local (1200 a.D. na Pérsia) em que as características extáticas e ascéticas dos sufis eram mais ressaltadas, assim como a imagem de “intoxicação”, ausente no grupo estudado.

*“Khwas said, “One day in the wilderness I saw a woman rushing with her head uncovered like one in ecstasy. I told her to be more careful and cover her head. She replied, ‘Khwas, better close your eyes.’ I replied, ‘Just as it is the rule with the lovers not to close their eyes, so it is the way with the God-intoxicated not to be mindful of their dress or cover their head.’ I asked, ‘From which tavern have you got so drunk?’ She replied, ‘Khwas, is there any other tavern besides Him?’ I do not see anything besides Him in the two worlds.’ I invited her to dwell with me. She replied, ‘I dwell not with man but with Him, the Omnipotent One.”* (Attar, 1975: 198).

Entre outras coisas este trecho demonstra a flexibilidade na questão do *chaddor* quando o que está verdadeiramente em jogo é a intenção, além de aludir a uma independência a qual a mulher contemplativa alcança em relação ao homem.

A separação entre homens e mulheres durante o *Zhikr*, outra das questões que mais polêmica surtia no grupo de discussões, também não é regra para o grupo. Abdul Raheem e o Shaikh Mumtaz Ali explicaram longamente, porém, o motivo que justificaria esta separação. Sua justificativa girava quase inteiramente em torno da idéia de ser necessário evitar distrações. Entretanto, todas as sessões de *Zhikr* com exceção de uma, eu e outras mulheres participamos juntamente com os homens. O *Zhikr* conjunto, de todos os grupos sufis islâmicos de Toronto, entretanto, revelou-me que nem todos grupos compartilham

desta flexibilidade. O fato de um outro membro ter visto Abdul Raheem andando com uma mulher sem *chaddor* (eu própria) foi motivo para ele justificar-se perante o sufi de outra ordem. Ademais, não sei se por conta da conformação da própria mesquita de *Imdadul* que tem uma ala separada para mulheres ou por conta da concepção menos flexível de outros grupos, mas as mulheres não participaram efetivamente. Apesar das portas que separam o ambiente das mulheres ter permanecido abertas, ficamos separadas por um enorme pano branco.

Na verdade o que existe é um ideal de sociedade, cujo referencial está no passado, tanto histórico quanto mitológico. A ambigüidade na concepção islâmica de ser humano se deve a seu afastamento da origem, que separa a prática dos fundamentos atual do Islã daquela ideal, cujo exemplo está no Estado teocrático de Maomé em Medina. A esta específica sociedade é creditada o privilégio de ser o único exemplo de equilíbrio entre os princípios fundamentais do Islã e sua prática externa. Nesta sociedade ideal não haveria a necessidade do conhecimento esotérico ter um status separado do exotérico e das práticas institucionais, já que estavam em harmonia. Quando o ideal está sendo realizado, ou seja, quando a sociedade e suas leis favorecem a perspectiva daqueles que buscam o conhecimento interno, não é necessário haver divisões. Mas os sufis, segundo Abdul Raheem, sempre existiram:

*“In the time of Mohammad there was no talk about Sufism, in the sense that things had not reached that stage where people decided it was time to seek a retreatment period from society itself; nor did they see any necessity to distinguish themselves from other parts of society (...) There was no talk about the practices certain people undertook, who were among the companions, and this was referred to by the name of Ihsan. (...) Ihsan means essence”* (Abdul Raheem, 15/09/99)

## **6. Sufismos “outros”, segundo este grupo**

Espero ter deixado suficientemente claro que o Sufismo do qual fala este grupo é uma forma historicamente específica de seguir um caminho de conhecimento que pode assumir muitas formas diferentes. Reconheço que há diversos grupos sufis que consideram a relação com o Islã como um fato fortuito que pode ser dissociado do ensinamento do Sufismo no “ocidente”. Eu mesma tive contatos breves com um grupo deste tipo de Sufismo em Toronto, o “*International Sufi Order*”, ligado à linhagem de Pir Inayat Khan e conheci alguns membros do grupo Sufi de Brasília, vinculado ao Mestre Omar Ali-Shah.

Na medida em que me aprofundava no estudo do Sufismo fui descobrindo um

universo cada vez menos sociologicamente homogêneo. A diversidade é explícita nas adequações dos discurso e das práticas, que ressaltam um ou outro aspecto do conhecimento, de acordo com as conjunturas sociais, históricas e individuais. As incoerências e contradições aparentes são inerentes a uma religiosidade que tem como um de seus preceitos a plasticidade e dinâmica de formas. “(...) *given that Sufi esoterism is not of uniform outlook, it stands to reason that one will discover different and even conflicting attitudes within the ranks of the Sufis themselves on the content of the Islamic message, even though all would agree that theirs is an esoteric as opposed to an exoteric interpretation*” (Danner in Nasr (ed.), 1997: 241).

Nota-se a ausência de referência a grupos não islâmicos neste trecho, o que sugere que há Sufismos “outros” em relação não apenas às práticas, mas também às fundamentações que o grupo afirma como legítimas. Minha pesquisa de campo convenceu-me que há uma definição do conhecimento interno em oposição a um conhecimento externo, mas também existem posições conflitantes que dizem respeito ao grau de vinculação à origem islâmica. Como foi aludido nos itens anteriores, os sujeitos destas pesquisa fazem a distinção entre grupos esotéricos islâmicos de acordo com a diferença de atualização da essência da epistemologia da Unicidade (*Tawhid*). Todavia, enquanto uma ou outra interpretação de fragmentos do Alcorão e do Sunnah podem variar, não pode haver uma relativização, nem mesmo fragmentária, da legitimidade destas fontes. A seguinte afirmação de Abdul Raheem, feita no dia em que o grupo de discussão se restringia a mim e a outra pessoa com um tempo relativo de conhecimento do grupo igual ao meu, longe do ambiente institucional de discussão, é excelente para levantar a problemática deste item:

*“I always talk during this meeting about the various people who de-emphasize the Islamic nature of Sufism then do not hesitate to call upon the names of great Sufi Shaikhs who in all instances are diametrically opposed to them in that respect. I guess we can move beyond that, (...) and believe me, this is a point that people have to get to gradually, because of the negative stereotypes that exist about Islam. **We are in the point now where if I want to say something authoritative about Sufism and about Islam, of course, then the first authority that I should quote, if it is possible, is the Qur’an.** It is a kind of voyage people have to take. When you first come to find out about Sufism you want to know about the principles involved in it, I guess, and for me I started to regard the people who are spoken of as being Sufi Shaikhs as being authorities. It was only when I came to this meeting that I discovered that all of these Shaikhs are supporting all of their arguments by referring first to the Qur’an and secondly to the Hadith.* (grifo meu)

(Abdul Raheem, 08/09/99)

Para compreender esta citação é necessário esclarecer um pouco sobre a dinâmica do grupo de discussão. O número de freqüentadores assíduos do grupo varia de época em época, mas em geral é pequeno. Eu presenciei a aproximação de várias pessoas novas no grupo de discussão e observei que o primeiro contato é de mútua investigação mas pelo fato de ter cinco anos de experiência nesta função de coordenador do grupo, Abdul Raheem já adquiriu uma estratégia própria de conduzir este primeiro contato, colocando-se no lugar de quem pergunta mais do que no lugar de quem esclarece. Logo de início ele indaga bastante sobre os motivos de interesse no Sufismo e as fontes bibliográficas dos interessados em participar do grupo. Desta maneira foi possível perceber que a maioria quase absoluta que sonda o grupo é de pessoas com um contato apenas bibliográfico com o ensinamento, em geral através de Inayat Khan e Idries Shah. Através da minha experiência e da observação da aproximação de outras pessoas, foi possível perceber e compreender esta gradual dinâmica de “desvelamento” da essência islâmica do ensinamento.

A questão do Sufismo desvinculado do Islã, denominado pelo grupo de “Sufismo Nova Era” e às vezes de “Sufismo estilo californiano” (onde existem muitos grupos assim considerados), estava sempre presente nas discussões, até mesmo porque os autores que a maioria dos freqüentadores conhecia de início eram assim rotulados. Logo na segunda reunião que participei, Abdul Raheem trouxe um folheto de um grupo Sufi de Nova Iorque e começou a analisá-lo de modo crítico. Nesta discussão ele ressaltou dois dos elementos principais que, para ele, provavam a inautenticidade destes grupos: a relação comercial estabelecida entre os grupos e os discípulos e a desvinculação deles com a origem e consequentemente com os fundamentos principais do Sufismo, abstraídos da mensagem islâmica.

A desvinculação com o Islamismo é o elemento mais determinante, severamente criticado: \_ *“What I think is most disturbing about the New Age Sufism is that they don’t mention the messenger. Especially in the case of someone as Idries Shah, in the Way of the Sufis. He goes on and on about who are the great Sufis, cites some less known, but not Mohammad (SAS). (...)”* (Abdul Raheem, 11/08/99).

Numa ânsia de entender sua posição interferi de modo pouco estratégico, provendo Abdul Raheem com minha interpretação prévia, a qual Abdul Raheem prontamente concordou, mas que eu consideraria mais válida se tivesse partido somente dele. A antropóloga então, pergunta respondendo:

*“Do you think that in what you are calling the New Age Sufism they don’t mention Mohammad, they don’t mention the Qur’an, because they don’t want to link it to the Arabic world?”* (Lena, 11/08/99)

*“You are absolutely right. Mohammad, Qur’an, Islam, have very negative*

*connotations. (...) It is the religion of fundamentalism, its a religion spread by the sword, discrimination against women, a patriarchal religion, it is a mysterious religion, a religion where you hear Aiatolá Khomeini saying that music is not allowed, it is the religion of Yasser Arafat, it is the religion of that person, what's his name?, the person who blew up the World Trade Center, or was accused of blowing up the World Trade Center, poor guy"* (Abdul Raheem, 11/08/99).

Continuo inferindo suas opiniões:

*"It is considered a symbol of something that is not modern, the most primitive...(Lena, 11/08/99).*

Abdul Raheem concorda entusiasticamente, provavelmente acreditando que compartilho de sua opinião:

*"Yeah! That's the thing too! It is the religion that says a country should be governed by Allah, the way it was governed in the years 700 a.D.. So, therefore, that is pre-medieval, so it is the religion of pre-medieval law or medieval law. So you have all these wonderful connotations..."* (Abdul Raheem, 11/08/99).

Apesar da dura crítica e do tom extremamente irônico adotado durante os comentários sobre o Sufismo Nova Era, Abdul Raheem não deixa de admitir que há valor nos ensinamentos de autores como Idries Shah e Inayat Khan. Ele próprio teve seu primeiro contato com o Sufismo em 1973 através do notório livro de Idries Shah, *O Caminho do Sufi*. Sua opinião, portanto, é que estes autores são importantes por terem estabelecido uma oportunidade de contato com o Sufismo que muitas pessoas não teriam se não fossem tão difundidos, mas, por outro lado, ao tentar desvincular o Sufismo do Islã eles promovem um desserviço.

Outra ocasião este mesmo tema surgiu quando Abdul Raheem havia pedido para um freqüentador ler um trecho do livro que este último trouxera para compartilhar. Foi lido durante a reunião um trecho do *The Heart of Sufism* de autoria do Pir Inayat Khan onde o autor afirma que o Sufismo é originário do Egito, sem citar exatamente quando ou em que contexto. Abdul Raheem interrompeu a leitura e começou a criticar esta visão como grave distorção, acrescentando que a narrativa de Pir Inayat Khan prima mais por "embaçar" a origem que revelá-la. Seu comentário é que a imensa narrativa a respeito da origem do Sufismo e sobre o que conhecimento pode ou não pode ser é apenas uma construção de uma aura de ocultismo (em suas palavras: *"the big hidden thing"*) que atrai pessoas pelos motivos errados; acrescenta que às pessoas interessadas no Sufismo se deve dar respostas diretas: *"in Dr Baig's article in our website he defines Sufism in two lines..."* (Abdul Raheem, 24/11/99). A outra consequência desta espécie de complexificação do Sufismo, segundo o coordenador do grupo, é o estabelecimento de um clero no Islã: *"It's like saying:*

*'you can't handle this, it's too complex for you. Let me handle this, just listen'....*" (Abdul Raheem, 24/11/99).

O artigo de Dr. Baig disponível na internet toca outra dimensão desta problemática. Segundo ele uma característica primordial dos grupos sufis autênticos é dar grande ênfase na linhagem dos Mestres passados, traçando-as até chegar a Maomé (ou algum dos seus seguidores próximos). De fato as linhagens são tão importantes para o grupo estudado que são recitadas antes de todos os *Zhikrs*, juntamente com a recitação do *al-Fataha*, além de estar entre os primeiros materiais disponíveis na página oficial de internet do grupo. Motivo para isso é que as linhagens não são encaradas como sendo somente uma referência histórica legitimadora e sim como constituindo uma fraternidade de Shaikhs. Estes Shaikhs, mesmo estando em outra dimensão de realidade, continuam concorrendo para o processo de transmissão de conhecimento aos discípulos. Os grupos aos quais este pensador chama duramente de "pseudo-sufis", por sua vez, centram-se em geral na figura de um Mestre e o discípulo normalmente pouco sabe da linhagem do seu Shaikh. De fato minhas duas excursões ao grupo do Pir Inayat Khan de Toronto (*International Sufi Order*) mostram que pouca ou nenhuma importância é conferida aos Mestres anteriores do Pir Inayat Khan.

Levantei a questão da ligação do mercado com o Sufismo durante a reunião menos formal que participei. Quis saber a opinião de Abdul Raheem a respeito do fato de eu ter recebido um convite para participar do seminário de fim-de-semana com o *International Sufi Order* que me custaria \$ CN 140,00. A reação do meu interlocutor foi instantânea: *"What?!? Forget it! You know what I would say to that woman? 'Does Sufism make you a better person? She would say, 'yes, it does'. 'Does it make you help other people'? 'Sure'. 'Does it help you restrain your temper, your anger when people give you a hard time'? 'Yes it does'. 'Does it help you care more about people around you'? 'Yes it does'. That's great because I'm gonna give you that 140 bucks, then every single good deed that you've done, I get it all, you get nothing. Because you took money"*.

Eu esclareço: *"It wasn't the woman I met, she was going to pay also"*.

Abdul Raheem complementa: *"Great, then I get everything from the great Shaikh. That's a specific Islamic teaching. Once you take money for a good action, any reward you could derive from it is null and void. These people are fools"* (08/09/99).

Como as perguntas de outras pessoas fluíram imediatamente, creio não estar sendo ousada demais em afirmar que esta indagação estava na mente da maioria das pessoas. Abdul Raheem discursou sobre a ética inabalável de seu Shaikh ao responder à pergunta de se ele precisava pagar o Shaikh por seus serviços. Afirmou que este não apenas recusa-se a receber presentes quanto, de fato, abre sua casa aos discípulos e ainda os alimenta! Diante de um posicionamento favorável à cobrança pelo ensinamento, justificando que se tratava

de coisa valiosa e devia ser valorizada, Abdul Raheem manteve-se firme em sua posição, tentando demonstrar que, justamente por ser coisa valiosa não deveria ser cobrada. Concluiu completando: “*there’s no way to know if you’ll get your money’s worth...*” (Abdul Raheem, 24/11/99).

## VII. Sufismo como Tradição e Vivência

### 0. Uma Leitura Epistemológica e Ontológica

Não resta dúvida que a noção de Sufismo do grupo estudado está fundamentada em imagens dominantes como a Origem e o Centro, e que vê o homem como possível de transpor o estado de realidade da vida mundana a partir do desvelamento de um conhecimento que já existe. Esta idéia fica clara na formulação de Abdul Raheem, que durante a discussão do dia 11/08/99 analisou o conhecimento “moderno” como operando com uma racionalidade visando um conhecimento no futuro: “*they have the future as reference as if there hasn't always been knowledge*”. A idéia de progresso do conhecimento “ocidental”, pensado como linear, gradual e tendo como horizonte o futuro contrastaria, então ao conhecimento tradicional que remeteria tanto a um passado histórico quanto mitológico para concretizar-se, mas que tem como horizonte um conhecimento da essência original, que na verdade nada mais é que uma religação, um reconhecimento.

A potencialidade do ser humano ajuda a exemplificar esta questão. A condição de conhecedor é uma condição primordial do ser humano, pois faz parte dele a essência divina. Embora o tempo e as circunstâncias não possam destruir esta potencialidade, podem obscurecer seu reconhecimento. A análise da história da humanidade atual por ideólogos Sufis (e Islâmicos em geral) é sempre uma descrição de uma degradação em conhecimento. Eaton esclarece bem este ponto: “*It follows that the image of human perfection (or, quite simply, of human normality) lies in the past, not in the future, and the way to its attainment lies not in an aspiration focussed on a distant goal or in any miraculous redemption from inherent sinfulness but rather through the removal of accretions and distortions that have both corroded and twisted a perfection that is, in essence, natural to mankind*” (Eaton, in: Nasr (ed), 1997: 366)

O coração humano, *locus* do conhecimento na espiritualidade islâmica, é entendido como uma ponte (terminologia usada por Abdul Raheem) ou *barzakh* (istmo) entre as realidades divinas e humanas. É em Adão e Maomé que se procura parâmetros na orientação para o progresso do conhecimento, o primeiro fornecendo, em linguagem assumidamente simbólica, um mito da potencialidade e estado de decadência humana e o segundo fornecendo um exemplo da vivência real deste potencial.

Considerando ontologia e epistemologia como dimensões diferentes do mesmo

ensinamento, apresento aqui uma análise de uma versão da perspectiva epistemológica de um dos maiores Shaikhs sufis, Ibn al-Arabi, na esperança de que outros antropólogos reconheçam num conhecimento tradicional não simplesmente sua coerência mas também sua possibilidade de verdade. Muhyi al-Din Muhammad ibn 'Ali Ibn al-Arabi é considerado uma das maiores autoridades espirituais e intelectuais entre os muçulmanos há setecentos anos e portanto muito antes da epistemologia historicamente pensada como européia do século dezessete. A fonte desta introdução à epistemologia sufi é uma parcela da obra *Futuh al-makkiyy*. Esta sua obra é das suas mais brilhantes, uma verdadeira enciclopédia de ciências em concordância com a epistemologia do *Tawhid*. O tradutor e comentarista desta obra, William C. Chittick, por sua vez, é um estudioso do Sufismo há mais de trinta anos, embora não se identifique como sufi.

Chittick entende esta sua exegese como uma complementação ao trabalho do maior estudioso da metafísica islâmica no Ocidente, Henry Corbin, que também nutria interesse especial pela obra de Ibn al-Arabi. Ao gerar um novo status ontológico à imaginação e à visão (vide considerações teóricas), Corbin propunha uma abertura da epistemologia "ocidental" em que a imaginação estivesse relegada a um status subordinado. Chittick acredita que a mensagem de Corbin é relevante mas acrescenta a ela a questão de que além do *mundo imaginalis* existe a Realidade do mundo espiritual, a Unicidade, que acabou sendo pouco enfatizada em Corbin, mas que é a pedra angular da epistemologia islâmica.

**"Whithersoever you turn, there is the Face of God" (Koran, 2: 115)**

A questão da Unidade da Essência ou da Unidade do Ser é o eixo do esoterismo islâmico e problemática central de Ibn al-Arabi, cuja noção de Deus é reconhecida na Realidade Absoluta. Sua ontologia preocupa-se não em construir concepções mentais de ser, mas com a experiência do Ser Divino (*dhawq*), o que Chittick traduz como "*finding*". Esta descoberta ultrapassa em muito uma descoberta epistemológica exterior, ela é fundamentalmente ontológica: "*Being precedes knowledge in God as in the world; nothing knows until it first exists*". (Chittick, 1989: 5). Segundo a exegese que Chittick faz de Ibn al-Arabi, somente Deus é Plenitude de existência e consciência, qualquer outra entidade no cosmos é um reflexo de alguns de seus atributos.

É interessante fazer uma contraposição à famosa formulação de Descartes, *cogito ergo sum*, em que ele coloca sua experiência de consciência individual do intelecto (o que o Sufi considera a consciência do seu ser ilusório, seu *nafs*) como o fundamento de toda a epistemologia e ontologia, aprisionando o sujeito cognoscitivo no âmbito da razão. O conhecimento sufi, embora não elimine a concepção racional, estabelece que é necessário Ser para verdadeiramente conhecer e neste sentido entende o processo detonado pela

concepção racionalista de Descartes como um marco na separação da idéia de conhecer da sabedoria em si.

Mas para Ser não basta estar vivo. O simbolismo que identifica luz com existência esclarece muito a respeito da ontologia de Ibn al-Arabi. Para ele Deus é pura Luz enquanto todo o resto apenas reflete alguns dos raios que emanam da Luz. Se por um lado nada mais existe que Luz, tudo reflete a Luz, mas se visto de outro lado, tudo é escuridão. Entretanto, como a escuridão não tem realidade positiva, ela se define pela ausência de Luz. Da mesma maneira, a característica de tudo que existe é a ausência de Ser; embora reflita os atributos do Ser por um lado, é não-existente por outro. Nas palavras de Chittick: "*Only Being truly is, while nothingness has no existence except of a purely speculative and mental kind. So "everything other than God" - the cosmos - is relative nonexistence*" (Chittick, 1989:8).

Segundo Ibn al-Arabi, a Essência divina só pode ser conhecida por ela mesma, mas Deus pode ser conhecido por seus atributos. Tudo, divino ou cósmico, se relaciona a tais atributos pois nada pode ser entendido sem referência aos atributos. Entretanto, não há mais que uma realidade, Essência e atributos, apenas uma, a Essência, que é caracterizada por um atributo específico dependendo do contexto e ponto de vista. Desta maneira, todo atributo que alguma criatura possui pode ser traçado até sua origem ontológica, Deus. Assim o Islã esotérico dá conta da multiplicidade na Unidade. Esta ontologia infere uma origem divina a qualquer criatura, mas tudo está num nível ontológico intermediário entre Ser e não-existência.

***“In form you are the microcosm;  
in reality you are the macrocosm.***

**(IV, 521)**

***“In real existence there is only unity.”***

(Rumi, Mathnawi, IV, 3829, in: Helminski & Helminski (trans. e org.), 1996: 87)

Todas as entidades do cosmo são organizadas de acordo com seu nível ontológico específico, mas a posição do ser humano é peculiar. Como diria Eaton (Eaton in Nasr, 1997), o ser humano tem uma ambigüidade inerente à sua condição de ser decaído: embora tenha sido escolhido como vice-regente de Deus na Terra, ou seja, é o único ser intrinsecamente divino, para realmente sê-lo ele precisa entregar totalmente qualquer coisa ou qualidade que entenda como sua. Isto porque, como Ibn-Arabi mostrou, além das dimensões corpóreas presentes em todas as coisas, o ser humano tem potencialmente uma dimensão interna única. Este microcosmo incorpora a hierarquia de todas as coisas existentes, do mais iluminado ao mais carente de luz e portanto reflete o macrocosmo de

duas maneiras: como uma hierarquia de existência e como uma forma divina, uma entidade teomórfica. Assim como o macrocosmo que se divide em mundo espiritual, imaginal e corpóreo, o ser humano é dividido em três "mundos" básicos: o espírito (*ruh*), a alma-ego (*nafs*) e o corpo (*jism*). O espírito do homem é o próprio espírito divino, sendo portanto consciente de Deus. O corpo, entretanto, não é consciente do espírito. Para haver a conexão entre os dois pólos é necessário um intermediário, o *nafs*, que é luminoso e escuro, sutil e denso, um e vários, podendo interligar estas duas dimensões humanas pois é capaz de ter consciência do mundo num processo de auto-descoberta e auto-encontro.

**"We are nearer to man than the jugular vein" (Koran, 50:16).**

Segundo a exegese de Chittick de Ibn-Arabi, o Alcorão usa a simbologia da argila e do sopro divino para descrever a origem do ser humano e também se utiliza da meta-linguagem de santos e demônios para se referir às diferentes tendências humanas. O *nafs*, isto é, nossa própria auto-consciência, nos proporciona ilimitadas possibilidades de desenvolvimento, ascendente, descendente e até horizontal. O ser humano tem a oportunidade única entre as criaturas de escolher o caminho de retorno à Origem (pois todas as criaturas retornam), ou seja, tem o livre arbítrio de escolher a qual (ais) face(s)/atributo(s) divino (s) ele (a) quer encontrar. Deus é, ao mesmo tempo, aquele que perdoa e aquele que vinga, aquele que concede a bênção e aquele que é terrível em punir. Nas palavras de Chittick: "*Paradise, says Ibn al-Arabi, is the locus of manifestation of God's mercy, while hell is the locus of manifestation for His wrath*" (Chittick, 1989:20). O desenvolvimento da alma humana, "o caminho reto" aludido na introdução do Alcorão, é um caminho escolhido entre outros, um processo de movimento da escuridão para a luz, um crescimento da morte para a vida, da ignorância para o conhecimento (*ilm*), entre outros.

A partir deste encadeamento argumentativo, podemos concluir que para crescer em conhecimento, é necessário aumentar em nível de "existência" ou "ser". O sábio é aquele que testemunha através da sua própria natureza a relação correta entre todas as coisas. Todavia o Alcorão afirma que ninguém conhece Deus a não ser Deus, colocando o mais alto conhecimento humano no status de relativamente absoluto. "*Each standpoint in respect of which God and the cosmos are perceived becomes a "relative absolute" or a "presence" (hadra) from which certain conclusions can be drawn, conclusions which will be valid for that point of view*" (Chittick, 1989:29). É segundo esta noção que Ibn al-Arabi legitima as revelações dos vários profetas como teofanias verdadeiras. Como um "absoluto relativo", a visão do sábio reúne dois pontos de vista: de incomparabilidade e de similaridade. A incomparabilidade representa o ponto de vista da faculdade racional, que assume a epistemologia da Unicidade e pode aceitar que o cosmos é governado por Deus que é único.

O segundo ponto de vista é o da dimensão imaginativa do *mundo imaginalis*, em que Deus é percebido como teofania ou auto-revelação em tudo que existe. O Ser Humano Perfeito, conceito primordial na epistemologia sufi, é capaz de harmonizar estas duas perspectivas, pois compreende a limitação de sua capacidade de racionalizar e está aberto à teofania quando esta se apresenta. "*He does not know "how" God discloses Himself, but he sees Him doing so*" (Chittick, 1989:29).

***"There are not two different entities known as "reason" and "heart," though there is a real difference between the modalities of knowing"*** (Chittick, 1989:159).

Ibn al-Arabi admite duas maneiras de adquirir conhecimento, através do desvendar (*kashf*) e da razão ('*aql*). O tipo de conhecimento alcançado pela primeira maneira é assim descrito: "*It is an incontrovertible knowledge which is actualized through unveiling and which man finds in himself.*" (Ibn al-Arabi apud Chittick, 1989:169). A segunda maneira é pela reflexão ou racionalização, mas é considerada uma maneira menos privilegiada. A razão é o que define a condição humana. O conhecimento derivado dela é útil e positiva, embora quando essencializada possa vir a tornar-se um empecilho na obtenção do conhecimento mais real e útil. Isto porque implica categorização, delimitando fronteiras cognitivas. Entretanto, Ibn al-Arabi entende que esta faculdade humana pode transcender suas limitações e tornar-se idêntica ao conhecimento derivado do "coração", o desvendar.

***"I created Jinn and Mankind only to worship Me" (Koran, 51:56)***

Assim como vários outros comentaristas do Alcorão, Ibn al-Arabi interpreta este verso como a revelação do propósito da humanidade: o ser humano só pode adorar a Deus se conhecê-lo. Qualquer que seja a natureza do conhecimento, Ibn al-Arabi o compreende como a mais importante dádiva de Deus, o atributo da abrangência total. Neste sentido, o verdadeiro conhecer é traduzido pelo romper de todos os limites (*hadd*) atingido através da prática espiritual, a gnose. É neste sentido que se torna possível falar de uma "ciência do concreto" sufi, cujo objetivo seria perceber as estruturas do pensamento e as estruturas psicológicas. A metafísica sufi pode ser vista, então como um modo de conjugar uma ciência da estrutura e uma ciência reflexiva e aplicada à transformação. Mas nem por isso o Sufismo descarta as ciências não gnósticas, técnico-rationais, embora Ibn al-Arabi afirmasse que estas são de menor utilidade e abrangência, são válidas. Todavia, considera a existência também de conhecimento inútil como aquele desconectado da sua origem ou fonte, ou seja, à Realidade Divina e à libertação. Assim, todo conhecimento fora da epistemologia da Unicidade afasta do Absoluto, e todo conhecimento verdadeiro é o conhecimento de Deus, até mesmo o conhecimento do cosmos como fornecedor de sinais da Realidade aponta para Ele.

Conclui-se, assim, que a busca por Deus é a busca da Verdade, que não é uma verdade exterior a ser dominada e sim uma verdade do Ser. Atingir o estado de unicidade absoluta, *fana*, pode ser visto como um “tornar-se divino”, e, por extensão, também um “tornar-se verdadeiro”. Incompreendido em sua época, Mansur al-Hallaj, hoje considerado um grande santo sufi, estava dando testemunho da sua vivência da realidade divina, embora este testemunho tenha custado sua vida. Portanto, a Verdade não é imaginada como uma descoberta ou uma construção (atual paradigma pós-moderno), é vista como um descondicionamento do olhar e abertura ao recebimento da dádiva da percepção da essência de tudo, mas antes de tudo de seu próprio ser. A busca do sufi, afinal, por aprender a direcionar o olhar para o que há de real.

## **2. Esboço de uma análise acadêmica da epistemologia sufi**

Os primeiros sufis negavam à existência material uma Realidade e consequentemente dedicavam-se ao ascetismo. Após o terceiro século do calendário muçulmano (nono século a. D.) essa tendência é abandonada pela maioria das ordens sufis, e começa-se a admitir na existência material indícios (sinais, evidências) da realidade. A existência material, por ser uma realidade, passa a ser compreendida também como manifestação de Deus. (Nicholson, 1968:8). Assim, a realidade fenomênica toda passa a ser uma constante fornecedora da evidência de Deus (*aya*). Para autorizar esta interpretação, os Sufis recorrem a dois versos do Alcorão: "*See, in the creation of the heavens and the earth and the alternation of day and night there are signs for those with insight*" (*The Holy Qur'an, Surah 3:190*) e "*And We shall show them Our Signs in the horizons and in themselves*" (*The Holy Qur'an, Surah 41:53*).

Não basta caracterizar o conhecimento sufi como de coerência epistemológica sem ressaltar a importância da vivência da epistemologia *Tawhidi*. Mas em que medida é possível abordar esta dimensão do Sufismo numa análise acadêmica?

Annemarie Schimmel, professora de Sufismo em Harvard, propõe ser a fenomenologia a maneira mais profícua de abordar o Sufismo, pois estuda primeiro os fenômenos e os níveis cada vez mais profundos de reação ao Divino até atingir a essência da religião. Este método permitirá transpor algumas dificuldades do estudo acadêmico da religião na medida em que parte da perspectiva islâmica de que a criação é a própria evidência de Deus, e destes "sinais exteriores", pode-se atingir os princípios das leis cósmicas. Segundo a autora, para os Sufis (e outros muçulmanos também) "*The world is, as it were, an immense book in which those who have eyes to see and ears to hear can*

*recognize God's signs and thus be guided by their contemplation to the Creator Himself. Sensual and spiritual levels meet through and in the signs, and by understanding and interpreting them one may be able to understand the Divine wisdom and power; one will also understand that, as the Koran proclaims repeatedly, God teaches by means of comparisons, parables and the likenesses to draw the human heart beyond the external, peripheral faces of creation.* (Schimmel, 1994:xii). Ademais, toda a criação está em constante devoção de Alá, pois este é o motivo para o qual ela existe. Do mesmo modo, todo ato humano, por mais profano que pareça, é compreendido como um ato religioso, devendo ser regulado pela Lei revelada. Se os sinais manifestos de Deus podem ser percebidos na realidade material, os versos do Alcorão, também denominados *aya*, são considerados evidências, não mais de um *deus absconditus*, mas de um *deus revelatus*, que se deixa conhecer através de suas próprias palavras.

Partindo desta perspectiva, Schimmel propõe uma transcendência da interpretação puramente simbólica afirmando que rituais e cultos, por exemplo, podem servir para esclarecer aspectos espirituais do Islã: "*prayer is the loss of one's small self in communion with the Holy, (...) pilgrimage points to the never-ending journey of the soul towards God; fasting teaches one to live on light and praise, (...) and thus each and every outward ritual form could become a sign of spiritual experience*" (Schimmel, 1994:xiii). Isto não significa, é claro, que todos aqueles que praticam determinados rituais ou cultos estão interiorizando este significado, pois apenas uma pequena minoria entre os muçulmanos, justamente os sufis, persegue tal objetivo.

A teoria de Friedrich Heiler é base para a perspectiva fenomenológica de Schimmel, mas seu modelo de círculos concêntricos concorda também com uma teoria derivada do Alcorão do sufi Abu 'l Husayn an-Nuri de quase um milênio atrás, e curiosamente, também é análoga de um modelo que Abdul Raheem apresentou durante sessão do grupo de discussão. A pluralidade de evidências externas e a Unicidade do Divino são perfeitamente congruentes neste modelo onde o buscador continua se aprofundando nas evidências para encontrar a cerne da religiosidade. Schimmel acredita que o modelo de círculos concêntricos ajuda a falar sobre aquilo ao qual só se conhece através da experiência. Este modelo pode ser resumido da seguinte forma:

O peitoral (*sadr*) seria análogo ao Islã, a religião institucional.

O círculo imediatamente interior seria o coração (*qalb*), o lugar da fé (*Imam*). Nas palavras de Schimmel: "*the heart is the organ through which true faith, the interiorization of a mere external acceptance of a religious form can be achieved*" (Schimmel, 1994:xiv).

O coração interno (*fu 'ad*) é o locus do conhecimento intuitivo, gnóstico.

No cerne do coração (*lubb*), último círculo do modelo, é onde se encontra a experiência da unicidade, *Tawhid*.

Abdul Raheem afirmou na reunião do dia 11/09/99 que este modelo é aplicável a todas as religiões e religiosidades autênticas e ainda acrescentou que a essência de todas as religiosidades é a mesma. Portanto, na medida em que cada buscador se aproxima do cerne do modelo, se aproxima dos outros buscadores também.

## VIII. Considerações Finais

### 1. Reconsiderando a Atitude Niilista na Antropologia

A crise de paradigma e conseqüente crise de autoridade na disciplina são entendidas como o resultado negativo de um deslumbre provindo da atividade reflexiva e do relativismo filosófico absoluto de algumas antropologias contemporâneas. O movimento de reflexividade na Antropologia, e a menção a uma crise paradigmática, não é privilégio das décadas de 1980 e 90 da Antropologia estadunidense. Em 1972 as considerações reflexivas de Mary Douglas já nos levam a refletir a respeito do conteúdo etnocêntrico da perspectiva “ocidental”:

*“Relativity would seem to sum up all the threats to our cognitive security. Were truth and reality to be made context-dependent and culture-dependent by relativising philosophy, then the truth status of that philosophy is itself automatically destroyed. (...) It is part of our culture to recognize at last our cognitive precariousness. Relativism is the common enemy of philosophers (...). Whatever position is taken, the philosopher can be charged by his opponents with committing his theory to an arbitrarily selected and impossible-to-defend fundamental reality.”*

(Douglas, 1972: XVIII).

Estas atitudes relativistas e reflexivas na Antropologia trouxeram, então, uma revisão da fundamentação filosófica da disciplina, um repensar de seus conceitos mediante o reconhecimento do conteúdo eurocêntrico ou ocidentocêntrico. Entretanto, ao tornar seus pressupostos do conhecimento dependentes do contexto histórico e social de origem, antropólogos imbuídos nas atividades de desconstrução, da análise de qualquer verdade como contingente, revelaram também a dimensão negativa da sua própria perspectiva. Em vez de levar a uma busca por alternativas para a fundamentação e/ou vivência de seu conhecimento, a contingência acabou por revelar-se como o paradigma em si. Da crítica à eterna promessa de renovação da modernidade, o pós-modernismo acabou legitimando a idéia de contingência de qualquer conhecimento como seu paradigma. Se o modernismo se caracterizou pela ruptura com toda e qualquer verdade meta-histórica, para ir além, o movimento pós-modernista negou todas as utopias, inclusive a utopia moderna da novidade. Assim, embora as atitudes reflexivas e relativistas tenham contribuído para eliminar qualquer estatuto ou privilégio especial da perspectiva ocidental, o niilismo, decorrente da exacerbação destas atitudes, acabou nivelando os conhecimentos por baixo. Utilizando-se da metáfora de Weber do desencantamento do mundo, Carvalho resume a

atitude niilista da seguinte maneira:

“O que se tem como consenso mínimo é que, a partir sobretudo da segunda metade do século passado, começou-se a experimentar uma crescente perda de significado do mundo, expressa principalmente numa desconfiança no caráter transcendente da existência e das obras humanas. Para esse processo de "descida" ao nível mais terrestre da vida, a atitude científica jogou um papel decisivo. Paralelamente a esse desencantamento do mundo ruiu também um ideal clássico de cultura, dando lugar ao surgimento da cultura de folhetim até a ascensão da cultura de massa e do *kitsch* nas primeiras décadas do século XX. Outra decorrência desse complexo movimento de transformações (deflagrado sobretudo pelo capitalismo) foi a dissolução de uma suposta consciência universal do homem - a qual parecia um legado perene do iluminismo e da Revolução (...)” (Carvalho, 1988: 2).

Isto significa dizer que ao considerar os fundamentos do conhecimento ocidental como impossíveis de alcançar uma realidade, retirou-se de todas as outras perspectivas epistemológicas a possibilidade de verdade. É relevante notar que esta crítica ao niilismo antropológico, baseada na exegese de autores “ocidentais”, encontra paralelos entre pensadores não ocidentais, e, no caso, islâmicos, como Sardar e Nasr. A seguinte crítica de Sardar vai direto ao ponto:

*“Postmodernism, as the label suggests, is post-modernity: it transcends modernity, which in turn surpasses tradition. Thus the first principle of postmodernism is that all that is valid in modernity is totally invalid and obsolete in postmodern times. Modernity was framed by what are called, in the jargon of cultural studies, Grand Narratives: that is, Big Ideas which give sense and direction to life. Such notions as Truth, Reason, Morality, God, Tradition and History, argue postmodernists, do not live up to analytical scrutiny: they are totally meaningless. And all worldviews that claim absolute notions of Truth – for example, Science, Religion, Marxism – are artificial constructions that are totalitarian by their very nature. Truth is relative, contingency is everything (...)”* (Sardar, 1998: 8).

O que se pode extrair destas análises é a percepção destes autores que a atitude pós-moderna de desconstrução de qualquer possibilidade de verdade ou absoluto tornou-se o próprio fundamento do paradigma pós-moderno. Ao revelar sua incapacidade de atingir uma realidade que transcende o contexto e as contingências a partir do projeto iluminista de ênfase na racionalidade lógica, o paradigma pós-moderno com sua atitude niilista eliminou a possibilidade de verdade transcendente.

## **2. Repensando o Conceito de Tradição**

Com esta interpretação e etnografia da vivência da epistemologia da Unicidade quis mostrar justamente que há conhecimentos com prioridades ontológicas diferentes, cuja possibilidade de verdade não é nivelada pelo monopólio do pensamento racional. Talvez por isso mantêm a possibilidade de alcançar uma verdade em seus horizontes:

*“Islam is precisely such a message. It is the direct call of the Absolute to man inviting him to cease his wandering in the labyrinth of the relative and to return to the Absolute and the One; it appeals to what is most permanent and immutable in man. And because it is such a message it is of pertinence to all ‘worlds’ and generations as long as man remains man”* (Nasr, 1972: 165).

Nasr e outros ideólogos sufis, inclusive o grupo foco desta pesquisa, longe de negarem-se a discutir outros paradigmas, analisam sua epistemologia justamente a partir da oposição conhecimento moderno/secular/relativista e tradicional/sagrado/fundamentalista. O rótulo de conhecimento tradicional é largamente aceito, mas somente mediante uma consciência do contexto de origem do termo e um repensar de tal conceito. *“The usage of the term tradition in the sense understood in the present study came to the fore in Western civilization at the moment of the final phase of the desacralization of both knowledge and the world which surrounded modern man. (...)”* (Nasr, 1989: 65-66).

Ao assumirem seu conhecimento como tradicional, reconhecem o fato de estarem utilizando-se de um rótulo social e historicamente construído, sem que isso signifique esvaziar o termo. Ao contrário, a tarefa destes ideólogos é resignificar o termo, inverter os sinais valorativos deste conceito, recuperando a carga positiva das perspectivas construídas como tradicionais. O repensar do conceito de tradição torna-se uma reação à hegemonia da cosmovisão moderna – e por conseqüência secular e relativista. Neste sentido sua perspectiva concordaria com a definição de Carvalho do atual movimento esotérico:

*“O atual movimento espiritual, religioso, metafísico e intelectual denominado esoterismo pode ser definido como a busca do sentido arcano, transcendente e da experiência iniciática, individual e plena, na era do mundo desencantado; isto é; na era do descrédito e da crítica à religião oficial e da ascensão definitiva da ciência como fonte primordial de saber e gnose”* (Carvalho, 1988b: 56)

É somente no contexto da ideologia da dessacralização do conhecimento que a noção de esoterismo como tradicional tem sentido e é por isso que tanto os discursos do grupo quanto as fontes bibliográficas legitimadas dão tanta importância à crítica do mundo “moderno” e secular do “ocidente”. Fora deste contexto, ou antes do desenrolar do processo de “desencantamento do ocidente” todos conhecimentos seriam tradicionais. Assim como o Sufismo em si só surgiu quando o Estado islâmico ideal, governado por Maomé, começou a

degradar-se, o conceito de tradição tornou-se necessário somente quando o conhecimento do Absoluto foi divorciado do conhecimento racional e lógico, sendo este o processo histórico e socialmente ligado ao “ocidente moderno”. A ruptura do conhecimento em “tradicional” e “moderno” é vista como resultado da degeneração do conhecimento por conta de um desligamento das origens e da essência. Portanto, a crítica ao modernismo e pós-modernismo é o discurso constante do grupo e de outros intelectuais que partem da perspectiva da Unicidade somente porque é a partir desta crítica que é possível legitimar sua perspectiva como legítima na contemporaneidade.

Sugiro aqui uma pequena leitura de como se apresenta e se legitima esta perspectiva tradicional frente a um público identificado como sendo “ocidental”. É desta maneira que entendo minha experiência de aprendizado com o grupo: como uma tentativa de descondicionamento da minha perspectiva “ocidental”, um estágio preparatório para o recebimento de conhecimento mais profundo. A obra *“Knowledge and the Sacred”* de Seyyed Hossein Nasr tem um intuito análogo e portanto ajudará a fundamentar o argumento.

A obra em questão é um desdobramento da palestra do autor no seminário Gifford Lectures, palco de privilegiados debates desde 1889 sobre temas quase sempre vinculados à modernidade. A palestra foi considerada por Nasr uma oportunidade de apresentar a perspectiva tradicional das civilizações milenares do Oriente, sendo ele o primeiro “oriental” a receber o convite, após quase um século de importantes debates multidisciplinares. O livro escrito após o seminário é um esforço surpreendentemente detalhado de um intelectual sufi, legitimado pelo grupo e dos mais respeitados no campo acadêmico, de contextualizar e apresentar a perspectiva “tradicional” para uma platéia de intelectuais classificada como “ocidental”.

Para falar a um público “ocidental” da relação entre esoterismo e uma noção de tradição, é preciso esclarecer sua concepção de tradição, oposta à noção estatificadora. Da mesma maneira que vários outros intelectuais islâmicos, Nasr acredita ser imprescindível reportar-se às conjecturas deste enrijecimento. Para compreender a relação entre o conhecimento esotérico e uma idéia de tradição foi preciso pensar a conjectura histórica e social em que a dessacralização do conhecimento ocorreu, ou seja, Nasr faz uma leitura da história recente do “ocidente”. Isto não implica uma crítica nos moldes de um “ocidentalismo”, pois embora o autor identifique-se como “oriental”, sua defesa do sentido arcano, a *philosophia perennis*, não se limita as suas formas “orientais”. Sua crítica ao processo de dessacralização do conhecimento, entretanto, é dura. Ele entende este processo como uma degeneração: *“In criticizing what from the traditional point of view is pure and simple error, we have also tried to defend the millennial tradition of the West itself and to*

*bring to light once again that perennial wisdom, or sophia perennis, which is both perennial and universal and which is neither exclusively Eastern or Western”*. (Nasr, 1989: ix).

A dessacralização do conhecimento, o alegado erro, é assim considerado por instituir o dualismo epistemológico que separou o conhecimento em sagrado e profano, concomitante à redução do acesso ao conhecimento à dimensão racional. É desta maneira que o escopo do conhecer primordial, que incluía Ser, limitou-se: *“Knowledge has become nearly completely externalized and desacralized, especially among those segments of the human race which have become transformed by the process of modernization, and that bliss which is the fruit of union with the One and an aspect of the perfume of the sacred has become well-nigh unattainable and beyond the grasp of the vast majority of those who walk upon the earth.”* (Nasr, 1989:1).

Nasr apresenta seu texto como sendo tanto acadêmico quanto metafísico. O conhecimento objeto de sua dissertação é fundamentalmente vinculado à transformação do conhecedor. *“To know has meant ultimately to be transformed by the very process of knowing”* (Nasr, 1989:vii). O que de fato ele tenta apresentar sob a denominação de conhecimento tradicional equivale à chamada *philosophia perennis*, o conhecimento esotérico, e implica uma religação com a fonte de Realidade através do desvendar do olhar interno. Neste sentido, Nasr fornece uma redefinição da noção de tradição:

*“Tradition implies truth of a supraindividual character rooted in the nature of reality as such for as it has been said, “Tradition is not a childish and outmoded mythology but a science that is terribly real” (Shuon, Understanding Islam). Tradition, as religion, is at once truth and presence. It concerns the subject which knows and the object which is known. It comes from the Source from which everything is originated and to which everything returns (...). Tradition is inextricably related to revelation and religion, to the sacred, to the notion of orthodoxy, to authority, to the continuity and regularity of transmission of the truth, to the exoteric and the esoteric as well as to spiritual life, science and the arts”* (Nasr, 1989:68).

Todos estes elementos que compõem o conceito “nativo” de tradição foram identificados durante a dissertação nas constantes referências ao conhecimento sufi como específico, sagrado, da necessidade de transmissão autêntica e de conjugar as práticas e fundamentações exotéricas e esotéricas. A dessacralização do conhecimento, da mesma maneira, foi aludida diversas vezes e de diversas maneiras, tanto em referências diretas ao conhecimento acadêmico “ocidental” como parcial quanto no posicionamento da minha pessoa como “acadêmica” e na minha dificuldade inicial de inserção nas reuniões de práticas.

### 3. Contribuições da epistemologia sufi

A integração é o valor preponderante e primordial da epistemologia da Unicidade, *Tawhid*. Ao interiorizar a pressuposição de que Deus (a Realidade) é Um, o ser humano se vê numa teia ontológica, onde tudo está interconectado, a multiplicidade sendo feita de diferentes manifestações do Uno. Desta maneira se afirma a Unicidade em vários níveis, resultando em um ideal de integração da humanidade, dos seres humanos ao cosmos. Assim, ideólogos sufis garantem que esta epistemologia tem a oferecer uma alternativa à fragmentação do conhecimento ao afirmarem seu conhecimento como uma espécie de ciência aplicada à transformação do olhar e das atitudes.

A primeira integração, da humanidade, se manifesta da ênfase do Sufismo na tolerância entre epistemologias, religiões, etnias e pessoas. A importância dada à tolerância pelo grupo com o qual pesquisei se deve em parte à ideologia Multiculturalista, de fato reconhecida como ideologia pelo grupo, mas o cerne da sua idéia da tolerância está nos ensinamentos sufis. Shaikh Mumtaz Ali no seminário do dia 07/08/99 devota-se exclusivamente ao tema tolerância e afirma: *“Multiculturalism, as I see it, is somewhat close to what the Muslim principle of tolerance. (...) Perhaps the most characteristic feature of Islam, in its attitude, is tolerance, because the Qur’an brought all these principles of tolerance and asked us to practice them. Yet, in this day and age in which we happen to be living in, even Muslims have given up the practice of tolerance the way they used to practice it. However, in the Christian world, which is becoming more and more secular, which means they are giving up their religion,(...) In this sense their religions, according to Muslims, have been distorted, and that is why Islam came, to develop this thought, this ideology of tolerance and humanism, and a human brotherhood, and multiculturalism and so on. It was not until Western nations broke away from their religious laws that they became more tolerant and it was only when the Muslims fell away from the religious laws that they declined in tolerance.”*

No decorrer deste seminário o Shaikh repete várias vezes que a essência de todas as religiões é a mesma, ou seja, a integração é reconhecida na essência de cada uma delas, mas que a forma de interpretá-las sem vivê-las pode levar à degeneração, como no caso do Cristianismo. Ademais, considerou o melhor exemplo da tolerância muçulmana está na sua atitude frente aos não muçulmanos. Como o Shaikh é advogado e especialista em *Shari’ah*, seu exemplo se refere à lei: o não muçulmano, segundo o Alcorão, tem o direito de ser julgado segundo suas próprias leis, isto é, deve ter autonomia judicial. Vale notar que a

maior reivindicação da Sociedade Canadense de Muçulmanos é adquirir este mesmo direito ao reverso: de viverem de acordo com suas leis religiosas, adequando o discurso multiculturalista à prática legal.

A epistemologia sufi fornece, ainda, um modelo ideal de sociedade, uma alternativa aos valores da sociedade capitalista, baseada em princípios metafísicos; isto é, cujo motor não é o mercado e cujo progresso não signifique a conquista da natureza e sim a integração com ela. Neste sentido Nasr comenta: *“it is not possible to correct this disorder in the natural domain without removing its cause, which is none other than the attempt to consider the terrestrial state of existence in isolation from all that transcends it”* (Nasr, 1972: 161).

A contribuição da epistemologia sufi parte justamente deste princípio de integração e interrelação, do princípio metafísico de que os seres se relacionam de tal maneira em que aquele de estado ontológico mais baixo deriva sua realidade daquele cujo estado ontológico o supera. Com este princípio, a ontologia derivada da epistemologia da Unicidade pode ajudar a ciência construída no “ocidente” a repensar sua teoria da consciência humana como epifenômeno da realidade material e também sua própria fundamentação do conhecimento como simplesmente quantitativo e possível de medição.

## IX. Conclusão:

### Uma alternativa epistemológica para a Antropologia?

Propus nesta dissertação uma retomada da tendência universalista na Antropologia, através de uma dialogia entre epistemologias, porque entendo como sendo a contribuição mais relevante da prática antropológica esta de oferecer um abertura dos fundamentos “ocidentais” de conhecer a outras perspectivas cosmológicas e epistemológicas. Ao creditar os fundamentos do conhecimento de grupos não hegemônicos, portanto, proporcionamos uma melhor representação e lugar de diálogo, inclusive no meio acadêmico, a epistemes diversas. Louis Dumont quis que o progresso da Antropologia ocorresse na medida em que seus conceitos fossem libertos de suas origens modernas (Dumont, 1978). Assim, creditar, num sentido forte, epistemologias “outras” pode ajudar a Antropologia a libertar-se também de seus pressupostos epistemológicos sem eliminar suas fundamentações valorativas, como o universalismo, ajudando a construir bases mais sólidas para a tolerância entre os grupos humanos que a simples aceitação da coerência lógica.

Sustento que não é porque o conhecimento legitimado como “ocidental” foi baseado numa única epistemologia e a este foi atribuído um status universal que a idéia de epistemologia, como uma revisão dos princípios do conhecimento, deva ser visto apenas como uma disciplina historicamente construída sem valor intrínseco, como Rabinow (1996), por exemplo, afirma. A citação que este antropólogo faz de Rorty ajuda a formular meu argumento conclusivo: *“The desire for a theory of knowledge is a desire for constraints – a desire to find ‘foundations’ to which one might cling, frameworks beyond which one must not stray, objects which impose themselves, representations which cannot be gainsaid”* (Rorty *apud* Rabinow, 1996: 36). Sem perceber que esta tendência a liberar-se de todos os “fundamentos do conhecimento” é em si parte da sua fundamentação de conhecer, acaba por descreditar epistemologias “outras” de modo a negar-lhes a pertinência de sua existência.

Embora aceite o fato da origem da epistemologia como historicamente específica, acredito que sua origem não seja determinante ou limitadora da epistemologia que é feita hoje. Em países como o Canadá, por exemplo, mesmo que ainda haja um pensamento hegemônico, cada vez mais, diferentes grupos humanos requerem um espaço, configurando uma “emergência dos sujeitos”, inclusive nas formulações epistemológicas. Há diversas tentativas de pensar os fundamentos dos conhecimentos que só agora se identificam por este rótulo, embora o conteúdo destes sejam contemporâneos da epistemologia “ocidental”, ou até mesmo anteriores a esta. Este é o caso do *Tawhid*. É interessante que Rabinow

proponha uma antropologização do “ocidente” e rejeite epistemologias “indígenas” como desnecessárias, mas aceite a provocação de Max Weber em que “*self-clarification and knowledge of interrelated facts and a sense of responsibility remains, for me, the general demand of the day* (Weber, 1946: 152 *apud* Rabinow, 1996: xiv). Não lhe ocorre, portanto, que este *self*, o qual ele pretende iluminar, também é uma construção historicamente originada e não algo evidente em si, assim como a própria noção de iluminar-se. Portanto, este auto-esclarecimento e a maneira de perceber a interconexão dos fatos certamente relacionam-se a seus próprios princípios de conhecer e se não forem constantemente repensados correm o risco de essencializarem-se.

Da mesma maneira, sua noção de verdade, emprestada de Foucault, está intimamente relacionada a uma realidade histórica e às estruturas de poder, no caso, o capitalismo: “1) *Truth is to be understood as a system of ordered procedures for the production, regulation, distribution, circulation and operation of statements.* 2) *Truth is linked in a circular relation with systems of power which produce and sustain it, and to effects of power which it induces and which extend it* (Foucault, 1980: 133 *apud* Rabinow, 1996:36). Com esta citação quero inferir que uma idéia relativizada de verdade, histórica e politicamente dependente, também é parte de uma epistemologia derivada de um desencantamento do mundo e que tornou-se quase inconsciente como fundamentação para o conhecimento antropológico.

Desta maneira, acredito que a epistemologia da Unicidade pode contribuir à teoria antropológica e também ao oferecer um olhar alternativo à atitude niilista, ao assumir-se como filosoficamente capaz de sustentar um projeto universalista. O que quero notar aqui é que os ideólogos islâmicos assumem este conhecimento como tendo uma fundamentação *a priori*, sem por isso minarem suas possibilidades de verdade. Pelo contrário, a noção de verdade é uma direção e por isso o Sufismo é um conhecimento abertamente ideológico.

É interessante perceber que enquanto Rabinow e outros antropólogos propõem uma antropologização do ocidente, cientistas humanos islâmicos se empenham num movimento de “islamização do conhecimento” (acadêmico) - incluindo-se aí a Ciência Política, a Antropologia, a Sociologia e principalmente a epistemologia. Um grande expoente do movimento de “Islamização do Conhecimento”, Mona Abu-Fadl, considera relevante não apenas a análise epistemológica mas também a epistemologia contrastiva: “*The perspective of Contrasting Episteme enables the scholar to discard the constraints inherent in a confrontational mode of perception, or in a conflictual matrix of conceptions* (Abu-Fadl, 1990: 30). Existe por detrás dos textos um confronto político por espaço acadêmico. Os Cientistas Sociais islâmicos acreditam que sua perspectiva epistemológica pode acrescentar ao conhecimento das ciências humanas (incluindo-se o antropológico) mas nas academias

suas formulações antropológicas ou sociológicas acabam sendo admitidas em outras instâncias institucionais, como departamentos de "Estudos Islâmicos e do Oriente Médio" e outros similares.

Partindo-se do ponto de vista de que todas as antropologias são cada vez mais reconhecidas como vinculadas, em alguma medida, a valores e prisoneiras de suas próprias pressuposições, antropólogos islâmicos, em geral educados em Universidades "ocidentais", viram neste momento de "crise de paradigma" a oportunidade de assumir suas premissas e modificar a perspectiva metodológica de suas pesquisas. Assim surgem antropologias islâmicas que se definem como olhares metodológicos e epistemológicos e não como um novo campo acadêmico, uma nova especialização, ideologia ou seita. Tapper entende que estas antropologias islâmicas surgiram da proposta de oferecer uma crítica às teorias sociais "ocidentais", que, apesar de toda a nova consciência quanto a problemas epistemológicos e de posicionamento do pesquisador, ainda é falha na tentativa efetiva de analisar a sociedade "ocidental" e as relações internacionais. Em larga medida, portanto, as antropologias islâmicas derivam suas propostas de um discurso pós-colonialista, ou seja, são reações, muitas vezes ressentidas, do fato da perspectiva islâmica ser sempre objeto de estudo segundo perspectivas impossíveis de dar credibilidade a seus conhecimentos. Tapper faz a leitura deste aspecto do discurso das antropologias islâmicas:

*"The non-Europeans studied by anthropologists have had no say in how anthropological discourse has developed and how it has constructed reality. Western discourse is secular and sees religion as a human creation; this Western view, and the original Christian view of Islam, means the West cannot understand Muslim civilization"* (Tapper, 1995:187).

É interessante notar que Rabinow não objeta à legitimação da Antropologia Feminista de Strathern como sub-disciplina com muito a acrescentar. *"Indeed it is true in general that feminist critique has enriched anthropology - opened up new understandings of ideology, the construction of symbolic systems, resources management, property concepts, and so on"* (Strathern 1984 *apud* Rabinow 1996:51). O risco que Rabinow vê na Antropologia Feminista é que sua insistência em fundamentar-se pela diferença quanto às relações de poder e às dominações hierárquicas pode reificar as próprias diferenças. Seguindo seu raciocínio, no caso da Antropologia islâmica a questão é o reconhecimento de uma diferença epistemológica, o único risco que poderia haver seria os cientistas sociais islâmicos quererem fechar-se numa comunidade de discussão exclusivista, mas o que acontece em realidade é o contrário. Reafirmo, assim, que o que leva Rabinow e outros a excluírem outras epistemologias como horizontais à sua própria é a reificação da sua epistemologia. Aceitar sujeitos emergentes no contexto das relações de gênero não é

problema, mas admitir sujeitos emergentes em questões epistemológicas, especialmente quando as racionalizações se dão em relação à Divindade ou a um absoluto, mostra ser ainda uma perspectiva difícil de aceitar.

Uma destas tentativas de instaurar uma antropologia islâmica é de Akbar Ahmed. Ele define sua antropologia islâmica como “*the study of Muslim groups by scholars committed to the universalistic principles of Islam – humanity, knowledge, tolerance – relating micro village studies in particular to the larger historical and ideological frames of Islam*” (Ahmed, 1988 *apud* Mormin, 1989: 145). A proposta de Ahmed, entretanto, foi das mais criticadas por diversos revisores, muçulmanos ou não. Uma das críticas mais relevantes de sua perspectiva foi o fato da sua proposta abranger somente as sociedades muçulmanas. Tapper considera sua discussão teórica e metodológica fraca em decorrência de uma leitura rasa e estereotipada de diversas teorias antropológicas clássicas, além de demonstrar certa ignorância de novas propostas.

A proposta de Wyn Davies, considerada a mais bem articulada e sustentada por Tapper, sustenta uma antropologia islâmica que produza categorias e conceitos alternativos para fornecer elementos para um diálogo com as antropologias “ocidentais”. Segundo Davies, o conceito islâmico primordial, o *Tawhid*, deve ser a base para pensar as outras categorias como de comunidade e ser humano.

Embora ao admitir suas vinculações ideológicas as antropologias islâmicas corram o risco de tornarem-se dogmáticas, devem ser levadas a sério justamente porque deixam suas premissas explícitas, inclusive as concepções de ser humano e *self*, muitas vezes essencializadas ou ignoradas por outros olhares antropológicos. Devem ser levadas a sério ainda por convidarem ao diálogo e transportarem o projeto universalista e relativista da antropologia ao nível epistemológico, já que admitem sua epistemologia como uma forma possível, entre outras, de alcançar um conhecimento que não lhe é exclusivo. É neste sentido que Abdul Raheem afirmou que há vinte e quatro mil profetas, cada um para um povo, mas todos com a mesma mensagem. Portanto, um conhecimento que se diz fundamentalista na questão epistemológica se mostra relativista quanto à forma que os fundamentos do conhecimento e o treinamento para interiorização podem tomar, vistos como social e historicamente contingentes.

Quis concluir esta dissertação com esta referência à possibilidade de uma Antropologia islâmica para deixar um questionamento final: será que uma antropologia crítica, liberta de qualquer conteúdo ideológico, é um projeto possível, ou será necessário reconhecer as vinculações ideológicas (e conseqüentemente epistemológicas) para avançar em seu projeto universalista?



## **X - Bibliografia**

### **Bibliografia Citada**

ABU-FADL, M.. “Contrasting Epistemics: *Tawhid, the Vocationist and Social Theory*”.

**The American Journal of Islamic Social Sciences**, Vol. 7 N ° 1, 15-38, 1990.

ATTAR, F.. **Tadhkaratul-Auliya (Memoirs of Saints)**. Lahore: Sr. Muhammad Ashraf, 1975 [61].

BARTH, F.. "A Personal View of Present Tasks and Priorities in Cultural and Social Anthropology". In: BOROFSKY, R. (ed.), **Assessing Cultural Anthropology**. New York: McGraw-Hill inc., 1994.

BIZERRIL, J.. “**Dois Sentados Sobre a Terra**”: **Corpo e Espírito na Experiência do Tao**”. Trabalho apresentado no Seminário Temático 5, Mística Transe e Possessão da IX Jornada Sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Rio de Janeiro, 1999.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.. **Sobre o Pensamento Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998.

CARVALHO, J. J.. “A Antropologia e o Niilismo Filosófico Contemporâneo”, **Anuário Antropológico/86**, 153-181. Editora UnB/Tempo Brasileiro, 1988a.

------. “Antropologia e Esoterismo: dois contradiscursos da modernidade”,  
**Horizontes Antropológicos/8**, 53-71. UFRGS, 1988b.

------. “O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna”, **Série Antropologia 261**. Brasília:  
Departamento de Antropologia UnB, 1999.

CHITTICK, W. C.. **The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of  
Imagination**. Albany, New York: State University of New York Press, 1989

CLIFFORD, J.. **Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century**.  
Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press,  
Cambridge, 1997.

CORBIN, H.. **Swedenborg and Esoteric Islam**. Pennsylvania: Swedenborg Foundation,  
1995.

DANNER, V.. The Early Development of Sufism. In: NASR, S.H. (org.) **Islamic  
Spirituality: Foundations**. New York: Crossroads, 1997 [87].

DOUGLAS, M.. **Implicit Meanings: essays in anthropology**. London, England:  
Routledge & Keagan Paul, 1975.

EATON, C.G.. “Man”. *In*: NASR, S. H. (org.).. **Islamic Spirituality: Foundations**. New  
York: Crossroads, 1997 [87].

ED-DIN, A. B. S.. “The Nature and Origin of Sufism”. *In*: NASR, S. H. (org.).. **Islamic  
Spirituality: Foundations**. New York: Crossroads, 1997 [87].

EWING, K. P.. “Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe.” **American Anthropologist** **96**: 571-83.

FRANKENBERRY, N.. **Religion and Radical Empiricism**. Albany, New York: State University Press, 1987.

GOSWAMI, A.. **O Universo Autoconsciente: como a consciência cria o mundo material**. Rio de Janeiro, R. J.: Editora Rosa dos Ventos, 1998.

HABIL, A.. “Traditional Esoteric Commentaries on the Quran”. *In*: NASR, S. H. (org.). **Islamic Spirituality: Foundations**. New York: Crossroads, 1997 [87].

HEISENBERG, W.. **Física e Filosofia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

HUJWIRI, A. B. U. al-. **The Kashf Al Mahjub: the oldest Persian Treatise on Sufism**. New Delhi: Taj Printers, 1997.

JACKSON, M.. **Path Towards a Clearing: Radical Empiricism and Ehtnographic Inquiry**. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1989.

MORMIN, A. R.. “Islamization of Anthropological Knowledge”. **The American Journal of Social Sciences** Vol. 6, N ° 1, 143-153, 1989.

NASR, S. H.. **Sufi Essays**. London, England: George Allen and Unwin LTD, 1972.

----- **Knowledge and the Sacred**. Albany, New York: State University of New

York Press, 1989.

NICHOLSON, R. A.. **The Mystics of Islam**. London, England: Keagan Paul LTD, 1963.

RABINOW, P.. “Preface”, “Science: Ethos, Logos and Pathos”, “Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology”. **Essays on the Anthropology of Reason**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

RUMI, J.. *Mathnawi*. In: BARKS, C. (org). **Delicious Laughter**. Athens, G. A.: Maypop Books, 1990.

----- . . In: HELMINSKI, C. & HELMINSKI K.. (org & trans.). **Rumi: jewels**. Vermont: Threshold Books, 1996.

SAID, E. E.. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SARDAR, Z.. **Postmodernism and the Other**. Chicago, Illinois: Pluto Press, 1988.

SCHIMMEL, A.. **Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam**. Edinburgh, England: Edinburgh University Press, 1994.

SEGATO, R. L.. “Um Paradoxo do Relativismo: Discurso Racional da Antropologia Frente ao Sagrado”. **Religião e Sociedade** 16/1-2, 1992.

SHUON, F.. **Understanding Islam**. Bloomington, Indiana: World Wisdom Books Inc.,

1998 [63].

SIRAJ EL-DIN, A. B.. “The Nature and Origin of Sufism”. *In*: NASR, S. H. (org.) **Islamic Spirituality: Foundations**. New York: Crossroads, 1997 [87].

TAPPER, R.. “Islamic Anthropology” and the “Anthropology of Islam”. **Anthropological Quarterly** vol. 68, Nº 3, 185-193, 1995.

TURNER, V.. **Chihamba, the White Spirit: a Ritual Drama of the Ndembu**. Manchester, England: Manchester University Press, 1962

YUSUF ‘ALI, A. (trans.). **The Meaning of the Holy Qur’an**. Beltsville, Maryland: Amana Publications, 1997.

VELHO, O.. “Religiosidade e Antropologia”. **Besta-Fera: recriação do mundo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

----- - **O Que a Religião Pode Fazer Pelas Ciências Sociais?** Trabalho apresentado na mesa redonda MR 03 “Religião, Sociedade e Ciências Sociais”. VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina; São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.

## **Websites**

<http://www.campuslife.utoronto.ca/groups/sufi>

<http://www.muslim-canada.org/>

## **Bibliografia Referida**

EWING, K. P.. **Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis and Islam**. Durham and London: Duke University Press, 1997

GEERTZ, C.. **Islam Observed**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995 [68].

HURON, L. & JERRAHI, N. al-. **Sufi Meditation**. Westport, Connecticut: Pir Press, 1997.

OBEYESEKERE, G.. “Comment”, in: BOROFSKY, R. (org.), “Cook, Lono, Obeyesekere and Sahlins”, CA Forum on Theory in Anthropology, **Current Anthropology**, Vo. 38, N 2, abril de 1997.

## **XI - Anexo**

### **Glossário**

#### Conceitos centrais

**Ayah ou Ayat-** símbolo divino. Os fenômenos da ordem criada, tanto macrocosmo quanto microcosmo são sinais, símbolos, divinos.

**Din** - religião ou tradição

**Fana** - estado de extinção do nafs, self inferior ou individual, frente ao Absoluto.

**Haqiqah** - Verdade, Realidade Essencial.

**Hadith** - conjunto de ditos do Profeta do Islã. Hadith qudsi - hadith enunciado em primeira pessoa.

**Ihsan** - essência, virtude - identificado como a dimensão interna do Islã.

**Iman** - fé

**Kashf** - desvelamento, intuição intelectual, descobrimento.

**Nafs** - ego, personalidade, "self"-não divino, levado pelas paixões em oposição ao verdadeiro Ser, a Essência

**Shari'ah** - Lei Islâmica

**Silsila** - linha de transmissão de conhecimento iniciático sufi

**Sufismo** - dimensão mística do Islã, conhecimento esotérico ligado à revelação de Maomé.

**Tasawwuf** – Sufismo

**Ummah** - comunidade islâmica

**Ulama** - sábios

### Pessoas

**Abdul Raheem** (James) Gaudet - coordenador/palestrante do "Sufi Study Circle" há cinco anos, grupo sediado na Universidade de Toronto (embora não institucionalmente vinculado).

**Dr. Baig** - Fundador do Grupo Sufi e do Canadian Society of Muslims (1ª organização muçulmana do Canada). Professor Universitário de Islamismo e Sufismo, formado na Universidade de Londres. Imigrante Indiano pioneiro em Toronto. Falecido.

**Seyyed Mumtaz Ali** - Sucessor de Dr. Baig e atual Mestre do grupo Sufi e Presidente do Canadian Society of Muslims e Society for the Study of the Finite and the Infinite. Advogado. Considerado pela comunidade muçulmana como "Islamic Scholar".

**Victória** - frequentadora não-discípula mais assídua das diversas reuniões Sufis

### Títulos

**Shaykh** (pronuncia-se shérr) - Mestre Sufi (também pode aparecer em persa como Pir ou Mursheed)

**Mureed** - discípulo

**Seyyed/Shah/Hazrat** - Títulos de grandeza.

**Wali Allah** - Amigos de Allah, Santos Sufis.

### Práticas

**Hajj** - Peregrinação à Meca

**Jihad** - guerra santa

**Qawwali** - performance de música sagrada sufi

**Salat** - Orações obrigatórias, canônicas.

**Wudu** - abluções rituais

**Zhikr ou Dhikr** - Ritual de relembração de Alá, propiciador de experiências transformadoras da noção de self.

### Siglas

**S. A. A. S.** (Salla Allahu 'Alahi Wa Sallam) - que Alá lhe abençoe e lhe dê paz.

**S. W. T.** (Subhanahu Wa Ta'ala) - que Ele seja Glorificado e Exaltado

**r. a.** (Radhiallahu 'anhu) - que Alá esteja satisfeito com ele (a).